



INSTITUT D'ETUDES POLITIQUES DE RENNES

Liv-Fre-N4693

BAGDAD CHRETIENNE

A L'HEURE DU BA'TH SADDAMIEN
EXIL, ACTION ET PASSION DES CHALDEENS

Mémoire de fin d'études

Section Politique et Société, année 1999-2000

Présenté par Peter Harling,
Sous la direction de Gilles Dorronsorro

*Mes remerciements vont tout d'abord à M. Gilles
Dorronsorro, pour son encadrement rigoureux et stimulant.*

*Ils s'adressent ensuite à l'ensemble de mes interlocuteurs,
qui m'ont accordé leur intérêt, leur patience et leur temps. Je
leur demande encore de l'indulgence pour cet effort
d'objectivation.*

*Je tiens en outre à saluer la disponibilité et l'esprit critique
manifestés par M. Bernard Garancher, au moment crucial de
l'élaboration de mon objet d'études.*

*Enfin, je suis profondément reconnaissant à mes proches,
pour leur travail de relecture et leur soutien constant.*

« Pour parvenir à un régime démocratique, il faut d'abord que la nation existe ; ensuite, qu'il y ait comme un corps de citoyens s'intéressant aux choses publiques et non un agglomérat de citoyens divisés par le particularisme communautaire voire tribal. »

Propos d'un intellectuel iraquien éminent...
...mais anonyme.

Codage des notes d'entretiens et références bibliographiques

Afin de protéger mes interlocuteurs, lorsque nécessaire, et de préciser mes sources, lorsque pertinent, il convenait d'adopter un code suffisamment pratique et souple. Les lettres C, P, S, L, M et E, entre crochets, feront respectivement allusion au Clergé iraquien, aux Prêtres latins, aux Sœurs, aux Laïcs, aux Musulmans et aux Expatriés rencontrés à l'occasion d'un entretien. Quelques informations complémentaires sont consignées ci-après de manière à mettre en lumière la structure du clergé, notamment l'essaimage des prêtres latins et des proches du patriarcat chaldéen dans l'ensemble des institutions communautaires. S'agissant des laïcs et musulmans, dont la prise de parole publique apparaît la moins légitime, il semble regrettable mais préférable de les abriter derrière l'anonymat complet. Par souci de cohérence, les références bibliographiques seront également notées entre crochet, une date définissant le cas échéant lequel de différents ouvrages d'un même auteur est cité. Pour le confort du lecteur, une seconde fiche du même type est placée en fin de mémoire et peut aussi être déployée.

Clergé iraquien de rite syriaque

- [C1] Raphaël I Bidawid, Patriarche des Chaldéens
- [C2] Jacques Isaac, Archevêque chaldéen de Erbil, Directeur de la revue *Bayn al-Nahrayn*, Rédacteur en chef de la revue *Najm al-Machreq*, enseignant au Collège Babel
- [C3] Albert Abouna, chaldéen, pasteur de la paroisse de Karrada, enseignant au Collège Babel, membre du Comité éditorial de la revue *Najm al-Machreq*
- [C4] Daoud Baffro, chaldéen, pasteur de la paroisse de Nairiya Wa-Gaiara, Président de Caritas-Iraq
- [C5] Schleimun Wardouni, chaldéen, pasteur de la paroisse de la rue Palestine, Juge du tribunal de première instance de Bagdad, Vicaire patriarcal pour les affaires pastorales, enseignant au Collège Babel
- [C6] Youssef Habbi, chaldéen, pasteur de la paroisse de Baghdad Jedida, Doyen du Collège philosophique et théologique Babel, Juge du tribunal de seconde instance, Vicaire patriarcal pour les affaires éducatives et culturelles, Rédacteur en chef de la revue *Bayn al-Nahrayn*, membre du Comité éditorial de la revue *Najm al-Machreq*
- [C7] Habib Hormez, chaldéen, assistant de la paroisse Baghdad Jedida
- [C8] Noël Hannouna, chaldéen, pasteur de la paroisse de Batawin
- [C9] Louis Sako, chaldéen, pasteur de la paroisse al-Daura, Recteur du séminaire Saint Pierre, enseignant au Collège Babel, membre du Comité éditorial de la revue *Najm al-Machreq*
- [C10] Nakhir Dakko Denha, chaldéen, pasteur des paroisses de Sennak, Camp Gueilani et Shorja
- [C11] Boutros Haddad, chaldéen, pasteur de la paroisse de Baladiyat, Juge du tribunal de troisième instance, membre du Comité éditorial de la revue *Najm al-Machreq*, Chancelier de la Curie patriarcale
- [C12] Athanase Matti Matoka, Archevêque syrien catholique
- [C13] Raphaël Ibrahim Kutaimi, syrien catholique, Vicaire général de l'archevêché syrien catholique de Bagdad, pasteur de la paroisse de Karrada
- [C14] Jirjis Casmoussa, syrien catholique (Mossoul), ancien Rédacteur en chef de la revue *al-Fikr al-Masihi*, Juge du tribunal de première instance de Mossoul, enseignant au Collège Babel

Prêtres latins

- [P1] Paul Dahdah, Archevêque latin de Bagdad, enseignant à l'École de Théologie pour laïcs

Table des matières

CODAGE DES NOTES D'ENTRETIENS ET REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	3
TABLE DES MATIERES	4
INTRODUCTION	6
Regard sur une relation en question	7
Recul et mise en perspective	8
Recadrage et mise au point	12
Les discours des chrétiens	14
Les discours <i>sur</i> les chrétiens	15
Conditions d'un « méta-discours »	17
A. UN MOUVEMENT HISTORIQUE D'EXIL, DETERMINANTS ET CONSEQUENCES D'UNE ACCULTURATION	19
I. <u>Panorama de la diaspora chrétienne contemporaine</u>	19
1. <i>Éléments d'approche quantitative</i>	19
a. Une courbe démographique à peine esquissée	19
b. La circularité ultérieure de l'information	20
c. Quelques données vernaculaires	21
d. Les grandes étapes de l'émigration chaldéenne	23
2. <i>Examen et diagnostic d'un « stress démographique »</i>	24
a. Un exode inexorable	24
i. L'éclatement des familles	24
ii. Le désir d'Occident	26
iii. Une Église impuissante	27
b. L'appel à l'exil	28
c. Le « sexe faible » exposé	29
II. <u>Bagdad chrétienne, étape d'un glissement du Nord vers l'étranger</u>	31
1. <i>Bagdad, centre de gravité de la communauté chaldéenne</i>	31
a. L'émergence d'une élite éduquée hors d'une communauté agraire	32
b. Un recentrage structurel de l'Église.	34
c. Un rapprochement tactique du pouvoir	35
d. Un développement au sein de la société iraquienne de domaines articulés	36
e. Une certaine émancipation à l'égard de l'autorité ecclésiale	38
2. <i>Un peuple diasporique en proie à l'acculturation</i>	38
B. LES CHALDEENS ET L'ECHEC DU PROJET BA'THISTE D'UNE SOCIETE IRAQUIENNE INTEGREE	41
I. <u>Une contradiction croissante entre l'idéologie et la pratique du Parti</u>	41
1. <i>L'idéologie dans la relation des chrétiens au Parti</i>	41
a. Le dogme ba'thiste et le Droit des Peuples	42
b. Le choix du nationalisme	45
2. <i>L'idéologie du régime à l'épreuve de la pratique</i>	47
a. L'expérience chrétienne d'un « totalitarisme attentiste »	49
i. Le secteur éducatif comme paradigme	49
ii. L'intermède des « droits nationaux »	50
iii. La négociation d'un espace d'expression	55
b. Le mouvement de la foi et la « nationalisation » de la religion	58

II. Les chrétiens de Bagdad face à la « communautarisation » de la société iraquienne	62
1. L'évolution des cadres spatiaux de la communauté.....	62
a. Les quartiers chrétiens : une migration vers la périphérie	63
i. Le tissu urbain ancien.....	63
L'état du patrimoine bâti	63
L'état du patrimoine humain.	64
ii. Les conséquences de cet abandon	65
iii. Les quartiers mixtes : une émulsion en suspend	65
iv. Bagdad en décantation	66
b. La morphologie des églises et le repli sur des « enclaves »	66
2. Une socialisation chrétienne extérieure à la société ?	68
C. LES VOIES D'UNE PRISE DE PAROLE : UN MILITANTISME MISSIONNAIRE AU SEIN DE LA SOCIETE.....	71
I. L'amorce populaire d'une renaissance communautaire	72
1. Périmètres communautaires.....	72
a. La latinisation de l'élite	73
b. Un intégrisme minoritaire	73
c. Une majorité en marche.....	74
2. Le peuple à « l'appel du Christ »	75
a. L'engagement laïc	76
b. La vocation ecclésiale	77
II. L'Eglise à la croisée des chemins : « voie » ou « vocation »	79
1. Un accès routinisé au canal officiel	80
2. Le dialogue – de sourds – islamo-chrétien.....	83
CONCLUSION	89
BIBLIOGRAPHIE	91
CODAGE DES NOTES D'ENTRETIENS ET REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	98

Introduction

Proposer une typologie précise et consensuelle des chrétientés d'Iraq est malaisé. Dans le langage le plus courant, on énumérerait les « Chaldéens », les « Assyriens » ou « nestoriens » (selon que l'on se réfère à un critère ethnique ou rituel), les « Syriens catholiques », les « Syriens orthodoxes » dits « monophysites » ou encore « jacobites », les « Arméniens catholiques » et « orthodoxes », les « Grecs catholiques », les « Grecs orthodoxes » dits « melkites », sans oublier les Coptes et une constellation d'Eglises protestantes. Ces désignations diverses doivent d'abord être simplifiées.

Pour commencer, je dirai très simplement que les principales Eglises d'Iraq sont toutes de rite « syriaque », même si des divergences liturgiques mériteraient, dans un autre contexte, d'être abordées dans davantage de détails. Cette famille « syriaque », de rite comme, d'ailleurs, de langue, connaît une première sous-division, distinguant « syro-orientaux » et « syro-occidentaux », issus respectivement des schismes subséquents aux Conciles d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451). Une terminologie moins rigoriste qualifierait les premiers de « nestoriens », appellation que les concernés rejettent néanmoins, et les seconds de « jacobites » ou « monophysites », termes faisant référence, d'un point de vue très « romain catholique », à leur supposées dissidences théologiques.

A cette première scission se surajoutent les effets, dans chacune de ces branches, d'un rapprochement seulement partiel à Rome : on distinguera donc, chez les syro-orientaux comme chez les syro-occidentaux, une Eglise « uniate », c'est à dire soumise à l'autorité du Pape, d'une Eglise indépendante, généralement qualifiée d'« orthodoxe » par un nouvel abus de langage. Je ne tenterai pas ici de résoudre de tels problèmes terminologiques, insolubles à moins d'adopter un système pesant. Disons que la famille syriaque comprend les Eglises « chaldéenne » (ou syro-orientale uniate) et « assyrienne »¹, d'une part, les « Syriens catholiques » et les « Syriens orthodoxes »² de l'autre.

L'implantation géographique de ces communautés confère à la seule Eglise chaldéenne un caractère véritablement « iraquien ». Les Assyriens, tirant leur nom d'une ascendance revendiquée aux grands empires assyriens, sont dans les faits des « réfugiés » récents, fuyant au début du siècle les persécutions ayant cours en Anatolie. Les Syriens, pour leur part, sont surtout nombreux en Syrie, leur centre historique étant le patriarcat d'Antioche. Les Chaldéens apparaissent dès lors comme la seule communauté véritablement autochtone. Ils sont en outre de loin les plus nombreux ; ils occupent enfin, comme nous allons le voir, une place tout à fait prépondérante parmi les chrétiens sur la scène politique iraquienne et c'est de cette relation au pouvoir dont il sera ici question.

¹ Je préciserai que les « nestoriens » iraniens, cultivant leur « iranité » afin de préserver une insertion déjà fragile, refusent cette ascendance « assyrienne » que leurs coreligionnaires iraqiens revendiquent comme fondatrice de leur identité. Le tout est ici d'adopter un système opératoire

² La littérature contient des typologies plus rigoureuses qui ne nous seront ici d'aucune utilité [Albert, Hourani, Valognes].

Regard sur une relation en question

A l'origine de mon investigation, ou plutôt de ma *conviction* de fouler un champ d'étude inexploré ou inconnu, il n'y a guère qu'une intuition. Informulée tout d'abord, elle ne s'est précisée que peu à peu en une question véritable. Après avoir erré dans différentes directions, ce sont donc des informations recueillies non pas au hasard mais « à tâtons » que je m'efforcerai d'exploiter, de réexplorer en tenant vigoureusement le fil conducteur d'une problématique lentement mûrie.

Il existe une littérature assez riche sur les chrétiens d'Iraq. La guerre du Golfe, plus exactement l'instrumentalisation supposée de personnalités chrétiennes comme outils de communication du régime iraquien, ont rappelé les chrétiens d'Iraq à la mémoire de l'Occident. Des analyses nombreuses établissent entre certaines communautés chrétiennes et le Parti Ba'th l'évidence d'une communion relative, au regard notamment des postures des autres « minorités » politiques du pays. Certains journalistes, invoquant la parenté idéologique des hiérarchies catholiques et du régime, crurent même déceler les indices d'une obscure connivence.

Je proposerai donc comme définition opératoire des rapports entre le régime de Saddam Hussein et les chrétiens la seule existence d'une *communauté* ou d'une *convergence* d'idéaux et d'intérêts, sans trop présager, comme cela a souvent été fait, d'une « collaboration » ou d'une « compromission » des chrétiens. Ces bases succinctement posées, mon intuition consista à m'interroger sur la stabilité apparente de cette « alliance » ou cohésion, sur laquelle on ne dispose d'ailleurs d'aucunes données suffisamment fiables ni actualisées (en dépit d'une littérature abondante et en raison de l'extrême fermeture du système iraquien). Ne détourne-t-elle pas l'attention d'une évolution profonde du climat politique iraquien, sapant subrepticement les fondements de cette relation des chrétiens au pouvoir, sans nécessairement qu'ils sentent eux-mêmes que le temps se couvre... ou que le vent tourne ?

Cette remarque pourra sembler, à première vue, emphatique, spéculative ou péremptoire. Aussi développerai-je, dans le cadre de ce mémoire, trois grands types d'explication (et nuancerai, dans le cours de ma démonstration, la portée de ce constat). En premier lieu, un phénomène ancien mais revitalisé d'exil jette quelques doutes sur l'avenir des chrétiens d'Iraq sur leurs terres d'origine. Cette hémorragie des forces vives des communautés chrétiennes soulève de leur part et, corrélativement, de la mienne tout un ensemble de questions. En second lieu, il convient de s'interroger sur une possible prise de distance des chrétiens à l'égard de ce régime « laïc » en pleine *islamisation*. Insistant sur le caractère populiste et transitoire du revirement du mode ba'thiste de légitimation, les chrétiens n'en conçoivent pas moins une angoisse nouvelle à l'évocation d'une radicalisation potentielle de la société musulmane, contre laquelle l'État pourrait un jour ne plus servir de garde-fou. En troisième et dernier lieu, une illustration concrète, palpable, de cette distanciation s'exprime dans le recentrage du christianisme iraquien autour de ses institutions communautaires, c'est à dire dans une « communautarisation » de ce groupe qui, du moins dans certaines de ses composantes, avait activement recherché l'insertion.

Dans ces conditions, il apparaîtrait que nos chrétiens initialement proches du pouvoir et les élites du Parti ne professeraient plus tout à fait, si je puis me permettre de m'exprimer ainsi, la même « religion », celle d'une laïcité relative comme facteur, catalyseur et même alibi d'une intégration nationale à tout prix.

Avant de m'engager dans l'élaboration de mon objet d'étude (aux sens de construction comme de conceptualisation), je commencerai par cadrer davantage mon argumentation. Mes préoccupations porteront sur la période ba'thiste de l'ère républicaine iraquienne, même s'il ne peut être question de faire abstraction des surdéterminants du passé. Au plan géographique, je me concentrerai sur la ville de Bagdad, centre de gravité des communautés chrétiennes et champ d'interactions particulièrement intenses entre le pouvoir et les chrétiens. En termes « ethnographiques », enfin, les chrétiens se remarquant par la dispersion de leurs rites, histoires, situations, représentations et revendications, l'objet sociologique de ma « mise au point », au sens usuel mais également photographique, sera la communauté chaldéenne, à laquelle j'ajouterai les latins. Des réflexions sur d'autres communautés chrétiennes de la ville se montreront également utiles à titre de comparaison.

Ce cadre posé, sa contextualisation est nécessaire pour soulever quelques points de méthode un peu difficile mais auxquels il ne sera pas possible d'échapper.

Recul et mise en perspective

Rappelons d'emblée que dans une société traditionnelle, modelée par un système complexe d'appartenances croisant des variables d'ordre communautaire (la famille élargie ; le village d'origine ; le clan ; la tribu, etc.) et religieux, l'individu ne constitue pas de manière évidente un acteur du jeu social assimilable à son équivalent européen. Le mariage, par exemple, noue davantage deux familles que deux individus. En fait, l'individu tend à n'exister *que par* et *qu'à travers* les institutions auxquelles il fait explicitement ou implicitement allégeance (la famille, le clan, telle ou telle Église dans le cas des chrétiens). Ces identités sont certes négociables, mais dans une mesure moindre que celle que nous connaissons en Occident. Rompre avec sa famille, notamment, ou choisir d'être ostensiblement athée, ont les conséquences, dans une société traditionnelle, d'un suicide social. Pour beaucoup, il serait d'ailleurs *impensable*, au sens premier, d'être athée. L'accès à une certaine modernité, qui se traduit (dans les classes sociales qui lui sont les plus exposées ou perméables) par une occidentalisation « spectaculaire » des mœurs, n'implique pas mécaniquement une restructuration véritable et radicale de l'identité individuelle des concernés, ni, d'ailleurs, de la société en général. En atteste très clairement le retour actuel sur la scène politique iraquienne des chefs tribaux¹, longtemps parfaitement marginalisés par le régime, voire précocement « anachroniques » aux yeux des observateurs occidentaux.

¹ « In the 1970s the Ba'th made anything related to tribes – even the use of names of tribal origin – taboo » [BENGIO, p.163]. Les rencontres entre le pouvoir et les chefs tribaux sont aujourd'hui largement répercutées dans la presse officielle, qui reconnaît ainsi une légitimité nouvelle sur la scène politique.

L'apparition de conceptions nouvelles, comme celles de « minorité » ou « d'Etat-Nation » à partir de la seconde moitié du siècle dernier, met donc en concurrence des systèmes très différenciés de représentation, conduisant à l'éclatement du consensus social autour d'un modèle unique, traditionnel, d'organisation de la société. L'attitude des communautés chrétiennes, confrontées avec l'effondrement de l'empire ottoman à la soudaine remise en cause du concept de « millet », illustrent bien ce phénomène. A l'avènement du système monarchique, certaines campèrent des positions conservatrices, cherchant à préserver leur autonomie communautaire ; d'autres optèrent pour une stratégie plus ouverte dans la perspective d'une Nation intégrée, voire « fusionnelle », qui offrirait aux chrétiens une place équitable au sein de la société ainsi qu'un ensemble de droits tout à fait inédits. Ce fut le cas, notamment, des Chaldéens citadins.

La construction progressive d'un État « moderne » conféra aux régimes iraqiens successifs un rôle très central dans la promotion, ou l'imposition, d'un modèle occidental de société reposant sur cet idéal, assez pragmatique à vrai dire, d'*intégration*. Le Parti Ba'th, prenant durablement le pouvoir lors de la révolution du 17 juillet 1968, poursuivit lui-même cet objectif avec volontarisme et obstination, déployant les moyens considérables que lui offrait à partir des années 1970 une rente pétrolière nouvelle. En pratique, les élites sunnites au pouvoir trouvaient là un palliatif à leur mode sectaire de gouvernement. Le « Parti Providence », redistributif, fondait ainsi sa légitimité sur un clientélisme systématisé à l'échelle de la « Nation »¹, reproduisant finalement un modèle de société patriarcal, paternaliste et profondément déresponsabilisant. Nous verrons une illustration de cette phénomène à travers le cas des chrétiens.

Toujours est-il qu'il faut rechercher là, probablement, l'une des causes de l'avortement de toute société civile autonome, ainsi que de l'inexistence d'un individu que l'on pourrait dire « citoyen ». La combinaison d'une vision historisante et hallucinée du devenir arabe (dont l'aboutissement est la renaissance d'un homme arabe dont le Ba'th aurait su faire éclore les immenses potentialités), d'un dispositif politique paradoxalement confessionnel, d'immenses ressources matérielles (le pétrole) et symboliques (l'arabisme et « l'antisionisme », le socialisme arabe comme source de dignité retrouvée, etc.), sans compter les facteurs propres à la culture politique arabe, ont contribué à orienter le régime vers son totalitarisme actuel. Seraient dès lors proscrites, théoriquement, toutes formes d'initiative individuelle. Nous verrons la négociation, dans la pratique, d'espaces conditionnels d'expression.

Cette succincte mise en perspective a vocation à attirer rapidement l'attention sur trois points méthodologiques importants.

1. En dépit de son caractère centralisateur et dirigiste, le régime est condamné, du moins dans la situation actuelle, à ne mettre en œuvre qu'une politique de temporisation prudente. Il réprime ainsi uniformément toute attitude susceptible de le menacer réellement, sans pour autant que les élites sunnites au pouvoir éradiquent

¹ En 1977, entre un cinquième et un quart des habitants du pays dépendaient directement ou indirectement du gouvernement pour leur subsistance ; plus du tiers de la population urbaine était employé par lui [Batatu, 1974, p.1123]. Lire aussi à ce sujet Makram Sader.

systématiquement, comme on le prétend trop souvent, toutes les autres identités ethniques ou confessionnelles s'exprimant au sein de la société iraquienne. L'épuration ethnique de la ville et des environs de Kirkouk, par exemple, s'inscrit dans le cadre d'un programme d'arabisation de ce gouvernorat riche en pétrole, revendiqué par les autonomistes kurdes, mais que le gouvernement central entend bien conserver dans sa zone d'influence. Je me détacherai donc des interprétations faites de la situation politique iraquienne sur le mode de la dénonciation d'un État « psychopathe » et sadique, pour mettre en lumière sa rationalité (criminelle toutefois). L'accent étant généralement mis sur le caractère ultra-répressif du Ba'th iraquien, j'aimerais souligner que la répression est avant tout intériorisée, latente, davantage que « vécue » concrètement. Il s'agit donc de l'appréhender non seulement comme une « sanction », intervenant à posteriori, mais tel un faisceau de contraintes somatisées définissant en amont les comportements. Ainsi, bien que le régime n'ait sans doute pas les moyens de mener à son terme la logique totalitaire qui l'anime (inconsciemment, dirai-je), ses ramifications dans tous les corps professionnels, dans les moindres villages, jusque dans toutes les têtes, posent le cadre de l'action. Les espaces de liberté et d'expression, comme nous le verrons, prennent dès lors l'allure de « concessions », aux différents sens du terme. Ces concessions, naturellement, sont révocables. La politique du Parti constitue donc un facteur incontournable de la structuration, mentale et communautaire, des chrétiens. Ceci sera particulièrement vrai s'agissant de la communauté chaldéenne (et, d'ailleurs, syrienne catholique) qui, en optant pour une stratégie pluraliste concordante avec l'objectif d'intégration du Parti, s'est placée dans un système d'interactions d'autant plus intenses avec lui.

2. J'ai donc établi l'État, perçus dans sa *positivité*, dans l'un des rôles du dialogue qui s'établit entre les communautés chrétiennes et le Parti. Venons-en maintenant aux locuteurs du discours que je me propose d'étudier. Pavant le chemin vers une définition précise de leur « identité », j'ai mentionné plus haut l'éclatement des représentations et des modes d'organisation sociaux ayant accompagné l'accès à une certaine forme de modernité. La communauté chaldéenne de Bagdad offre ainsi des disparités irréductibles : comment assimiler le point de vue d'une famille réfugiée récemment d'un village du Kurdistan iraquien, squattant un centre ville « bidonvillisé », n'ayant reçu aucune éducation (et donc aucun endoctrinement), s'exprimant exclusivement en syriaque (et dès lors coupée de la société musulmane) à celui d'un foyer aisé d'un quartier mixte, passant tous les ans les chaleurs de l'été à l'étranger, quelque part en Occident ? Je ne me préoccuperais guère de ce clivage dans la mesure où les stratégies *individuelles*, analysées en tant que telles, sortent du cadre précis de ma démonstration. Je ne constaterai ici, en fait, que le résultat de leur agrégation. Notons néanmoins que le type dominant parmi les stratégies individuelles est l'exil. Si, pour des raisons matérielles, spirituelles ou idéologiques, cette démission n'a pas lieu, l'alternative se réduit à une attitude prédatrice à l'égard de la société iraquienne, lorsque l'individu prend part à une économie devenue fondamentalement « cannibale », d'une part, à une stratégie de simple « subsistance », de l'autre. Par ce terme de « subsistance », j'entend désigner à la fois la condition explicite des plus pauvres et celle, plus pathétique en un

sens, des intellectuels ou des membres de la dite « ancienne bourgeoisie », s'efforçant de préserver un style de vie, un ensemble de valeurs, une dignité face à leur entourage, etc. Je remarquerai en outre que l'aide provenant des chrétiens expatriés ne s'adresse généralement qu'à leurs familles ; malgré son volume, elle contourne l'Église sans pour autant générer d'institutions concurrentes et intervient donc peu dans la *structuration* de la communauté. En conséquence, j'ai choisi de focaliser mon attention sur les institutions communautaires, c'est à dire les lieux de socialisation, de réalisation d'une identité spécifique aux membres de la communauté, au principe de sa cohésion. Animant ces institutions, j'ai nommé les « mainteneurs »¹ de la communauté. Peu importe d'ailleurs qu'ils soient conservateurs ou réformistes : ce sont eux qui, au sein des systèmes englobants que sont l'État totalitaire et l'Islam, colonisent ou exploitent, en l'absence d'une société civile constituée, des espaces « vitaux » d'expression. Ils se placent ainsi en situation d'interfaces entre la communauté, d'un côté, le régime et la société musulmane, de l'autre, ainsi qu'entre l'Église et les paroissiens. Il s'agira des prêtres ainsi que des laïcs engagés au service de la communauté. Je considérerai le journalisme, la direction d'un hôpital ou d'un lycée chrétien, dans le contexte de la société iraquienne, comme une forme d'*engagement*.

3. Mon troisième et dernier point de méthode consistera à mettre en garde contre deux catégories d'analyse particulièrement pertinentes à première vue. J'ai évoqué, plus haut, la structuration complexe de la société iraquienne, dont le découpage traditionnellement « vertical », en communautés, est doublé d'un découpage « horizontal » imparfait, en classes sociales, lié la modernité. Les systèmes d'appartenance composites qui en résultent, qui intègrent en outre des critères de distinction géographique (le clan, etc.) et politique (adhésion ou proximité plus ou moins marquée au Parti, etc.), entre autres, façonnent un paysage social que l'outillage de la pensée occidentale ne permet pas aisément d'appréhender. Je prendrai notamment mes distances avec le concept de minorité, dont la validité semblerait peut-être indiscutable dans un contexte de construction d'un Etat-Nation. Il est vrai que ce concept, introduit en Iraq par les missionnaires étrangers au siècle dernier, a peu à peu gagné en intelligibilité du point de vue des chrétiens qui ont fini, pour certains, par le reprendre à leur compte. D'autres ne se conçoivent, pourtant, qu'en tant que minorité *numérique*, simplement. Le risque est donc, à exploiter un outil conceptuel fortement connoté, plaqué sur des représentations sensiblement divergeantes, de se forger de toute pièce une « réalité » sociale². Il en est de même avec l'idée d'une « bourgeoisie » iraquienne. Sous un régime où, initialement du moins, l'ensemble des moyens de

¹ Ce terme, emprunté à la sociologie religieuse [Le Bras], désigne l'ensemble restreint des individus engagés au service de la communauté et qui, par leur rôle charnière, à l'interface de l'institution ecclésiastique, du peuple chrétien et de son environnement politique et social, sustentent la cohésion et les valeurs de la communauté.

² L'historienne indienne Romila Thapar l'exprime très clairement s'agissant de l'Inde. « Alors qu'en Europe on commençait à parler de nations, on s'est mis en Inde à parler de nations hindoue et musulmane. Cette conception colonialiste qui fondait l'Inde sur des identités religieuses séparées a amputé la population de son passé, avec des effets désastreux. Elle contredisait l'historiographie sanscrite et persane, qui n'avait pas conscience de l'existence de deux nations. Ainsi a-t-on développé un système de représentation séparée sur une base religieuse, la notion de majorité et de minorité, et celle de communautés hindoue et musulmane » [Corm, 1994, p.8].

production, industrielle mais aussi intellectuelle, étaient aux mains de l'État, comment argumenter de l'existence objective d'une « bourgeoisie » véritable ? Quels en seraient alors les rôles au sein de la société¹ ? Je me contenterai donc ici de ne parler que d'une *clientèle* parmi d'autres, celle constituée par les citoyens éduqués, occidentalisés et, d'une certaine manière, « laïcisés ». Comme il ne m'appartient pas de trancher sur ces questions délicates, je ne ferai mention que de « communautés » chrétiennes et de « citoyens éduqués ». Une autre projection de nos grilles d'analyse occidentales consiste à aborder la question déjà ambiguë des « minorités » sur le mode d'un système de concurrence entre ensembles fermés. C'est ainsi que nombre d'auteurs liront la situation politique iraquienne à la lumière d'une dichotomie indépassable entre « ennemis héréditaires » sunnites et chi'ites. Sur le terrain, leurs relations peuvent sembler beaucoup plus fraternelles et nuancées. De même, je me garderai d'une vision de la démarcation, pourtant très claire, entre chrétiens et musulmans telle une « ligne de faille » le long de laquelle se jouerait l'essentiel des tensions. Cette approche réductionniste éclipse par exemple, comme nous le verrons, un mouvement tabou mais néanmoins tangible de conversions...

Recadrage et mise au point

Après avoir posé ces quelques jalons (cette signalisation qui, je l'espère, permettra d'éviter bien des dangers), j'en viens à l'élaboration de la question posée. Le régime ba'thiste trouva donc auprès de la communauté chaldéenne, entre autres, une *clientèle* potentielle susceptible d'élargir l'assise sociale du Parti. J'avancerai au moins trois facteurs explicatifs de cette relation. Tout d'abord, à l'avènement du régime ba'thiste, les chrétiens ont déjà dans l'ensemble adopté à l'égard du pouvoir une posture relativement soumise, le « nationalisme particulariste » de certaines communautés ne s'exprimant plus que par la revendication molle d'une plus large autonomie. Ensuite, les chrétiens sont à ce moment surreprésentés au sein de la société bagdadie, numériquement mais également dans les professions dominantes (médecins, ingénieurs, architectes, un certain nombre d'avocats) de ce pays, rappelons-le, en voie de développement. Enfin, les chrétiens offrent alors une certaine perméabilité au discours du Parti, dont le nationalisme est perçu comme « progressiste et laïc », et tout de façon préférable à ses alternatives panislamiques.

Les motifs de cette bonne disposition à l'égard du Parti sont particulièrement valides s'agissant de la communauté syrienne catholique et des Chaldéens. Néanmoins, le Ba'th iraquien n'exigeant de la part du peuple qu'un acquiescement passif et docile à son style de gouvernement, comment expliquer qu'il ait été *soutenu*, et non seulement *supporté*, par certains ? Là encore, je prendrai en compte trois éléments au moins. Il est vrai que l'idéologie ba'thiste détermina sans doute un choix initial en sa faveur, qu'on ne saurait dissocier d'un rejet des alternatives politiques de l'époque. Cependant, c'est sans doute la protection concrète offerte aux chrétiens par le régime, accompagnée d'un assortiment de gratifications et avantages divers, qui l'assura d'une loyauté durable. Le clientélisme, toutefois, occupant une place majeure dans la politique du régime, ne doit pas

¹ Voir à ce sujet Joe Stork.

pour autant faire sous-estimer la dimension affective de ce soutien : si, dans un premier temps, un homme peut paraître plus facile à déchiffrer qu'un programme, la personnification du régime s'est accompagnée d'une personnalisation des rapports des chrétiens au politique, Saddam Hussein occupant une place toujours plus centrale dans les représentations¹. Ainsi, l'humiliation qui lui est faite est aussi celle des chrétiens (entre autres Iraquiens) et l'on aurait tort de croire comprendre les stratégies actuelles en les vidant de leur charge émotionnelle.

Les idéaux et intérêts des Chaldéens et Syriens catholiques convergent donc avec la doctrine du Ba'ath iraquien autour d'un projet de société faisant, en somme, « l'affaire de chacun ». Faisons le point. En atténuant les dissensions communautaires au profit de solidarités transversales nouvelles, le régime pouvait prétendre à une légitimité fondée sur le progrès social (toujours cette notion de clientèle), en dépit de son caractère irrémédiablement sectaire (aucun progrès, dans ce domaine, ne fut fait). Les Chaldéens et Syriens catholiques, pour leur part, pourraient bénéficier de la relative laïcisation (au sens occidental et courant) de la société iraquienne pour conquérir un statut enfin équitable en son sein. C'est en ce sens qu'ils se distinguent par leur démarche « pluraliste » des autres communautés chrétiennes.

Aujourd'hui, une attitude de défection massive remet en question ces rapports de clientèle, tout en exprimant, au-delà des seuls arguments économiques de l'émigration, une forme de mécontentement des chrétiens. L'échec du projet ba'athiste de société, c'est à dire la révision du contrat de coexistence établi entre communautés, alimente sans doute, aux côtés de l'embargo, cette démission atteignant des proportions inquiétantes. Aussi replacerai-je ce phénomène dans le cadre plus général posé par l'abandon d'un système de valeurs qui offraient jusqu'à présent aux chrétiens les meilleures perspectives d'avenir dans la région.

Dans une société en crise, dans un État totalitaire et dans un environnement musulman menaçant de se radicaliser, d'une part, dans un contexte communautaire de défection massive, de l'autre, quelles modalités et perspectives de « prise de parole », c'est à dire de renégociation, avec toutes les parties en présence (État, société musulmane, communauté), d'un nouveau contrat de coexistence, peuvent-elles exister pour les chrétiens ? Ce sera là ma question centrale.

Mon cadre théorique est adapté de l'ouvrage *Défection et prise de parole* de l'économiste Albert Hirschman². Toutefois, je relèguerai toute considération technique à l'arrière plan, par souci de lisibilité et de clarté. Pour dire les choses simplement, une situation de mécontentement provoque des réactions que l'on peut réduire à trois idéaux types. Il s'agit de la défection ou *exit*, c'est à dire de la recherche d'une offre alternative, de la loyauté (*loyalty*) passive ou de la « prise de parole » (*voice*), consistant en la

¹ A l'issue de la guerre contre l'Iran, il pouvait sembler que la légitimité de Saddam Hussein n'était « pas loin de dépasser celle du Baas » [Rondot, 1990].

² Lire Hirschman, Albert O. *Défection et prise de parole*. Paris : Fayard, 1995. Du même auteur, *Un certain penchant à l'autosubversion*. Paris : Fayard, 1995 (chapitre premier « Défection et prise de parole dans le destin de la République démocratique allemande », pp.19-68).

revendication explicite d'une amélioration. Dans le cas des chrétiens d'Iraq, j'ai mentionné une attitude historique d'*exit*, qu'il s'agira d'expliquer sur le mode de l'acculturation des chrétiens au contact de l'*alternative* occidentale. La diaspora et l'échec du projet ba'thiste de société, en menaçant la communauté chaldéenne de disparition, suscitent une prise de conscience, une prise de parole, voire une prise de risques pour assurer le renouvellement de la communauté. La défection entraîne donc une prise de parole tout en sapant ses potentialités, en la privant dirai-je d'une partie de son audience. Une loyauté nécessaire et plus ou moins prononcée à l'égard du régime détermine en outre les modalités, la nature et la portée de l'expression de revendications que je tenterai d'identifier.

La communauté, par le truchement d'un repli *géographique*, vers des quartiers périphériques, mais aussi *identitaire*, apparaît de plus en plus comme une « inclusion » au sein de la société bagdadi. Ce procès de fermeture communautaire confie en quelque sorte aux « mainteneurs » la responsabilité du devenir de la communauté. En contact avec le monde « extérieur », ils sont en position de saisir les enjeux de cet effet de clôture, auquel ils peuvent contribuer ou s'opposer. Certains émettent leurs avis, individuellement, à l'attention de leur entourage. D'autres manifestent le souci de s'organiser pour mieux se faire entendre (de la communauté comme de l'Etat) et pour parler, en outre, face à l'Islam, d'une seule voix. En raison de sa perspicacité et de son influence, je ne manquerai pas de prêter l'oreille au discours des latins.

Il ne s'agira pourtant pas d'un travail prosopographique, soigneusement systématisé. Il serait d'ailleurs parfaitement illusoire d'entendre mener une enquête rigoureusement scientifique dans les conditions actuelles de recherche sur le terrain iraquien. D'autant plus de précautions, cependant, s'avéreront nécessaires dans le traitement des informations. Il est donc temps de voir de qui, précisément, il sera ici question.

Les discours des chrétiens

Mon corpus s'est constitué spontanément, rassemblant ceux dont la voix, en quelque sorte, a porté jusqu'à moi. En m'efforçant de cerner les enjeux d'une revitalisation des communautés chrétiennes iraqiennes, je devais fonder mon analyse sur les discours, les entreprises et les réalisations des chrétiens. La communauté chaldéenne s'imposa d'emblée comme un objet d'étude de premier plan, par ses larges effectifs, son poids politique et sa position intermédiaire entre un soutien inconsideré au régime et le repli sur un particularisme jaloux. Mon « immersion » de quelques mois au sein de cette communauté m'a porté à prendre contact avec un panel d'individus dont la caractéristique première, en terme de représentativité sociologique dans le cadre de ma problématique, est la « prise de parole ». Là réside, en réalité, toute la validité de mon travail empirique.

En pratique, cela ne signifie pas que mon enquête se soit limitée aux « personnalités » les plus dominantes, légitimes, de la communauté, ni d'ailleurs aux « clairs » du régime. De nombreuses rencontres furent le résultat d'une quête volontaire d'un parti pris contradictoire, et parfois même le simple fruit du hasard, tombant mûr et à bon point. Je compris peu à peu que les chrétiens disposent de latitudes d'expression

considérables dans la mesure où, à la différence des chi'ites ou des Kurdes, ils se sont exclus de tous rapports concurrentiels au pouvoir ; leur critique demeure *inoffensive* car *loyale* malgré tout. Attentif mais attentiste, le Ba'th n'a sans doute que faire de piques qui ne menacent guère ses intérêts vitaux. Cela dit, la meilleure preuve de ce que j'avance est sans doute le recours abusif de certains journalistes occidentaux à des chrétiens perçus, si ce n'est comme des « indics », du moins comme de sources supposées fécondes d'informations.

Quoi qu'il en soit, les conditions de surveillance en Iraq devraient engager à la plus grande méfiance. Qui est réellement celui que l'on rencontre ? Ma solution fut de procéder souvent par doubles recommandations, me faisant recommander par les proches des personnes que l'on m'avait au préalable recommandé. A utiliser cette méthode, néanmoins, on encourt le risque de n'explorer, finalement, qu'un réseau. J'ai donc diversifié mes sources, à chaque fois que mes données parvenaient à saturation, en allant à l'aventure, m'arrêtant dans des paroisses qui m'étaient inconnues. Je pris aussi systématiquement contact avec les responsables des institutions communautaires. J'avouerai pour conclure avoir considérablement bénéficié dans mes rapports de l'argument de mon jeune âge, du déficit de crédibilité corollaire et de mon absence, relative mais au combien profitable, de statut. J'étais à la fois identifiable et innocent.

Non arabophone, le problème de la langue ne s'est presque jamais posé. Les « mainteneurs » de la communauté chaldéenne disposent généralement d'une bonne connaissance de l'Occident et d'un capital culturel élevé, ce qui implique, dans cet « ancien pays développé » et dans cette communauté travaillée de longue date par des missionnaires, la maîtrise d'une langue étrangère (l'anglais ou le français, le plus fréquemment). J'émaillerai donc ce travail d'extraits d'une quarantaine d'entretiens, privilégiant des citations courtes, articulées au corps du texte et dont la forme authentique, parfois maladroite, sera rigoureusement préservée. Il s'agira ainsi, aussi souvent que possible, de *donner la parole* aux Chaldéens.

Ce discours revêt à mon sens trois caractéristiques fondamentales. Tout d'abord, pour les chrétiens, « *la prudence est une vertu très importante* ». *Prudent* mais *critique*, comme je l'ai déjà mentionné, ce discours s'exprime différemment selon qu'il prend place dans l'espace public, comme à l'occasion de rencontres, en 1999, avec une mission parlementaire française [BACHELOT-NARQUIN], ou dans un environnement plus intime, qu'une extraordinaire réceptivité à ma démarche d'objectivation me permit de pénétrer. Enfin, le discours de mes interlocuteurs est en outre *informé*. Ils connaissent bien le régime et la littérature qui les concernent. Un prêtre, par exemple, a lu l'ouvrage encyclopédique de Jean-Pierre Valognes « *le crayon à la main* ». Je m'adressai donc à des individus au fait de mes lectures et idées reçues.

Les discours *sur* les chrétiens

Les chrétiens d'Iraq ont été subitement redécouverts à l'occasion de la guerre du Golfe. En France, le devoir de protection des chrétiens d'Orient était, depuis quelques

années déjà, passé de mode. En outre, une volonté presque aveugle de croire en l'Iraq « laïc et progressiste » encourageait à ne voir parmi ces chrétiens que des Iraquiens parmi d'autres. En envahissant le Koweït, néanmoins, le régime iraquien cessait d'incarner ce rempart « progressiste et laïc » contre le « fanatisme » musulman. Utilisés par Bagdad à des fins de communication politique (de propagande diront certains), les hiérarchies chrétiennes semblaient passer dans le mauvais camp. On s'interrogea donc beaucoup. Les journalistes firent appel à la diaspora, reçurent avec soulagement l'excellent ouvrage de Jean-Pierre Valognes... et dirent à peu près n'importe quoi.

On lira souvent que Tareq Aziz incarne l'implication politique des chrétiens auprès du régime iraquien. Personne ne prit la peine, afin de valider cette thèse, de chercher d'autres chrétiens parmi les rangs du gouvernement. Outre Nizar Hamdoun, ancien représentant de l'Iraq auprès des Nations-Unies, et Tareq Aziz, on ne trouvera guère que des administrateurs et, si je puis dire, des techniciens. Avare d'informations de première main, l'Iraq se prête particulièrement à une approche spéculative. Dans ce contexte, la diaspora, dont les préoccupations, représentations et revendications divergent radicalement de celles des chrétiens autochtones¹, devient la source principale d'une information circulant par ailleurs de manière tout à fait *circulaire*.

Ce phénomène est d'autant plus important à souligner que la diaspora tend précisément à émettre « en phase » avec le discours prégnant en Occident. J'en veux pour preuve la confrontation de ces deux citations d'un auteur chrétien particulièrement saillant : en 1990, Joseph Yacoub dressait dans *le Monde* le constat d'une « liberté et [d'une] tolérance religieuses respectées, [de] droits culturels reconnus, tout cela dans un cadre politique défini par le pouvoir et soigneusement contrôlé » [Yacoub, 1990, p.2]² ; cinq ans plus tard, il invoquait une toute autre grille d'analyse, suggérant que « les autorités [...] irakiennes annihilèrent, persécutèrent, bannirent et interdirent toute manifestation d'existence et d'autonomie assyro-chaldéenne, [tant] la centralisation étatique [...] broie tout ce qui est différence, tout ce qui résiste à l'uniformisation » [Yacoub, 1995, p.293].

Deux autres types de discours, vernaculaires ceux-ci, méritent quelques commentaires. Celui des musulmans d'Iraq est généralement remarquable pour sa parfaite ignorance d'univers chrétien, extérieur à l'Islam et dès lors indigne d'intérêt. Dans un passage consacré aux Assyriens, Majid A. Majid se veut didactique... « Au 10^{ème} siècle, ils se sont scindés en deux groupes : les Nestoriens et les Jacobites. Les premiers, catholiques, sont appelés « Chaldéens », les seconds – qui se convertiront plus tard à la même foi – se sont dit « Syriens catholiques ». » [Majid, p.170]. Ces imprécisions grossières, dans un travail par ailleurs soigneusement documenté, témoignent d'une forme de désinvolture

¹ L'émigration induit une restructuration identitaire au contact des représentations ayant cours dans la société d'accueil. « Mon arrivée à Paris a renversé les choses. Là on ne connaissait que très peu de choses sur mon pays. Lorsque je me présentais comme irakienne, on me répondait par des questions concernant la situation de la femme dans les sociétés musulmanes. Beaucoup me demandèrent même si je portais le voile en Irak. » [Kachachi, pp.187].

² Il indiquait aussi que « Saddam Hussein a réitéré sa foi dans un humanisme universel inhérent à toutes les religions ».

intellectuelle très fréquente chez les musulmans, qui consiste à négliger toute subdivisions au sein d'un groupe dont la religion en elle même est une sorte d'absurdité¹.

Dans le discours du régime enfin, la question des communautés est tabou. Aucune mention n'en est faite dans la presse, outre quelques rares exceptions. Le 18 octobre 1998, les médias officiels rapportaient pourtant la consécration d'une nouvelle cathédrale arménienne catholique. Le 7 du même mois, ils se faisaient les chantres de la générosité présidentielle, providentielle, Saddam Hussein ordonnant de récompenser les chefs des communautés chrétiennes et sabéenne (une liste nominative des bénéficiaires fut publiée). La presse est donc mise au service de la politique clientéliste du Parti, lorsqu'elle ne se contente pas, à l'occasion d'événements symboliquement marquants, de vanter la cohabitation osmotique des différentes composantes de la société iraquienne. Il peut se produire que le Président s'adresse directement aux chrétiens. Il reconnaît alors leur héritage comme constituant de la Nation arabe. Toutefois, c'est la teneur du discours du régime s'agissant de l'Islam qui, comme nous aurons l'occasion de le voir, a considérablement changé.

Conditions d'un « méta-discours »

Je m'en tiendrai le plus étroitement possible à l'analyse du discours des chrétiens. Par souci de clarté et de concision, je suivrai le plus rigoureusement et vigoureusement possible le seul fil de ma démonstration, m'efforçant de proposer une argumentation strictement topique, quitte à laisser à des références nombreuses le soin de préciser certains points. Mon travail suscita généralement l'intérêt et même l'investissement de mes interlocuteurs, qui m'accordèrent souvent plusieurs heures de leur temps. En conséquence, ce travail, en dépit d'un « retour d'enquête » qui sera sans doute délicat, s'adressera tout particulièrement à eux.

Je me détacherai dans une certaine mesure d'une littérature pourtant abondante, traitant tant de l'Iraq ba'thiste que des Églises d'Orient. Je m'efforcerai, comme je l'ai déjà indiqué plus haut, de considérer les contraintes liées à la nature du Parti dans leur positivité : il convient de comprendre la logique du régime mais également les stratégies de résistance qu'on lui oppose. Je me permets en outre de souligner l'intérêt d'appréhender la politique du Parti à travers l'exemple des chrétiens, c'est à dire en dehors du cadre d'une dichotomie entre chi'ites et sunnites que nombre d'auteurs propose comme surdéterminante de l'ensemble des enjeux de la « question iraquienne », dichotomie à laquelle on réduit cette question trop souvent. Enfin, je tenterai de dépasser un constat approximatif mais unanime de dépérissement inexorable, programmé, des communautés chrétiennes. Dire que l'Église chaldéenne est une Église mourante serait faire bien peu de cas de ces « mainteneurs » qui l'animent, la réaniment et la remettront peut-être sur pied. C'est dans ces trois axes de ma recherche que réside, s'il en est, son caractère potentiellement novateur.

¹ Du point de vue de l'Islam, en effet, l'Évangile n'est qu'une version incomplète et, d'ailleurs, corrompue de la parole révélée, dont l'intégrité et l'authenticité sont en revanche manifestes dans l'infailible Coran.

Je développerai ma problématique en trois temps, qui correspondent, sans les cloisonnements soient étanches, aux catégories précitées de défection, loyauté et prise de parole. Je m'efforcerai d'appréhender ces trois dimensions de la relation des chrétiens à leur environnement à la fois structurellement et relationnellement, en replaçant, dans chaque partie, les logiques internes à la communauté dans le cadre général de la société iraquienne.

La défection chaldéenne peut ainsi être comprise en termes d'acculturation. La loyauté à l'égard du régime et la fidélité au pays ne doit pas non plus faire oublier l'apparition de solidarités nouvelles, un déplacement des attentes sociales vers la communauté. Enfin, les tensions qui réticulent la communauté chrétienne posent la question du lien social et, comme nous allons le voir, de l'expression des frustrations inhérentes au contexte actuel, ce qui implique de considérer quel trait d'union subsiste entre la population chaldéenne et son entourage musulman, c'est à dire de s'interroger sur les modalités et perspectives d'un dialogue islamo-chrétien.

Institut kurde de Paris

A. Un mouvement historique d'exil, déterminants et conséquences d'une acculturation

La diaspora iraquienne est un phénomène complexe et insaisissable s'il en est. On ne parviendra, à l'appréhender par le biais de ses expressions les plus visibles, qu'à en dresser par petites touches un tableau approximatif, trop « impressionniste » pour rendre compte de la diversité des situations et stratégies qu'il faudrait, pour être rigoureux et complet, envisager. Aussi en soulignerai-je simplement l'ampleur. Les chiffres officiels mis à disposition de l'Ambassade de France en Jordanie situent par exemple entre 200 000 et 300 000 le nombre actuel de réfugiés irakiens concentrés dans la capitale Jordanienne. La visite du Pape à Amman fut d'ailleurs pour la presse l'occasion de découvrir l'existence parmi cette population, probablement plus importante, de forts contingents de chrétiens. D'autres indicateurs nous permettent de juger de l'intensité des flux migratoires dont souffre aujourd'hui l'Iraq, en direction des terres d'accueil traditionnelles notamment : depuis 1990, 80 000 personnes seraient venus grossir les rangs de la communauté iraquienne installée aux États-Unis ; on compterait 10 000 nouveaux arrivants au Canada entre 1993 et 1998 ; suite à la guerre du Golfe, l'Australie enregistrerait quant à elle 2 200 entrées par an¹.

I. Panorama de la diaspora chrétienne contemporaine

L'émigration massive n'épargne naturellement pas les chrétiens. Je dirais même qu'au contraire ils sont sans doute les plus gravement touchés. Je me contenterai de souligner quels en sont les enjeux, en montrant, dans un premier temps, en quoi les rares chiffres à notre disposition nous informent, avant de me situer du point de vue des concernés.

1. Éléments d'approche quantitative

a. Une courbe démographique à peine esquissée

Ce n'est qu'à l'accession de l'Iraq à l'indépendance, en 1932, que les frontières du pays furent définitivement fixées². Une approche quantitative offrant des perspectives comparatives n'est donc envisageable qu'après cette date. A titre indicatif, Youssef Habbi, invoquant ses propres travaux d'historien, évalue à 43 000 environ la population chrétienne des vilayets ottoman de Mossoul, Bagdad et Bassora (couvrants approximativement le territoire actuel de l'Iraq) à la fin du 19^{ème} siècle [Habbi, 1997].

¹ Ces chiffres sont tirés d'une étude qui me fut confiée par la Section des Intérêts Français en Iraq, sur la base des informations proposées par 32 postes diplomatiques sollicités. Ne présentant aucun caractère politique, je me permets de les citer ici.

² Si la frontière avec l'Iran est tracée dès 1914, celle avec la Turquie, à proximité du Hakkâri, et celle avec la Syrie, dans la région du Djezireh, ne sont finalement établies qu'en 1926 et 1932 respectivement.

Offrant une première estimation exploitable, l'Annuaire Officiel Iraquien de 1936 dénombre 150 000¹ chrétiens, représentant 3,7% d'une société très majoritairement musulmane. L'Église chaldéenne rassemblait alors 90 000 fidèles environ. Trois recensements dressent ensuite une ébauche de courbe démographique, rapidement interrompue. Ils enregistrent la croissance soutenue d'une communauté chrétienne se montant à 156 000, 200 000 et 250 000 membres en 1947, 1957 et 1965 respectivement. Cette progression numérique, imputable à une natalité s'élevant à 5,41 enfants par femme en 1957, ne doit faire oublier que la part des chrétiens dans la population totale est quant à elle restée stable (aux alentours de 3%) durant la période considérée.

b. La circularité ultérieure de l'information

Cette esquisse dessinée, le trait à partir de 1965 devient flou, pour la simple raison que les recensements effectués en 1977 et 1987² ne font nulle mention de religion³. Une forme de spéculation reste donc l'unique recours, à moins d'exploiter les informations accessibles « sur le terrain ». Les supputations courantes dans la littérature ne manquent pas tout à fait d'intérêt néanmoins, comme l'illustre l'exemple suivant. En 1991, à la veille des frappes alliées, une rédactrice du quotidien *Le Monde* reprenait à son compte le discours d'un personnage saillant de la diaspora « assyro-chaldéenne », Joseph Yacoub. Celui-ci, invoquant le recensement de 1987, avait en effet révélé dans ces mêmes colonnes la présence en Iraq d'une communauté chrétienne rassemblant 1 200 000 âmes. Cette assertion fit son chemin jusqu'à s'inscrire quelques années plus tard dans le contexte plus didactique et contrôlé de la revue *Les Cahiers de l'Orient* [Laffitte, p.77].

On peut douter, toutefois, à en croire le recensement de 1965, que la population chrétienne iraquienne se soit accrue d'un facteur 5 en vingt-cinq ans. Une telle évolution dépasse les estimations les plus optimistes du patriarcat chaldéen, malgré son intérêt à faire valoir le poids démographique de la communauté chrétienne sur l'échiquier politique iraquien. En outre, remarquons que Joseph Yacoub modérait son enchère à 700 000 dans un ouvrage de référence publié quatre ans auparavant [Yacoub, 1987].

Ce cas exemplaire appelle deux remarques importantes.

1. On a là, d'une part, une illustration convaincante d'un mode circulaire de transmission des données dans un contexte de pénurie d'information. Émises par la diaspora, à défaut d'autres sources jugées probantes, ces données sont à la fois exploitées et validées par le discours savant, qui leur confère une crédibilité scientifique. Pays extrêmement fermé, l'Iraq se prête tout particulièrement à ce schéma de circulation, portant sur le devant de la scène médiatique toutes sortes d'informations et de problématiques nées d'un effet d'imposition.

¹ Cf. *al-Dalîl al-'Irâqî*, 1936. Complétant et confirmant ces données, Robert Benton Bretts signale une population chrétienne de 110 000 au moment de l'accession de l'Iraq à l'indépendance, en 1932.

² Les données recueillies en 1997 n'ont pas encore, à ma connaissance, été divulguées.

³ C'est là, d'ailleurs, une des principales critiques émises à l'encontre du régime par le Parti Démocratique Assyrien. Celui-ci énonçait en 1998 dans un communiqué de presse : « Assyrians are not allowed to register in the census as being Assyrian. » Cette affirmation figurait au troisième rang dans la liste des sujets de plainte formulés par le mouvement.

2. D'autre part, on touche à travers cet exemple à l'un des enjeux symboliques dont les chrétiens d'Iraq font l'objet. Ils matérialisent, pour leurs coreligionnaires *hors d'Iraq*, le lien à la mère patrie, une « Babylone chrétienne » [Yacoub, 1996] envers et malgré tout¹. On constate en effet une tendance de la diaspora à vivre la dimension originelle de son identité par procuration, se considérant porteuse des aspirations de ceux qui sont restés au pays². Or j'ai pu amplement constater les divergences de préoccupations et revendications existantes entre ce que j'appellerai « autochtones » et exilés.

Quoi qu'il en soit, la littérature la plus « autorisée », en termes de crédit et crédibilité scientifiques, situe le nombre de chrétiens en Iraq dans la seconde moitié des années 1980 entre 600 000 et 700 000³. Sachant que les chiffres nous informent généralement davantage sur leurs conditions de production que sur la réalité qu'ils entendent refléter, je dirai que cette homogénéité traduit surtout – je me permets d'insister sur ce point – une tendance inéluctable à puiser aux mêmes sources (autorités ecclésiales, nonciature apostolique, « personnages-référents » au sein de la communauté et... littérature ambiante). Or il est probable que ces sources s'informent à leur tour des conclusions de ces auteurs les plus « autorisés ». On est conduit là encore à prendre ses distances et ses précautions à l'égard d'un effet de saturation des données qui n'est en rien un gage de leur fiabilité⁴.

c. Quelques données vernaculaires

Conscient de ces problèmes, je me suis efforcé de coller de plus près « au terrain », afin de proposer tout de même une alternative qui soit digne de quelque intérêt.

¹ Habib Ishow envisage quant à lui une proportion en Iraq de « 10-15% » de chrétiens.

² Un bon exemple de cette « procuration » est donné par la revendication du « Assyrian Democratic Movement » d'un droit des « nestoriens » à se distinguer dans le récent recensement en tant qu'« Assyriens », ce qui est assez loin, en fait, des préoccupations fondamentales des concernés.

³ Je fais ici allusion aux excellents ouvrages de Valognes et Le Coz, aux dépêches de l'Ambassade ainsi qu'aux publications d'universitaires chrétiens iraqiens. En l'absence de données véritablement actuelles, les chiffres avancés ces dernières années sont en fait adaptés de ceux émis dans les années 1980. Les deux extrêmes sont tirés de Valognes [p.735] et Le Coz [p.396]. Habbi propose 650 000 [1998, p.5]. Un autre prêtre iraqien, père Youssef Tomas Mirkis, suggère 750 000 [p.12]. La nonciature apostolique émet une estimation comparable. Révisant ces estimations à la baisse, Chabry note de son côté en 1984 une communauté chrétienne de 550 000 membres [p.273].

⁴ J'illustrerai par un exemple le degré d'imprécision de ces données. En 1985 et 1986, deux excellentes notes du même agent de l'Ambassade de France évaluaient successivement la population chrétienne à 700 000 et 590 000 ouailles (respectivement 5% et 4% de la population totale). Or, compte tenu de l'interdiction de quitter le territoire en vigueur durant la guerre contre l'Iran, il est peut probable que la population chrétienne aie chuté de la sorte, même s'il y eut sans doute aussi des morts sur le front.

Le tableau ci-contre, portant spécifiquement sur les Chaldéens, rassemble deux séries de chiffres recueillis auprès des autorités chaldéennes en 1986 et 1998 (par la revue iraquienne *La Pensée Chrétienne*² et par la Section des Intérêts Français en Iraq, respectivement). L'unité de base des recensements ecclésiastiques étant la « famille », il aurait été utile de savoir par qui et par quel biais les chiffres initiaux ont été extrapolés³. En conséquence, on ne peut guère se fier qu'aux seuls *ordres de grandeurs*. Il est avéré, notamment, que la présence chrétienne à Basrah a chuté durant cette période. Un père réduit ainsi à 400 familles les chrétiens y résidant désormais [C8].

Diocèse	1986	1998
Mossoul	18536	20869
Al-Oosh	13000	15000
Amadivah	2618	2000
Aora	100	192
Arbil	11816	16103
Basrah	4000	4500
Kirkouk	5000	5176
Soulevmanive	non fourni	500
Zakho	4000	6000
<i>Total province</i>	<i>59070</i>	<i>70340</i>
Bagdad	270000	150500
<i>Total Iraq</i>	<i>329070</i> ¹	<i>220840</i>

Ce tableau n'en est pas, pour autant, peu porteur de sens. Il signale en effet un tassement spectaculaire de la population chaldéenne bagdadie, *aux dires même de la hiérarchie*. Car, si l'Église est naturellement portée à grossir les rangs de ses ouailles, l'addition des informations qu'elle nous livre définit de ce fait une « borne supérieure » extrêmement probable.

Sans trop présager de la validité irréfutable de cette hypothèse, un recoupement permet cependant de l'étayer. Par un autre décompte, réalisé paroisse par paroisse au moyen de l'« Annuaire Catholique d'Iraq » publié en 1999 par la nonciature apostolique, on dénombre dans la capitale 30 960 « familles » chaldéennes. Rapporté au total précédent de 150 000, ce chiffre indique une cellule familiale de 5 membres en moyenne, modèle vraisemblable comme nous aurons l'occasion d'en juger plus bas.

Or, reçu au Quai d'Orsay en décembre 1998, Mgr Raphaël 1^{er} Bidawid argumentait que la « communauté chrétienne d'Iraq comportait près d'un million de fidèles, dont 80% [...] de rite chaldéen ». Plus de la moitié de ceux-ci vivant à Bagdad, toujours selon le discours ecclésial officiel, la ville en accueillerait 400 000 au moins. Le plafond des 150 000 est impitoyablement crevé.

Cet écart est significatif lui aussi des enjeux symboliques dont le nombre des chrétiens de Bagdad fait l'objet. Quels que soient les destinataires du discours du Patriarcat (l'« Occident », le régime ou la communauté elle-même), il importe de rappeler à tous la présence durable des chrétiens sur la scène politique iraquienne. Cet argumentaire revêt d'ailleurs d'autant plus d'importance que, selon toute vraisemblance, le poids démographique des chrétiens dans la population iraquienne ne cesse de s'alléger. Leur part

¹ Étayant quelque peu cet ordre de grandeur, Harry Norris et David Taylor signalent 316 000 chaldéens résidant en Iraq à cette même époque [Norris, p.29].

² La première série de chiffres est tirée de la livraison d'octobre 1986 de la revue chrétienne iraquienne *al-Fikr al-Masihi (La Pensée Chrétienne)*.

³ Pour information, je suis tout de même porté à croire qu'un taux de fécondité de 4 à 5 enfants par femme (correspondant aux revendications habituelles du clergé) ait été utilisé dans ce calcul.

dans la société iraquienne tend à décroître [Habbi, 1998, p.8], depuis une vingtaine ou une trentaine d'années même si, une fois encore, on ne peut dans ce domaine que *supposer raisonnablement*.

En outre, pour peu qu'un repli notable (en pourcentages voire en termes absolus) soit constaté, on aurait tort de l'imputer au seul mouvement diasporique. A ce facteur s'ajouterait l'interdiction faite aux chrétiens de se livrer au prosélytisme, ainsi qu'une chute du nombre d'enfants par famille chrétienne éventuellement plus importante que chez les musulmans.

d. Les grandes étapes de l'émigration chaldéenne

Ces limites connues changeons une dernière fois d'éclairage. Du point de vue historique, la communauté chaldéenne se distingue en effet par un courant migratoire faible au regard des autres chrétientés de la région. C'est ce que remarque Robert Brenton Betts dans le courant des années 1970 :

Unlike the Christians of the Arab Levant, those in Iraq have not demonstrated a tendency to emigrate beyond their national frontiers in large numbers, an exception being found in the politically-insecure Nestorian community. And though a higher percentage of Christians left than did Muslims, the actual numbers were small. [Betts, p.107]

Dès les années 1920, l'apparition à Détroit d'un quartier dit « New Tel Kayf » du nom d'un village chaldéen atteste d'une propension tout de même précoce au départ. Cela dit, les Chaldéens ont conservé au cours du siècle des assises solides au sein de la société iraquienne, creusant d'ailleurs l'écart démographique avec la

Sources	Assyriens	Chaldéens
D. Rance	60%	15-20%
J.-P. Valognes	54,6%	19,8%
P.-O. Chrétien	52%	19-23%

communauté nestorienne, beaucoup plus affectée par l'émigration. Le tableau ci-contre¹, représentant la part des expatriés rapportée aux populations autochtones, rend compte de cette dissymétrie.

D'une intensité relativement faible dans la première moitié du siècle, l'exode s'accéléra brutalement au cours des années 1950. Distinguons trois raisons. Tout d'abord, la rébellion kurde connut alors une soudaine poussée de fièvre, plaçant les chrétiens des montagnes dans une situation délicate². Ensuite, des éléments chrétiens se compromirent gravement, en mai 1959, dans la répression d'opposants (panislamistes et nasséristes) au régime de Kassem. Ces événements localisés valurent aux chrétiens le ressentiment de nombreux musulmans. En 1963, un changement de pouvoir laissa d'ailleurs le champ libre

¹ Ces pourcentages sont tirés du numéro spécial de *Proche-Orient Chrétien*, tome 47, fasc. 1-3, 1997. Les chiffres présentés ici comme propres à la rédaction sont inspirés de l'ouvrage de Courbage et Fargues ainsi que d'estimations ecclésiales locales.

² A partir du mois d'août 1961, les conflits entre le gouvernement et les nationalistes kurdes s'intensifièrent : les villes de la plaine, largement à l'écart jusque là du théâtre de la guerre, eurent davantage à souffrir de l'instabilité politique. Celle-ci atteignit le stade de la « terreur » proprement dite lors du coup d'État ba'athiste de 1963 et ses vagues subséquentes d'arrestations.

à des représailles sanglantes. Enfin, j'ajouterais à cette dégradation du climat intercommunautaire les effets conjugués dans les villes des vagues de nationalisations, l'industrie apparaissant jusqu'alors comme l'espace privilégié d'expression d'une émancipation sociale des chrétiens. Signe d'un changement, les premiers Chaldéens s'installèrent en Australie en 1963 [Yacoub, 1987].

La guerre contre l'Iran suspendit ce mouvement migratoire dès 1980. Mais elle en accrut sans doute, simultanément, les potentialités : en 1985, un agent de l'Ambassade de France constatait ainsi avec pessimisme que « tout chrétien en Irak est candidat potentiel à l'émigration ». L'ouverture des frontières, décrétée en mai 1991, ne fut peut-être que le signal de départ pour des familles qui le projetaient depuis déjà longtemps.

Abstraction faite de ces postulants de longue date, la seconde guerre du Golfe marquait en outre, à quatre égards au moins, un véritable tournant. En premier lieu, la répression de l'Intifada kurde, au printemps 1991, conduisit les chrétiens des montagnes à l'exil en Turquie ; parmi ces réfugiés, beaucoup, semble-t-il, ne sont jamais rentrés [Valognes]. En second lieu, les insurgés chi'ites, de leur côté, prirent directement à parti les chrétiens, ravivant par là même le spectre d'une radicalisation « fanatique » de la société musulmane. En troisième lieu, la guerre ponctuait la fin d'une ère d'espérance : « vingt-cinq ans de bassesse, lequel avait promis aux populations la modernité et la puissance, se soldaient finalement par une humiliante défaite et l'anéantissement de tout le potentiel militaire et industriel dont la constitution avait demandé tant d'effort » [Valognes, p.759]. Enfin, le contexte général établi par l'embargo posa l'exil non plus comme un choix mais comme une nécessité vitale. Une restructuration profonde de la communauté est à l'œuvre, justifiant l'examen des répercussions sociales des sanctions.

2. Examen et diagnostic d'un « stress démographique »

Écartons d'emblée tout discours officiel. Mgr Bidawid informait récemment le Quai d'Orsay d'un exode concernant annuellement « moins de 1% » de ses fidèles, jugeant qu'il était généralement très « surévalué ». L'ensemble de mes interlocuteurs, en revanche, n'ont eu de cesse de souligner la gravité d'un problème en tête de leurs préoccupations. Nombreux sont ceux qui affirment ne connaître « personne » qui ne souhaite tenter sa chance à l'étranger. Que faire quand les fidèles « n'ont qu'une idée en tête, c'est d'émigrer » [P5] ?

a. Un exode inexorable

Le caractère « inexorable » de l'émigration transparaît bien dans des remarques de ce type : « si les chrétiens en avaient les moyens, l'Iraq en serait vide » [P8].

i. L'éclatement des familles

Les prêtres accordent une attention soucieuse à l'érosion démographique de leur communauté, la mesurant chacun à sa manière, dont je donnerai deux exemples parlants.

Ainsi, dans le quartier pauvre de *Batawin*, rassemblant environ 4 000 fidèles, 1 500 certificats de baptême ont été délivrés par le prêtre ces deux dernières années. Sachant que ce document est jugé soit utile, soit précieux, par les candidats au départ, on perçoit qu'un tiers des ouailles ont, durant cette période, formulé très concrètement leur projet d'émigration [C8] (précisons qu'en temps normal, ces demandes, à des fins purement administratives, sont relativement rares).

Rue de Palestine, on déplore l'exil, depuis 1997 également, de 25 familles au grand complet [C5]. Bien qu'elles ne représentent que 4% des 600 familles recensées dans cette paroisse, il n'est pas tenu compte des départs isolés, plus difficiles à quantifier. Dans de nombreux cas, pourtant, la « famille » restée au pays ne se réduit plus qu'à « *deux vieillards* » [P5]. Cette situation, loin d'être marginale, a au contraire conduit l'organisation Caritas à mettre en œuvre un programme de relogement de ces personnes âgées.

La première conséquence de l'émigration est un démantèlement des familles, une atomisation d'un tissu social traditionnellement très serré. Il n'est pas rare de rencontrer des individus presque isolés, « buttes témoins » de cette érosion irrésistible.

« B. », ancien ba'thiste convaincu, est originaire de Tel Kayf. Il a quitté le Parti, comme nombre de ses coreligionnaires, à la fin des années 1970. Baissant d'un ton, malgré les conditions très intimes de l'entretien, il impute à la politique (ou plus exactement à la *personnalité*) de Saddam Hussein la ruine du pays. Il fait donc partie de ces désillusionnés paradoxalement fidèles, refusant de s'expatrier. Pourtant, de sa famille élargie de 40 membres, 35 résident désormais à l'étranger, disséminés aux États-Unis, en Europe et en Australie. Animé d'une forme de loyauté lucide, d'une « résignation » sans « renonciation », ses bonnes volontés se sont reportées de l'État vers l'Église¹.

Né dans le même village, le Père « T. » est le dernier autochtone de sa famille américanisée. Ses proches ont fait leurs bagages dans les années 1970, pour rejoindre à Détroit la génération partie en bloc dès les années 1920. Hostile au régime, ils se disent plus volontiers « Chaldéens » qu'« Iraquiens », se référant plutôt à une terre promise fantasmatique, la « Mésopotamie ». Le sort de l'Iraq, finalement, les indiffère, et ils ne se révoltent pas contre les bombardements incessants. La dispersion physique se double dès lors d'un clivage culturel profond. L'émigration s'accompagne d'une acculturation définitive, se traduisant par la négation des solidarités, du système de valeurs, sur lesquels reposait l'insertion des chrétiens au sein de la société iraquienne. Pour dire les choses succinctement, l'éclatement des familles expose les chrétiens « autochtones » à un discours, des représentations, qui en un sens les « désociabilise ». D'une manière générale, la force des liens communautaires entraîne la communauté dans le sillage des migrants.

¹ Soit dit en passant, même s'il apparaît plus délicat, plus suspect, de s'arracher au Parti aujourd'hui, un tel glissement peut se produire de manière moins visible d'un engagement émotionnel franc au service du Parti vers une certaine distanciation s'exprimant de diverses manières : utilisation cynique de son statut à des fins de prestige, d'influence, voire de « terreur », etc., croyance en une idéologie ba'thiste pervertie par la pratique du régime, foi en la personnalité de Saddam Hussein et rejet sur son entourage de la responsabilité des dérives du Parti...

ii. Le désir d'Occident

On ne doutera pas que la situation économique constitue le facteur explicatif le plus évident du phénomène migratoire. Quitter l'Iraq peut n'être qu'une question de survie et s'opposer aux départs s'apparente alors à un crime : « *we cannot stop them [...] they can't survive : they have to emigrate* » [C8]. Cela dit, cette seule lecture économique ne permet pas de comprendre le sens complexe de l'émigration, dans un contexte privant la population de ses moyens « psychologiques » de subsistance.

Voyons cet ingénieur, ancien intermédiaire d'un grand groupe occidental, tenu par les circonstances d'être chauffeur de taxi. Pratiquant cette activité quelque peu dégradante, il a conscience d'avoir oublié, peu à peu, les connaissances indispensables à l'exercice de son « vrai métier », perdu à jamais même si l'embargo devait être levé. Lui qui se targuait de son excellent anglais, signe distinctif dans cette société « progressiste » à l'irakienne, il peine désormais à s'exprimer. Son épouse, de son côté, tirait grande fierté avant-guerre de la possession d'un petit supermarché, emblème tant de sa réussite sociale que de son émancipation. L'entreprise vendue, elle tire de ménages chez un diplomate étranger des revenus supérieurs à ceux de son mari, ce qui n'est pas sans humilier celui-ci. Bien que chacun souffre d'une semblable déchéance, le couple a préféré s'éloigner, par pudeur, de son ancien réseau de sociabilité. Que leurs enfants, étudiants à la faculté, vivent une vie pour rien contribue à les mortifier.

Ce tableau peut sembler pathétique. Il est, au contraire, édulcoré. L'alcoolisme, la prostitution sont devenus choses courantes, y compris à l'Université. A en croire une rumeur insistante, des femmes de « l'ancienne bourgeoisie » font commerce de leur corps, en accord avec leurs maris, pour arrondir les pénibles fins de mois. Dans les milieux les plus occidentalisés, la contradiction quotidienne entre les valeurs défendues par la communauté et les comportements réels induit des pratiques que l'on pourrait dire « schizophrènes ».

En quelques mots, l'embargo, en multipliant les situations vécues comme avilissantes, en faisant apparaître un besoin impérieux de cohérence et de dignité retrouvée, confère à l'émigration la forme d'une issue honorable. Aussi est-elle, plus encore que l'incarnation d'une réussite sociale, un devoir d'amour-propre. Dès lors, elle s'accompagne souvent du désir de « refaire sa vie » : le plus fréquemment, les migrants vendent tous leurs biens, même lorsque qu'un déménagement, ne serait-ce que sommaire, leur serait envisageable [P1]. Ils s'empressent ensuite d'oublier l'arabe, à l'exception notable des quelques fidèles au Ba'th réfugiés au États-Unis et qui y cultivent leur arabité [C3]. Ceux qui ne parlent pas *soureth* sont parfois « mis à l'écart » [P1] par la diaspora, comme s'ils étaient des renégats.

Chez les jeunes, qui n'ont pourtant connu que la guerre et les sanctions, le rêve moderniste demeure très vivant. Il se manifeste ostensiblement dans leurs tenues vestimentaires. Plus significatif, leur attirance pour l'Occident se traduit très concrètement dans leurs orientations universitaires. Leurs préférences se sont détournées de la médecine, discipline « noble » par excellence, au profit de l'informatique, passée en tête de la hiérarchie des filières de premier choix. Les étudiants optent ainsi pour des formations

leurs garantissant les meilleures chances de réussite à l'étranger, l'informatique n'offrant guère en Iraq de perspectives d'emploi. Il semblerait d'ailleurs que leurs parents même les y encouragent. On a là l'exemple d'une socialisation intégrant le principe du départ comme substitut à un mécanisme d'ascension sociale totalement défaillant.

Ce « désir d'Occident » n'est pas l'apanage des chrétiens. Cependant, sa force d'attraction s'exerce sur eux avec d'autant plus de vigueur que la communauté est travaillée par « l'illusion d'émigrer vers un monde chrétien » [P5] qui leur réserverait le meilleur accueil : non seulement y espèrent-ils s'arracher à la condition inférieure qui est la leur dans l'univers musulman, mais ils sont en outre convaincus de pouvoir y laisser s'épanouir leur foi. Les expatriés qui, pour un ensemble de raisons, se représentent auprès des autochtones sous leur meilleur jour, les encouragent d'ailleurs dans cette voie. Disposant souvent d'un réseau solidaire et solidement implanté, leurs chances leur semblent ainsi très bonnes de s'établir à l'étranger. Commentant cette image quelque peu naïve de l'immigration, un agent de Caritas signalait : « *I met many, many, many Christians abroad : they regret* » [L15].

iii. Une Église impuissante

Impuissante, l'Église l'est avant tout face à la catastrophe humanitaire dans laquelle l'Iraq est plongée. Les systèmes éducatifs, sanitaires et médicaux sont tous à la dérive, la paupérisation est à peu près générale. L'État, traditionnellement « pourvoyeur », s'est progressivement dégagé de cette société sinistrée, employant ses ressources à la défense de ses intérêts les plus vitaux. L'Église, en accomplissant une œuvre sociale considérable, s'efforce de combler les vides que ce retrait a laissés. Pour méritoire qu'elle soit, cette entreprise reste, comme nous allons le voir, ambiguë.

J'ai cité, plus haut, la détresse psychologique à laquelle peut conduire la situation absurde des sanctions. Or, dans une perspective religieuse, la perte de dignité collective est vécue comme la conséquence d'un manque de piété, dont la sanction divine est l'abandon. La venue programmée, puis annulée, du Pape en Iraq fut ainsi vécue sur le mode du miracle et du pardon. Naturellement, ce thème biblique de la déchéance imprègne tout autant la spiritualité musulmane, mais la position des chrétiens est particulièrement cruelle, dans la mesure où l'embargo est imposé, aux dires de la propagande anglo-saxonne et aux yeux des musulmans, au nom de leurs valeurs et de leur religion. De plus en plus, les musulmans les conçoivent comme des étrangers et des traîtres, des « collaborateurs » de l'Occident. Il faut voir dans cette tension un motif bien réel, s'il est spirituel et intangible, d'émigration.

Outre l'expatriation, l'impératif de dignité s'exprime également par un repli autour des valeurs communautaires et un retour à la tradition. Parmi mes rencontres, les laïcs engagés au service des leurs et tirant fierté de cet « apostolat » ont justifié leur démarche par une volonté d'approfondir leur foi. En effet, « *beaucoup de gens, malgré la tentation économique, restent ici par conviction religieuse* » [E3]. D'autres réactions plus superficielles s'incarnent dans la rénovation d'un folklore ou un particularisme, qui n'est pas sans évoquer le « narcissisme des petites différences » que Freud nous décrit. Toujours est-il qu'à cet « impératif de dignité » susmentionné répond un « impératif de

réévangélisation », que le clergé, souvent détourné de son ministère spirituel par ses activités humanitaires, ne semble pas en mesure d'assumer¹.

Pourtant, ce n'est qu'en sondant son identité profonde, c'est à dire simultanément chrétienne et « islamique », qu'il est possible de résister à l'appel des siens à l'étranger.

b. L'appel à l'exil

Animé d'une logique propre, l'exode s'« autoentretient », par un effet de « normalisation », au sens de « banalisation », d'une part (chacun connaît une foule d'expatriés), mais aussi de production d'une norme, d'un standard, de l'autre (l'expatriation est valorisée ; elle s'impose non seulement comme une solution *évidente*, mais comme *la meilleure* solution).

S'y conjugue la puissante force centrifuge exercée de l'extérieur par la diaspora. Celle-ci offre une aide et des encouragements très concrets à l'exil ; les dons dont elle irrigue la communauté autochtone se font d'ailleurs les meilleurs agents publicitaires de l'immigration. De la même façon, les quelques fortunes subsistantes ou émergentes en Iraq, s'arrondissant nécessairement des dividendes de revenus en devises, vantent les qualités du dollar face à un dinar affaibli, symbolisant (on sait l'importance que les peuples accordent à la « force » de leur monnaie) l'impotence économique et l'humiliation du pays².

Ce flux de capitaux, dont la valeur est démultipliée par le truchement des taux de changes, évite soigneusement le canal de l'Église. « *We are not supported by the Christians abroad [...] the expatriates help their own relations, that's all* » [C8]. Les nouveaux riches eux-mêmes ne se montrent pas solidaires, préférant ériger des temples, d'une certaine manière à la gloire du dollar et d'un succès que seul permet le commerce avec l'étranger. A Dora, le propriétaire de 10 voitures d'un luxe insolent a apposé son nom en grand sur l'église imposante qu'il s'est faite bâtir...

L'argent n'est pas le seul problème, même si « *pas mal de gens vivent de l'aide que leur apportent de l'étranger les parents ou amis, chrétiens ou musulmans* » [C6], contribuant à leur émancipation à l'égard d'une autorité ecclésiale. Plus grave, la diaspora draine non seulement les ouailles mais induit une « *fuite des cerveaux ecclésiastiques* » [P7] : lorsqu'ils ne sont pas tout bonnement « *récupérés par la diaspora* » [P7], ils prennent goût à voyager. Selon un père latin, la plupart des pasteurs seraient démissionnaires, « *ne s'intéressant plus à ce qui se passe ici* » [P5]. S'évertuant à quitter l'Iraq chaque année, certains préparent ainsi leur avenir au détriment de la communauté. Ce comportement éveille toute sorte de convoitises, une émulation négative ; on parle d'un « *cancer* » [P5], d'une « *maladie contagieuse* » [C5]. Quant aux fidèles, ils croient « *que les prêtres voyagent pour s'amuser* » [C9], ce qui ne saurait les inspirer à rester.

¹ Cet aspect est développé dans la troisième partie.

² Faisant preuve d'une sorte de blessure d'amour-propre, les Iraquiens aiment à rappeler que le dinar iraquien valait plus de 3,5 dollars à sa belle époque.

C'est la meilleure illustration, me semble-t-il, de cette « force centrifuge » de la diaspora. Celle-ci entre en un sens en concurrence avec l'Église, en exerçant sur les chrétiens autochtones une emprise alternative. Aussi leurs rapports sont-ils parfois « *absolument conflictuels* » [P7], plutôt que de coopération. Or le clergé, en déployant son énergie sur un terrain, matériel, sur lequel il ne peut guère lutter, manque actuellement d'arguments susceptibles de contrer « l'appel à l'exil » et de réenraciner efficacement la communauté chaldéenne. Entre autres manifestations, l'érosion démographique se traduit par cette opposition affaiblissant la structure d'encadrement de la communauté.

c. Le « sexe faible » exposé

Mais pour conclure ce diagnostic d'un « stress démographique », je développerai ce qui en symbolise, à mon sens, le paroxysme. A me rendre, au moins une fois par semaine, à la messe dans différents quartiers (en tout une vingtaine d'églises), j'ai été frappé par la surreprésentation systématique et spectaculaire des femmes dans les assemblées. Or le manque volontaire d'assiduité, assimilé à une impiété, est socialement sanctionné dans ce milieu ; il ne saurait de toute manière expliquer des proportions variant de quatre femmes pour un homme jusqu'au double dans le pire des cas. L'identité de ce rapport dans les différentes classes d'âges indique, tout en tenant compte de la génération tombée contre l'Iran, une forte propension des jeunes hommes au départ.

En leur absence, les « catherinettes » se multiplient. Alors qu'avant-guerre, le mariage sous-entendait l'ultimatum des 25 ans, on évoque désormais, avec « horreur » d'ailleurs, des « vieilles filles » de 35 ans. Ce phénomène touche tout autant les musulmanes : dans l'équipe des quatorze traductrices de français du ministère de la Culture et de l'Information, toutes en âge d'avoir un mari, on ne compte qu'une épouse. Les plus émancipées jugent qu'elles gagneraient à porter le voile, illustrant un motif majeur mais méconnu d'un retour vers la religion. Les rares époux disponibles ne disposent pas toujours, en outre, de moyens financiers suffisants pour fonder un foyer : « *even marriage, they can't support the cost of marriage* » [C8]. Les attentes moindres des filles des montagnes, ainsi qu'une revitalisation d'une conception très traditionnelle du couple, encourageraient d'ailleurs les citadins à se tourner dans leur quête vers les milieux ruraux [C6]. A cette tendance rétrograde répond, à l'autre extrême, une libéralisation morbide des mœurs, chez les jeunes, allant jusqu'à la prostitution. Les jeunes « *ont perdu le sens de la vie* » ; quelle importance accorderaient-ils, alors, « *à donner leur corps ?* » [C6] Une autre solution, enfin, reste l'émigration.

Quelles que soient les proportions respectives de ces options possibles, la situation porte une grave atteinte à une des institutions essentielles de la vie collective et religieuse, le mariage, compris comme *fonction communautaire vitale* et comme *sacrement*. Nombre de femmes sont en effet réduites à rejoindre une congrégation féminine (dont les effectifs gonflent actuellement) ou à rester célibataires, c'est à dire à ne pas se réaliser en tant que mères, garantes de la continuité de la communauté, quand elles ne se résolvent pas à choisir un musulman. Attirés par l'émancipation relative des chaldéennes, de jeunes loups viennent en effet rôder autour des églises : « *ils veulent voler nos filles* » disent certains

[C13] et diverses rixes ont eu lieu. Paradigme de cette agression « érotique » (qui s'apparente à un viol des frontières fondamentales de la communauté), cinq musulmans ont tenté récemment de pénétrer dans une église de Dora, à l'heure de la messe, torsos nus. Ce qui, pour un occidental, ne peut paraître qu'une anecdote s'est terminée sans dommage heureusement mais à coups de couteau... Je rappellerai, afin qu'on en mesure l'enjeu, qu'en convolant avec un musulman, une chrétienne ne fait pas qu'humilier sa famille, elle s'expose à condamner ses sœurs au célibat : leur mari potentiel refuserait ne serait-ce que la perspective de neveux musulmans [S].

Au sein même de la communauté, la prédominance des femmes induit une reconfiguration profonde des rapports sociaux. Outre qu'elles soient plus nombreuses, elles déploient une puissance économique nouvelle et prennent souvent en charge (comme souvent dans des situations semblables) la gestion des ressources et le maintien de la structure familiale [C6]. Elles concurrencent ainsi les hommes dans leurs fonctions habituelles, provoquant toutes sortes de tensions. Il se produit « *beaucoup plus de divorces qu'avant l'embargo* », souvent pour des motifs (directement ou indirectement) matériels, parfois parce qu'un conjoint s'expatrie soudainement, sans en aviser l'autre [C5]¹. « *Il y a pas mal de problème entre les époux, surtout les jeunes couples* », pour des questions d'argent même lorsqu'ils « *semblent se disputer pour tout autre chose* » [C6]. On retrouve ici la problématique de la dignité. Mais les femmes s'imposent aussi comme des interlocuteurs désormais incontournables, que l'Église ne pourra plus se permettre d'ignorer.

La situation du « sexe faible » est exemplaire de la tension démographique dont souffrent les Chaldéens. Ce terme générique désigne en fait un faisceau de « tensions » : tension psychologique, tension familiale, tension au cœur de l'Église sommée de se réformer, tension interconfessionnelle surtout, car sans doute la plus palpable. La question du mariage est ainsi le « *problème central* » [L3] dont découle toute une série d'enjeux « *périphériques* ». Tous sont liés à la charria, qui, imprégnant le droit civil, continue de codifier les différences entre musulmans et chrétiens. Alors que ces derniers appellent à des rapports « *réiproques et libres* » [L], ils ont au contraire conscience de vivre une perpétuelle et dégradante *injustice*. Un homme chrétien ne pourra épouser une musulmane qu'à condition d'apostasier ; un musulman se voit interdit de léguer par succession ses biens à un chrétien. Or cette discrimination est autant porteuse de préjudices que de préjugés : « *le problème ne vient pas du gouvernement, mais de la société* » [L], imprégnée d'un héritage islamique qui s'exprime avec une nouvelle vigueur aujourd'hui. A l'ancienne école communautaire de Bab ash-Shargi, on accuse par exemple la Directrice musulmane de pratiquer une politique de sélection défavorable aux candidats chrétiens, dont elle rejette même les meilleurs dossiers [X]. Longtemps majoritaires dans cet établissement, les chrétiens ne représentent plus désormais que 30% des effectifs et il faut craindre que, prochainement, les cours de catéchèse (dispensés au dessus du seuil des 25%) ne puissent plus être assurés. Autre signe de tension, l'ambiance entre élèves s'est également dégradée, sous l'effet de revendications identitaires jusque là « euphémisées ».

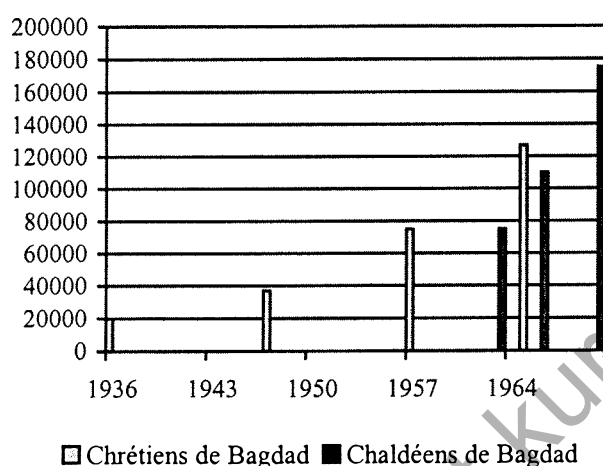
¹ Peut-on trouver meilleur exemple de défection honteuse ?

La diaspora, au delà d'un simple exode, induit donc une déstructuration sociale et de profonds bouleversements identitaires au sein de la communauté. J'élargirai maintenant ce tableau en faisant apparaître la dimension politique du phénomène migratoire, avant de le saisir dans une perspective, plus étendue, d'acculturation.

II. Bagdad chrétienne, étape d'un glissement du Nord vers l'étranger

1. Bagdad, centre de gravité de la communauté chaldéenne

Tableau démographique de la population chrétienne de Bagdad



Robert Brenton Betts note qu'en 1932 70% des chrétiens irakiens étaient encore concentrés dans leur zone d'occupation traditionnelle (les plaines et la partie montagneuse au Nord du pays) ; seuls 24% d'entre eux résidaient alors à Bagdad [Betts, p.104]. David Barrett complète et confirme ce tableau en indiquant qu'en 1939 70% des chrétiens vivaient dans 192 villes et villages de « la moitié Nord de l'Iraq », l'essentiel des 30% restant se situant dans la capitale [Barrett, p.392]. L'Annuaire Officiel de 1936 localise 20 000 Chaldéens à

Bagdad, la communauté comptant à ce moment 88 000 âmes.

Cette répartition connaît ensuite une inversion brutale. Toujours selon Robert Brenton Betts, la part des chrétiens demeurant sur leurs fiefs historiques tombe à 57% en 1947 et 47% dix ans plus tard. En 1968, ils n'y seraient plus que 40% [Barrett, p.392]. A Bagdad, l'évolution est inverse : la population chrétienne s'y monte à 37 000 en 1947 [Valognes], atteignant 75 000 lors du recensement de 1957, puis 127 000 en 1965, date de la dernière prise en compte du facteur confessionnel dans les statistiques officielles. Quant aux Chaldéens présents dans la capitale, l'*Annuario Pontificio* les estime à 75 000, 110 000 et 175 000 en 1963, 1966 et 1970 respectivement.

Ainsi, depuis la fin des années 1950, il est accepté que Bagdad rassemble plus de la moitié, voire « les deux tiers » [Mirkis, p.12], de la communauté chrétienne irakienne. L'organisation Caritas conçoit quant à elle que la ville compte aujourd'hui « 80% » des membres de celle-ci [L15].

Toutefois, je remarquerai surtout qu'en 1968, c'est à dire au moment de l'accession au pouvoir du Parti Ba' th, les chrétiens forment une fraction notable de la population

bagdadie. Leur part passe en effet de 7% en 1947 [Batatu, 1974, p.1190] à près de 10% à la fin des années 1950 : le recensement de 1957 signale en effet 793 000 habitants à Bagdad [Batatu, 1984]. Ce fort pourcentage se maintiendra vraisemblablement quelques temps, comme le suggère Norris, estimant qu'en 1979 un habitant de la capitale sur dix est chrétien.

On peut avancer différents types d'explications à ce glissement. L'insécurité régnant dans les montagnes et les fréquentes exactions des Kurdes à l'encontre des chrétiens ont, pour leur part, indéniablement contribué à la migration des campagnes vers les villes, aggravant l'exode rural massif imputable aux réformes agraires. Aux yeux des villageois, Bagdad pouvait représenter, en comparaison avec les Provinces, des perspectives d'emploi et des conditions de travail des plus rassurantes : il y existait alors certains secteurs en pleine expansion mais délaissés par la main d'œuvre musulmane, dont l'hôtellerie fournit le meilleur exemple¹. Pour les milieux les plus élevés, en outre, l'offre éducative au niveau universitaire, largement concentrée dans la capitale et ce jusqu'à une époque tardive, a pu renforcer le pouvoir d'attraction du style de vie bagdadi, permettant entre autres avantages de bénéficier d'un « anonymat confessionnel » relatif au sein d'une société en partie laïcisée. A Bagdad, dans les années 1950, il était courant que les femmes marchent au bras de leurs époux [S]. Mossoul garde aujourd'hui encore sa réputation de ville « conservatrice ».

Sensible dès les années 1930 [Betts], l'exode vers la grande ville s'est amplifié à partir de la fin des années 1950. Les événements de 1959 se répercutèrent à Mossoul par une chute brutale de la population chrétienne, qui tombait de 34 000 à 14 560 entre 1960 et 1963 [Betts, p.107]. L'instabilité du climat politique durant cette période, une poussée de fièvre de la question kurde, encouragèrent les chrétiens à rechercher « l'abri » procuré par la capitale ; le graphique ci-dessus montre bien l'accélération de la concentration des chrétiens en son sein.

J'en illustrerai ici, regroupées en cinq thématiques, les conséquences.

a. L'émergence d'une élite éduquée hors d'une communauté agraire

Jean-Pierre Valognes décrit en effet la communauté chaldéenne en 1933 comme « un milieu de petits paysans travaillant sur les terres de grands propriétaires musulmans ». Dès 1947, la condition générale des chrétiens semble s'être passablement redressée :

Here, as in other countries, the Christians are more fully an urban community than the Moslems, and show a peculiar aptitude for commerce, crafts and the professions [...]. In Iraq as elsewhere, the proportion of educated Christians is higher than that of educated Moslems, and they are further advanced on the road to Westernization, thanks to the work of foreign missions and schools.
[Hourani, p.103]

¹ Sans partager les positions raciales désuètes des auteurs, leur propos très éclairant mérite tout de même d'être cité : « [i]t would be easy to spent a week in Baghdad and never meet an Arab. All the hotels are owned and serviced by [Christians from the North]. The same people wait in clubs, whether British or Iraqi, own taxis, brothels, cinemas and other public services » [Steward, p.58].

Confirmant ce jugement, le recensement réalisé à la même date indique une proportion de 94 000 citoyens sur une population communautaire de 150 000 environ [Batatu, 1984, p.40]. Les chrétiens constituaient alors 5,9% de l'ensemble des effectifs urbains [Batatu, 1974, P.1190] (or seulement 3% de la « Nation »). Résidant majoritairement en ville, ils bénéficiaient de standards sanitaires élevés, comme en atteste leur surreprésentation dans la classe d'âge des 20-25 ans, ainsi que les taux plus faibles que dans la société musulmane de personnes handicapées par des maladies infantiles [Betts, pp.108-109]. Ils ont surtout disposé d'un réseau d'institutions éducatives de qualité (œuvre des missionnaires étrangers) ce qui leur permit d'atteindre, nombreux, des fonctions socialement dominantes. L'Ambassade de France note en 1985 :

[L]es chrétiens, dotés d'une solide éducation acquise dans les écoles religieuses, ont investi le monde de l'industrie et des affaires et accaparé les carrières libérales. Il y a 15 ans, 80% des médecins, avocats, ingénieurs se recrutaient parmi eux.

Même s'il est contestable qu'ils aient occupé une telle place dans le secteur judiciaire, il faut souligner leur présence massive et notoire, lors de l'avènement du Ba'ath, dans certains secteurs « stratégiques » de la société iraquienne. La médecine, l'ingénierie, l'architecture et l'enseignement formaient alors l'« avant-garde » de ce pays en voie de développement. Or une forme de « noyautage » de ces professions était susceptible, par un effet d'influence subtil, de promouvoir efficacement les conceptions et intérêts de la communauté dans cet État en construction. Dans diverses disciplines, on constatait ainsi de fortes proportions de chrétiens dans les corps enseignants : il y avait là matière à introduire et reproduire auprès des étudiants musulmans des valeurs qui leurs étaient encore étrangères. Certains, même, parmi les familles les plus en vue, notamment, fréquentaient les institutions communautaires, où ils recevaient une éducation profondément chrétienne¹.

Outre cette élite, les Chaldéens travaillaient fréquemment dans l'hôtellerie, comme je l'ai dit plus haut, et le commerce de détail. La plupart des supermarchés et tous les débits d'alcool étaient, et restent, entre leurs mains. Pour ce qui est des affaires, ils ne rencontraient pas de difficultés à servir d'intermédiaires pour des sociétés étrangères. De nombreuses entreprises emploient ainsi des chrétiens [E6]. Dans l'administration, en revanche, ils semblent qu'ils aient été largement absents, davantage d'ailleurs en raison d'une certaine réticence à l'égard de la chose publique qu'à causes de discriminations dont ils auraient eu à souffrir dans le recrutement. Actuellement, il est vrai que leur rôle s'y réduit à deux spécialisations singulières : d'une part, comme en attestent les Directeurs Généraux de l'Eau et de l'Électricité, le gouvernement compte sur leur probité réputée pour leur confier les postes où l'on « brasse de l'argent » ; d'autre part, et je citerai là le cas emblématique de la Chef d'Équipe des traductrices de français du ministère de la Culture et de l'Information, les chrétiens sont employés à des niveaux intermédiaires, souvent en rapport avec l'Occident.

¹ Les Sœurs de la Présentation de Tour ouvrirent à Bagdad la première école de filles du pays : elles y recevaient les enfants de la famille royale et des autres grandes familles musulmanes. Le Baghdad College, ouvert dans les années 1930 par les missionnaires jésuites américains, enseignait à un nombre considérable de fils de l'intelligentsia.

Ce tableau brossé à gros traits mérite d'emblée quelques nuances. Tout d'abord, le tassement de l'écart social entre chrétiens et musulmans s'est soldé par une régression de la part des chrétiens dans l'« élite » susnommée. L'Ambassade de France, actualisant son précédent pourcentage, avance qu'elle serait tombée à 40 dans le milieu des années 1980. Ensuite, les vagues de nationalisations ont affecté bon nombre d'entrepreneurs, dont l'intérêt était alors de partir faire fortune ailleurs. La mise en place des sanctions, enfin, ainsi que, plus spécifiquement, l'interdiction de la consommation d'alcool dans les lieux publics, n'ont pas manqué non plus de porter atteinte aux chrétiens.

Le paysage social de la communauté a donc quelque peu changé. On dispose néanmoins de suffisamment d'indices de leur prospérité passée. Le recensement de 1957, pour ne citer que lui, dénombre 33 000 chrétiens (sur un total de 75 000) aux côtés de 93 000 musulmans dans le quartier alors le plus en vogue de la ville, *Karrada* [Betts, p.106]. Bien que cette affluence dans les milieux influents éclipse naturellement le sort des plus pauvres, elle signale l'élévation relative du niveau de vie moyen.

La concentration à Bagdad a donc conduit à l'émergence d'un corps professionnel à même de fournir au régime, à un moment où le pays connaissait un grave déficit de compétences, les ressources humaines dont il avait besoin. De plus, l'innocuité politique de cette élite sociale ne pouvait pas passer inaperçue aux yeux d'un régime à la recherche de soutiens. Que la grande majorité des médecins du palais appartiennent à la communauté chrétienne en fournit sans doute l'exemple le plus frappant.

b. Un recentrage structurel de l'Église.

Le recentrage de l'Église chaldéenne anticipe quelque peu, en réalité, le flux massif des chrétiens du Nord vers Bagdad. Il s'agit donc bien, avant tout, d'un geste politique. Le transfert du siège patriarcal a lieu, en effet, à l'initiative de Mgr Joseph VII Ghanima, dont le ministère s'étend de 1947 à 1958. Jean-Pierre Valognes voit là, outre une volonté de prendre en compte les transformations géographiques qui s'esquissent, un souci « d'accentuer le caractère « national » de son Église ».

Son successeur, Paul II Cheikho, élu en décembre 1958, prend ses fonctions dans une communauté en crise, très affectée par les récents bouleversements politiques et sociaux. Sa première visite pastorale lui révèle les « immenses besoins » de sa communauté et une « situation religieuse angoissante »¹. Il entreprend alors une œuvre considérable, bâtissant des écoles et des centres d'instruction religieuse et procédant à la réorganisation pastorale de la ville, en vue d'accompagner sa communauté dans son nouvel élan. Il prendra l'habitude de se targuer, vers la fin de son ministère, d'avoir érigé à Bagdad, en moyenne, une église par an.

En réalité, l'ensemble de la géographie des institutions chrétiennes fut bouleversée. Bagdad, formant un nouveau centre de gravité de la communauté, exerçait sur elle une forme d'attraction. Les Frères Dominicains, dont il faut souligner l'extrême influence depuis leur implantation à Mossoul au 18^{ème} siècle, s'établirent dans la capitale en 1966 ;

¹ Chronique iraquienne de *Proche-Orient Chrétien*, 1959, pp.377-380.

aujourd'hui, leur supérieur y réside et la ville concentre l'essentiel de leurs activités. Le séminaire Saint-Jean qu'ils dirigeaient à Mossoul et qui rassemblait encore, pour l'année scolaire 1958-1959, 75 élèves, dut fermer en 1978. Ouvrant ses portes cette même année, le séminaire patriarcal Saint-Pierre de Bagdad dut prendre le relais de cette prestigieuse école, qui ne fut pas étrangère au très haut niveau d'instruction de la plupart des prêtres du clergé actuel.

c. Un rapprochement tactique du pouvoir

La concentration des chrétiens dans la capitale modifiait leur « pondération » sociale et politique, de par leur surreprésentation tant du point de vue du nombre que des compétences indispensables à la construction du pays. Ils acquéraient donc une influence dont ils avaient été jusque là essentiellement dépourvus. Robert Brenton Betts, en 1975, le constate :

[T]he sudden influx of Christian immigrants has had a positive side effect in that Christians have suddenly become a significant political factor in the Iraqi capital and therefore the country itself. [Betts, p.107]

Cette entrée d'apparence fortuite sur la scène politique iraquienne peut apparaître éminemment porteuse de sens, dans la mesure où l'on considère l'implantation des Chaldéens comme l'expression d'une « stratégie »¹. Le glissement de l'Église chaldéenne hors de la périphérie révèle en effet l'adéquation d'intérêts entre la communauté et les régimes successifs. Ceux-ci, musulmans et sunnites (et, de là, sectaires et illégitimes), opposaient depuis l'effondrement de l'empire ottoman une même logique d'intégration nationale aux revendications politiques de la périphérie². Le modèle de société « fusionnelle » défendu par ces différents gouvernements centralisateurs ne prit teneur que dans la capitale, offrant ainsi, précisément, un contexte propice au projet d'insertion des Chaldéens. Le recentrage de l'Église témoigne donc d'une certaine communauté de valeurs (la diaspora illustrant sans doute, au plan idéologique, une nouvelle dispersion).

Ce faisant, les Chaldéens se constituaient en « Église nationale » et se devaient, dès lors, de ne plus rester étrangers aux affaires du pays. L'État ne pouvait pas non plus, dans le procès conflictuel d'imposition de « l'État-Nation », négliger le moindre allié. Or la communauté chaldéenne, la plus importante en nombre et la mieux établie, s'impose comme un interlocuteur privilégié. Jean-Pierre Valognes remarque :

A la différence de la communauté assyrienne orthodoxe, fragile et déclinante, la communauté chaldéenne catholique donne le sentiment d'avoir dans le pays des assises solides. Elle figure, dans l'ensemble, parmi les catégories aisées de la population irakienne, et certains de ses membres occupent des positions dominantes dans la vie économique. [Valognes, p.753]

¹ Voir à ce sujet Xavier de Planhol.

² Laurent et Annie Chabry précisent : « en Irak dès l'entre-deux-guerres, les gouvernants, mus par une idéologie de construction étatique, centralisante et unificatrice, entreprennent à l'instar de la Turquie kémaliste, pionnière en la matière, de lutter contre les particularismes minoritaires « à expression politique » » [Chabry, p.58]. Dans cette logique, Saddam Hussein apparaîtra aux yeux de certains de ses laudateurs occidentaux, durant les années 1980, comme un Mustapha Kémal iraquien.

L'Église chaldéenne est ainsi apparue comme le porte-parole des communautés chrétiennes. Lorsque, durant la guerre contre l'Iran, des familles assyriennes iraniennes furent menacées d'être déportées, son intervention auprès du Président permit de les en exempter [C]. Cette formalisation des rapports entretenus par le Patriarcat avec les autorités iraqiennes transparait clairement à l'occasion de la nomination en 1989 de Mgr Raphaël I Bidawid à la succession de Paul II. Reçu au palais, son entretien avec Saddam Hussein fut retransmis intégralement sur toutes les chaînes officielles. Au cours de l'émission, la Patriarche a souhaité la participation du clergé à la vie du pays et la tenue de rencontres de travail chaque fois que l'intérêt national l'exigerait [Le Coz, p.398]. De son côté, Saddam Hussein émit certaines promesses concernant la réhabilitation du patrimoine communautaire culturel et religieux

d. Un développement au sein de la société iraqienne de domaines articulés

Un autre aspect de l'expansion urbaine fut le renforcement au sein de la société bagdadie d'espaces non plus « communautaires » mas « articulés » [Planhol], dans lesquels kurdes, sunnites, chi'ites et chrétiens étaient amenés à cohabiter, interagir et collaborer. Soyons clairs. D'une part, une forme rigide de ségrégation spatiale a néanmoins toujours subsisté, les milieux populaires ou anciennement agraire étant peu portés, spontanément, à l'ouverture de leurs frontières communautaires. D'autre part, ce brassage, qui concernait préférentiellement les franges les plus nanties de la société, n'impliquait pas non plus la disparition subite de tout sentiment religieux. Celui-ci, simplement, cessait d'être au cœur des relations sociales, « laïcisées ». La plupart des chrétiens passés par l'Université ont ainsi de nombreux amis proches de confession musulmane, sans jamais engager la discussion sur le terrain de la spiritualité [L]. Il arrive toutefois qu'ils fêtent ensemble Noël, l'*Id al-Qahda*, Pâques ou encore l'*Id al-Feter*.

L'exposition aux médias de masse, aux mêmes principes d'éducation moderne, ainsi que le développement des moyens de communication ont largement contribué à cette homogénéisation. L'urbanisation introduit en outre des modes mixtes d'organisation résidentielle et professionnelle favorisant l'intégration [Guerreau, pp. 282-283]. De plus, l'administration ba'thiste employait une part considérable de la population bagdadie et l'extension du service militaire lui-même créait de nouveaux liens. En fait, la nationalisation de l'Iraq Petroleum Company en 1972 consacra la centralité de l'Etat dans la société iraqienne : celui-ci « devint le premier employeur, le premier redistributeur et le premier instigateur du développement » [Luizard, 1999, p.20].

Le critère de la langue permet de prendre la mesure de la régression des particularismes culturels. Robert Brenton Betts émet une remarque intéressante à cet égard : « [i]n general, such patterns of speech and dress that formerly differentiated Christians from the north from other Iraqis were dying out as more and more rural Christians migrated to Baghdad » [Betts, p.106]. Si les Assyriens, en réalité, surent préserver leur patrimoine de toute influence externe, les Chaldéens, pour leur part, furent très réceptifs à un environnement dont ils se sentaient davantage partie prenante. Une

majorité de citoyens parlent aujourd'hui arabe en famille [C3], à l'exception des derniers arrivés. Locuteurs du *soureth*, le vocabulaire de ceux-ci s'appauvrit vite, cependant, après leur implantation en ville [C10]. Ce témoignage montre bien la puissance intégratrice de l'urbanisation :

Je suis née et ai grandi à Bagdad, sans avoir autour de moi quiconque pour parler le Chaldéen, sauf à l'église le dimanche. [...] Le fait d'avoir grandi dans une ville où se côtoyaient paisiblement les différentes religions, confessions et ethnies, nous a interdit toute singularité, qui aurait signifié un enfermement sur notre communauté ou une vision raciale des autres. [Kachachi, p.187]

Un second parcours mérite ici d'être cité, puisqu'il s'agit de celui de 'Abd al-Karim Kassem, artisan de la première République iraquienne et personnage apprécié des Chaldéens pour son progressisme et sa laïcité :

Le cadre socio-géographique – le quartier de Qanbar'Alî dans les faubourgs de Al Mahdiya à Bagdad – dans lequel prend place l'enfance de 'Abd Al Karim Kassem [instigateur de la révolution qui mit à bas la monarchie] imprègne fortement son caractère. Un quartier multicolore, aux strates sociales diverses, parfois antagonistes, tant au niveau religieux (chi'ite, sunnite, chrétien, juif), qu'ethnique (arabe, kurde, turcoman). Ces diverses origines confrontées dans ce quartier de la capitale s'amalgament, parviennent à construire une vie commune dans laquelle les différences d'appartenance semblent exclues, l'intégration au quartier étouffant toute particularité et incompatibilité. [Tahir, p.159]

Dans ces quartiers se forgea progressivement un sentiment préfigurant une identité « nationale », sentiment dont l'Etat ba'thiste se fit, avec une vigueur et des moyens inédits, le promoteur et le héraut. En inspirant l'élite sociale du pays, il façonna sans doute le visage de la société bagdadie, suggérant à certains auteurs que parler de diversité religieuse en Iraq est devenu « parfaitement démodé » [Rossi, 1980]. Davantage de réserve s'impose néanmoins. Les classes, populaires, on l'a dit, n'ont jamais intériorisé ou repris à leur compte cette identité laïque qui leur était assignée ; quant aux Iraquiens éduqués, on ne peut pas dire non plus qu'ils se soient constitués en une « bourgeoisie endogène autonome, apte à se hisser en force sociale » [Samarbakhsh, p.56]. Au contraire, « face à la faiblesse des capacités intégratives de la société civile, due à l'inachèvement du processus de formation de la *Nation*, en tant que force de cohésion sociale, l'État [apparaissait dans les années 1980] comme le facteur principal de [cette nécessaire] cohésion» [Samarbakhsh, p.58].

Les vagues de nationalisations et les pratiques clientélistes du régime ont ainsi tenu les élites dans un rapport d'étroite dépendance au pouvoir, alors même que, organisées et responsabilisées, elles auraient pu collaborer activement à l'exécution du projet ba'thiste de société. Dès lors, on peut voir dans l'absence de toute perspective de participation réelle un facteur explicatif du renoncement à l'engagement et de la défection par l'émigration. Toujours est-il que le développement de ces espaces articulés se traduisait alors concrètement par une forme d'émancipation à l'égard de l'autorité ecclésiastique.

e. Une certaine émancipation à l'égard de l'autorité ecclésiastique.

En effet, l'installation dans la capitale remettait en cause l'organisation très hiérarchisée de la population chrétienne, qui se définissait initialement par opposition aux musulmans et donnait toute sa confiance au seul clergé [Vieillard-Baron]. Dans ce modèle, l'Eglise jouait le rôle de « médiateur » avec le reste de la société et d'« intercesseur » auprès des instances politiques. Sa mission spirituelle se doublait donc d'un pouvoir temporel, reconnu à la fois par les fidèles et le régime sous lequel ils vivaient. L'Eglise conservait ainsi une emprise totale sur le devenir de ses ouailles, définissant la stratégie identitaire adoptée par la communauté. Le désenclavement de celle-ci induisit une mise en concurrence des projets étatique et ecclésial, les élites sociales optant plutôt pour le premier.

L'exode vers les villes a ruiné les fondements de la cohésion communautaire et de l'influence des Églises, entretenues par l'isolement propre au mode de vie montagnard. Les bouleversements de tous ordres apportés par la révolution baasiste, le développement économique et les guerres ont profondément remué la population chrétienne dont les structures traditionnelles n'ont pas résisté à l'installation dans un cadre urbain, en même temps qu'ils provoquaient une évolution rapide des mentalités : l'esprit de laïcité et de modernité diffusé par le régime (en particulier à travers le système éducatif et les moyens de communication officiels) a sinon déchristianisé, du moins émancipé les chrétiens de leur encadrement ecclésial ; la culture nationale à forte dominante arabe n'a laissé que peu d'espace aux identités culturelles minoritaires issues de la tradition assyro-chaldéenne. [Valognes, p.765-766]

Le complexe d'infériorité des élites confrontées à l'exemple de la civilisation occidentale stimula en eux le désir d'en revêtir du moins les aspects les plus extérieurs, se détachant en conséquence des structures sociales anciennes que rien, étant donné l'échec de la société projetée, n'est véritablement venu remplacer.

2. Un peuple diasporique en proie à l'acculturation

L'émigration, d'une manière plus générale, revêt un caractère culturel. D'une part, devant l'échec de ce projet de société, la fraction occidentalisation de la communauté chaldéenne s'est tournée vers l'étranger. D'autre part, « à peine 20% de la communauté chrétienne seraient demeurés dans le Kurdistan et sans doute encore moins depuis que les affrontements de 1991 [...] ont provoqué la fuite massive des populations vers la Turquie et l'Iran » [Valognes, p.736] ; or cet éloignement physique des foyers historiques n'est pas sans se doubler d'une rupture d'ordre psychologique. Au début des années 1960, certains formulaient notamment le vœux de retrouver leurs origines, au moment de l'enterrement, mais cela a vite cessé [C14].

Mon grand-père vendit la maison familiale de Mossoul et tous vinrent s'installer à Bagdad, où mon père avait décidé de poursuivre ses études universitaires. Il fut le premier de la famille à obtenir un diplôme universitaire. La décision d'« émigrer » à Bagdad a été plus grave que celle que je pris ensuite de venir à Paris pour des études doctorales. Cette ville, qu'aucun de nos parents ne

connaissait auparavant, et ce diplôme que personne, homme ou femme, n'avait auparavant obtenu... [Kachachi, p.186]

Après avoir abandonné Mossoul ou ses villages environnants, qui demeurent au cœur des systèmes d'appartenance des chrétiens¹, pour gagner la capitale, quelle différence y a-t-il à quitter cette fois le pays ? « *Les chrétiens ont une mentalité d'émigrants [...] dès qu'il y a une petite difficulté, ils pensent à partir* » [C]. « *Ceux qui ont perdu leur village ne sont pas enracinés dans le pays, comme ceux des villes* » [C6], c'est à dire ceux qui sont y sont nés. D'ailleurs, « *presque chaque village qui a été transplanté du Nord a créé son propre club [...], spécialement les petits villages* » [C11], afin de reproduire dans la capitale leur mode traditionnel de sociabilité. L'Eglise n'était pas préparée à accueillir de tels flots de migrants, souvent d'origine rurale, à les soulager de leurs complexes et réflexes de repli, à les aider, en un mot, à s'*insérer* [C6]. Ils vivent déjà à Bagdad, d'une certaine manière, en exil.

Rejoindre la diaspora n'apparaît pas, dès lors, ni comme une trahison, ni comme un arrachement. Au contraire, c'est une façon de recomposer le lien familial auquel les chrétiens tiennent tant. Parmi les expatriés, l'acculturation se poursuit : « *ils sont attachés à une tradition syriaque mais qui n'est pas syriaque* » [C12] puisqu'elle se réduit au culte d'un folklore. Ils ne sont que des « *chrétiens de nom, distraits par des activités culturelles et sociales [qui ne leur laisse] plus le temps que pour se défouler* » [L]. Faisant allusion à la diaspora, certains vont jusqu'à dire qu'ils « *exècre[nt] tous ces systèmes qui rendent l'homme comme un chien dégénéré [dans ces] pays vivant dans la sénilité précoce* » [P]. Car pour l'Eglise il s'agit précisément de lutter contre la schizophrénie dont souffre la communauté, écartelée entre l'attachement à une spiritualité orientale constitutive de l'identité chrétienne et la tentation d'un confort matériel et moral qui ne semble exister qu'en Occident.

Le dilemme qui se pose de façon particulièrement criante aujourd'hui trouve son origine dans l'action des missions.

L'Eglise d'Orient a été encerclée de l'intérieur et de l'extérieur par les missionnaires (Franciscains, Dominicains, Jésuites...) [...]. Par un labeur constant, les missionnaires ont voulu occidentaliser cette Eglise, contribuant ainsi à la couper de son terroir, à aliéner son image au sein des peuples d'Orient et à la rattacher à un espace civilisationnel qui n'était pas le sien. En outre, les interventions européennes fréquentes au XIX^{ème} siècle ont eu un double effet sur ces chrétiens, car en voulant les protéger, les Occidentaux ont suscité la méfiance des voisins arabo-musulmans et turco-persans à leur égard. Tout cela a entraîné des rapports troublés avec l'environnement et une rupture avec les civilisations ambiantes. [Yacoub, 1999, p.28]

Les missionnaires ont ainsi « *perversi, latinisé l'Eglise orientale* » [P] et ces influences ont été intériorisées par le clergé autant que par les fidèles. « *Les valeurs religieuses proprement orientales, ils ne les connaissent pas* » [P]. Le rôle des latins a cependant changé. Leurs efforts tendent désormais à « *aider les chrétiens à s'ouvrir*

¹ Deux inconnus qui se présentent feront d'abord référence à leur village d'origine, même s'ils sont nés et ont grandi à Bagdad.

davantage, à approfondir leur foi, à ne pas se cramponner à leurs traditions » [P1]. Les Carmes ont le projet d'inaugurer une école de spiritualité orientale, afin d'encourager les chrétiens à réexplorer la dimension originelle de leur identité. Mais à vouloir épurer la liturgie syriaque des pratiques qu'ils ont eux-mêmes importés, ils se font accuser, paradoxalement, de « *mépriser la culture orientale* » [P].

Il est frappant que se soit précisément par cette synthèse à laquelle sont parvenus les Chaldéens citadins, entre leur identité vernaculaire et une culture plus occidentale, qui les place dans une forme d'extériorité à l'égard de leur environnement. L'acculturation que j'ai décrite produit deux clivages semble-t-il irrémédiables, différenciant cette élite du reste du peuple chrétien, d'une part, et de la majorité de la population musulmane, de l'autre.

En fait, on identifiera au cours de ce travail deux types de valeurs refuges auxquelles se raccrochent les Chaldéens. Le choix de la culture occidentale, on l'a vu, conduit à l'émigration. Un autre réconfort est apporté, en Iraq même ou, d'ailleurs, à l'étranger, par un repli autour de valeurs jugées plus strictement traditionnelles. On peut donc parler véritablement d'une « schizophrénie » de la communauté. Ce qu'il importe de voir maintenant, c'est que ces valeurs communautaires et religieuses apparaissent désormais comme un élément de structuration et de cohésion des Chaldéens bien supérieur à ce qu'a pu, un jour, offrir l'idéologie et la politique sociale de l'Etat.

Institut kurde de Paris

B. Les Chaldéens et l'échec du projet ba'thiste d'une société iraquienne intégrée

Par société « intégrée », j'entends ici une société transcendant les clivages culturels et les ségrégations traditionnelles (ethniques et confessionnelles), c'est à dire une société fondée sur un ordre nouveau, sur de nouvelles allégeances *transversales*. Ce type d'organisation sociale sous-entend l'apparition d'un système d'appartenances commun aux différentes composantes de la société, tant au plan « horizontal » (appartenance à un même ensemble humain), que « vertical » (référence à un même passé). Le projet ba'thiste, faisant la part belle à l'*arabité*, ouvrait aux chrétiens la perspective d'une participation légitime et équitable au sein d'une « Nation arabe » distinguant sensibilité « nationale » et religieuse. « *Ce n'est pas parce que je suis chrétien que je suis moins arabe que les autres* » [C14].

Toutes les communautés chrétiennes ne virent pas leur intérêt dans l'intégration, y voyant une possible atteinte à leur intégrité identitaire. Par un repli sur leurs particularismes, les Assyriens, par exemple, préférèrent conserver une forme d'*extériorité* à l'égard d'un environnement qu'ils considéraient comme dénaturisant. Ainsi, « *ils confondent identité communautaire et nationale* » [L11], alors que les catholiques, de leur côté, distingueraient plus clairement ces deux sensibilités. En effet, Syriens catholiques et, dans une moindre mesure, Chaldéens, optèrent nombreux pour l'insertion, du moins parmi les classes urbaines éduquées. « *Ca, c'est leur force, leur succès [...] mais d'autre part, ils ont perdu leur personnalité* » [P], en délaissant, notamment, l'enseignement de leur langue.

Cette critique, qui peut sembler péremptoire, mérite à mon sens d'être approfondie : le contexte social et politique initialement concordant avec ce type de stratégie pluraliste s'étant depuis transformé, un travail de redéfinition identitaire s'impose à ces communautés qui, si elles n'ont pas nécessairement « *perdu leur personnalité* », sont de toutes manières confrontées à l'échec de ce projet social et politique sur lequel elles avaient misé. On se situe donc bien « *dans une situation d'émergence* » [E1] de stratégies illustrant, comme je me propose de le montrer, une prise de distance, tant du Parti que de la communauté chaldéenne, à l'égard du rêve intégrateur qu'ils avaient d'abord partagé.

J'aborderai « l'échec du projet ba'thiste de société intégrée » à travers, d'une part, la contradiction de plus en plus patente entre l'idéologie et la pratique du Parti, et par le biais, d'autre part, d'une fermeture manifeste des frontières de la communauté.

I. Une contradiction croissante entre l'idéologie et la pratique du Parti

1. L'idéologie dans la relation des chrétiens au Parti

On dispose de très peu d'informations concernant la participation politique des chrétiens. Il semble qu'ils n'aient pas été indifférents aux alternatives qui se sont

présentées au sortir de la monarchie, même s'il est impossible d'évaluer la portée réelle de leur engagement. Hanna Batatu remarque qu'ils ont été surreprésentés parmi les cadres du Parti Communiste Iraquien. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils aient été majoritairement politisés. Le Ba'th étant encore à cette époque un mouvement clandestin, on peut douter qu'il ait reçu un soutien massif des chrétiens avant son accession au pouvoir. Pour ce qui est de la suite, les avis sont partagés.

Toujours est-il que les chrétiens, plus précisément les chrétiens catholiques, ont montré une certaine réceptivité à l'égard des idéologies transcommunautaires et laïques, préférant à tout prendre un nationalisme pan-arabe ou patriotique aux projets d'une société fondée sur l'Islam. Ils se seraient ainsi « jetés dans les bras de Kassem », Président de la république née de la révolution de 1958, « parce qu'il était au delà des religions » [P]. Élevé à Bagdad dans un environnement cosmopolite, Kassem arborait même pour preuve irréfutable de sa laïcité une maîtresse chrétienne, dont chaque rite s'honorait, dit-on, de la « paternité ».

Il serait aventureux d'affirmer, en revanche, que les chrétiens ont milité en nombre à l'avènement du Ba'th. Des foyers ba'thistes, il est vrai, se sont bien constitués, dont les villages d'*Alkoch* et de *Karakoch* sont probablement les meilleurs exemples. Les Syriens catholiques furent peut-être « fanatiquement » [P] saddamiens. Et on ne saurait douter que les chrétiens surent gagner la confiance du régime durant la guerre contre l'Iran, en encadrant les troupes, puisque même l'Ecole de l'état-major leur ouvrit ses portes au début des années 1980. Mais voilà à peu près tout ce qu'il est raisonnable de dire, à moins de s'avancer.

Peu importe d'ailleurs, car la dimension pertinente de la relation des chrétiens au Parti Ba'th est d'un ordre. Il s'agit plutôt de la concordance, à un moment donné, d'un ensemble d'idéaux et d'intérêts. Le lien militant, quant à lui, reste secondaire, dans la mesure où le Parti reste, en pratique, un Parti d'encadrement : il n'exige finalement qu'une soumission passive de la part de la population. Ce lien, de plus, s'est à n'en pas douter considérablement affaibli, par démission physique ou simple désillusion. Je m'écarterai donc des visions un sensationnalistes des rapports entre le régime et les chrétiens, bien que leur logique ne soit pas non plus, comme on va le voir, strictement pragmatique.

a. Le dogme ba'thiste et le Droit des Peuples

L'idéologie ba'thiste s'inscrit dans la mouvance du nationalisme arabe. C'est une doctrine émancipatrice et révolutionnaire, c'est à dire projetant de fonder la société sur un ordre nouveau. Au delà, elle prévoit même l'émergence d'une humanité arabe qui, libérée des chaînes dont elle s'est elle-même entravée, saura exprimer ses potentialités jugées immenses. Pour les théoriciens du Ba'th, il s'agit bien de revitaliser la société, en l'arrachant simultanément à l'impérialisme colonial et à l'emprise d'un Islam dévoyé. S'ils reconnaissent en l'Islam naissant, comme leurs contemporains, un âge d'or de la civilisation arabo-musulmane, ils s'opposent aux systèmes rétrogrades voulant ressusciter le passé.

Je dirai, pour ce qui nous concerne ici, que cette constellation d'idéologies, parfois radicalement antagonistes, regroupées sous l'appellation générique de « nationalisme arabe », est née de la rencontre, puis de la confrontation, au cours des 19^{ème} et 20^{ème} siècles, d'un Occident impérialiste et d'un Moyen-Orient, non pas « attardé » comme il s'est parfois décrit, mais impuissant face à l'hégémonie économique, militaire et, d'un certain point de vue, culturelle de ce voisin européen dont il ne pouvait plus ignorer l'existence. Le nationalisme arabe, dans toutes ses formes, apparut toujours comme un remède au dépérissement des sociétés arabo-musulmanes depuis l'extinction du califat abbasside, emblème d'une civilisation autrefois rayonnante.

On ne saurait souligner assez, dans ce processus de renaissance, le rôle fondamental des chrétiens d'Orient. Elles jouèrent d'abord leur rôle traditionnel de médiation, d'interface, entre ces deux univers culturellement distincts. Les intellectuels chrétiens, à Beyrouth et au Caire, ainsi qu'à Damas, contribuèrent surtout à la « rénovation » de l'identité arabo-musulmane, par le biais essentiel de la langue arabe. Ils se firent les réceptacles de conceptions nouvelles, importées puis diffusées au sein de l'Islam. En ce sens, ils constituèrent une forme d'avant-garde, au principe d'un changement dont les acteurs les plus visibles, par la suite, furent avant tout musulmans.

Toutefois, leur action « fertilisante » fait, aujourd'hui encore, la fierté des chrétiens, conscients d'avoir été, en somme, « *le levain dans la pâte* » [C6]. Ne prenons qu'un exemple entre mille : la toute première revue iraquienne en langue arabe, *Loghlat al-Arabi*, fut initiée par l'un d'entre eux. Pour comble, ce Père Carme iraquien, Anastase, fut désigné pour représenter l'Iraq à la très docte Académie du Caire : « Lorsqu'en 1933 fut créée au Caire une Académie pour tous les pays arabes, malgré les protestations de certains sectaires, ce fut ce moine catholique qui représenta l'Irak, et il fut prié de diriger la commission spéciale chargée de travailler en marge des séances plus solennelles. » Il fut en outre le « membre le plus écouté dans les Académies de langue fondées à Bagdad et à Damas » [Elysée de la Nativité, pp.369-370].

Revenons-en au Ba'th. Un des trois fondateurs du Ba'th, le plus célèbre dirai-je, est un chrétien. Grec orthodoxe de nationalité syrienne, Michel 'Aflaq s'est démarqué par ses qualités d'orateur et de théoricien, lui conférant une visibilité et un poids symbolique particulier. Il vécut en exil à Bagdad et y fut enterré ; de surcroît, il lui fut confiée la paternité idéologique du Ba'th dans sa forme iraquienne. Il occupe donc une place privilégiée dans le panthéon politique iraquien. De par son rite, il constitue en outre une référence majeure aux yeux des chrétiens : il incarne en quelque sorte l'esprit authentique du Ba'th, que le régime aurait depuis perverti. « *Aflaq, s'il vivait encore, je ne sais pas ce qu'il en penserait* » [X], ainsi peut-on résumer cette vision.

Toujours est-il que les fondements doctrinaux du Parti offraient aux chrétiens la perspective d'une refonte des appartenances traditionnelles en un sentiment nouveau qui les sublimerait. L'article 15 de la Constitution fondatrice du Ba'th, votée en 1947, stipule :

Le lien national est l'unique lien de l'État arabe. Seul ce lien assure l'harmonie entre les citoyens et leur intégration en une seule Nation et permet de lutter contre toutes les formes de chauvinisme fondées sur une solidarité religieuse, confessionnelle, tribale, raciale et régionale.

Or selon l'article 10, « est Arabe, celui dont la langue est l'arabe, qui vit sur le sol arabe ou aspire à y vivre et qui croit à son appartenance à la Nation Arabe ». Celle-ci naît dès lors d'un simple acte de foi, d'une adhésion construite et volontaire, niant tout déterminisme ethnique ou religieux à la notion d'arabité. Chrétiens et musulmans sont égaux en droits et devoirs face à l'État séculaire et libre d'exercer leur confession dans l'intimité. Le Ba'th préconise donc une « laïcisation » de l'espace politique, sans méconnaître pour autant l'influence de l'Islam dans la société. Au contraire, « [l']Islam comme religion n'est pas supprimé mais considéré comme étant éminemment la cohésion sociale même des sociétés de culture musulmane » [Carré, 1991, p.27].

Argumentant cette perception, le Parti a puisé dans une historiographie apologétique de l'Islam, invoquant la tradition islamique de la *tolérance*, tolérance au principe de la supériorité de la civilisation arabe. Zeina Sabeh Rafei, qui se fait le chantre de cette utopie ba'thiste, nous offre dans sa thèse de bons exemples d'un tel discours.

Dans le monde occidental, les phénomènes d'oppression des minorités ont coïncidé avec la naissance des États modernes pour des raisons, au départ, religieuses. En revanche, les minorités vivant dans les pays arabes ont un long passé de coexistence avec les autres habitants. [Rafei, p.195]

Dans cette logique, le colonialisme et le sionisme apparaissent comme les deux facteurs (externes) de division d'une cohésion interne immanente à l'Islam. Face à ces dangers, il importe de renouer avec l'expérience mystique de l'Islam naissant, qui est au cœur de la culture arabe et la condition essentielle de son épanouissement. Dans son célèbre discours de commémoration du « Prophète arabe », prononcé à Damas en avril 1943, Michel 'Aflaq l'affirmait en substance.

Messieurs, l'Islam, incarné dans la vie du prophète, n'est pas aux yeux des Arabes un simple événement historique [...]. C'est un mouvement si profond, si impérieux et si vaste qu'il est directement lié à la vie intrinsèque des Arabes prise dans l'absolu. [...] L'Islam est l'élan vital qui actionne les forces latentes de la Nation arabe. [...] [N]ous considérons l'arabisme comme un corps dont l'âme est l'Islam.

Les Chaldéens ont adhéré à la mythologie « d'une longue convivialité islamo-chrétienne de quatorze siècles. S'il y eut parfois des problèmes et des malentendus, la collaboration et le dialogue ont toujours fini par prévaloir » [Habbi, 1998, p.9]. Si on peut aisément parler de « pluralité » et même de « libéralisme » sous l'Islam, en particulier à l'époque des millets, accordant une large autonomie et une pleine reconnaissance aux communautés non-musulmanes, celles-ci vivaient néanmoins profondément enclavées. Cela se traduisait notamment par des cloisonnements géographiques très stricts. Une convivialité ne pouvait exister qu'à la cour ou dans des cercles extrêmement fermés, comme ce fut le cas durant certains règnes du califat abbasside. En se focalisant sur tel

patriarche ou tel médecin, intime des plus grands et exerçant une influence indéniable sur eux, l'historiographie Chaldéenne prend le parti de l'intégration.

La nature idéologique de la relation entre le chrétien et le Parti est ainsi fondamentale. Je me permettrai pour l'argumenter une dernière citation, ces propos tenus par un agent de l'Ambassade de France en 1985 résumant parfaitement la situation.

Les chrétiens [...] ont dû faire allégeance au pouvoir baathiste. C'était la condition de leur survie dans un système de gouvernement qui ne tolère aucune opposition. Choix obligé bien sûr. Mais qui, pour la grande majorité d'entre eux, a répondu à leurs aspirations. [...] 1) – Le soutien des chrétiens à l'actuel régime repose d'abord sur le sentiment de jouir d'une situation privilégiée en Irak [...] 2) – ce soutien repose ensuite sur le sentiment diffus de partager avec le régime une communauté d'intérêts politiques [...] 3) – Enfin il est certain qu'il existe entre les chrétiens et le Baath des affinités évidentes. [...] Plus encore que le laïcisme, c'est sur la notion d'arabisme que se retrouvent les chrétiens. Ainsi que l'a écrit Laurent Chabry, le baathisme établit entre musulmans et non musulmans des « ponts transcommunautaires » et propose à tous une nouvelle citoyenneté basée non plus sur le primat de l'appartenance religieuse mais sur le lien ethnique.

b. Le choix du nationalisme

En dépit de cette concordance d'intérêts et d'idéaux, les chrétiens ne se sont pas distingués par l'ampleur de leur participation politique. Certains pensent qu'ils ont été nombreux à rejoindre, initialement, les rangs du Ba'ath. D'autres affirment le contraire. Je ne trancherai pas. Notons simplement que lors des élections législatives d'octobre 1984, qui, pour la première fois sous la République, apparaissaient libres et ouvertes, 17 chrétiens seulement sur un total de 781 candidats s'étaient présentés¹. Ce taux est faible si on le compare à la composition du dernier Parlement monarchique, qui, en comptant 6 chrétiens parmi ses 135 membres, consacrait une légère surreprésentation de la communauté sur les bancs [Betts]. Désormais, ce critère n'a plus de sens, puisqu'il fallut récemment désigner une centaine de députés à l'Assemblée par absence de candidatures volontaires [E3]...

Comme je l'ai dit plus haut, dans l'ensemble, il semble que les chrétiens manifestent une certaine réticence à s'exprimer sur la scène publique. Hormis Tareq 'Aziz, vice-Premier Ministre, et Nizar Hamdoun, représentant de l'Iraq auprès des Nations-Unies jusqu'à l'important mouvement diplomatique de 1999², on ne connaît *aucune personnalité saillante* d'origine chrétienne dans l'appareil d'Etat. Ils y sont pourtant présents, mais dans des postes de gestionnaires, d'intermédiaires avec l'étranger ou d'encadrement (à la municipalité, dans le gouvernorat de Ninive et dans les ministères « techniques », agriculture, culture, santé, etc.) Dans l'armée aussi, tout porte à croire que les chrétiens

¹ Quatre d'entre eux furent d'ailleurs élus (deux dans la circonscription de Bagdad et un dans chaque gouvernorat de Ninive et Bassorah) et prirent part à l'Assemblée Nationale regroupant 250 députés.

² Tous deux remplissent un rôle de façade, cantonné aux « relations publiques » avec l'Occident. Tareq 'Aziz est ainsi constamment cité dans la littérature comme un exemple des nombreux chrétiens occupant des positions prééminentes dans l'appareil d'Etat iraquien, constat souvent assorti d'un commentaire sur la laïcité du Parti. Celui-ci n'hésite d'ailleurs pas, lors de l'accueil de missions étrangères, à inclure quelque visite à des membres choisis du clergé (pas nécessairement les plus serviles d'ailleurs, le discours critique servant plus efficacement que les louanges à réhabiliter l'image du gouvernement).

n'atteignent jamais les postes les plus gradés, et ce de leur plein gré [X]. Il est frappant que cette situation, loin d'être ressentie comme une brimade ou l'expression d'une discrimination quelconque, est généralement bien acceptée, voire justifiée par les Chaldéens. Elle ne traduirait finalement qu'une forme d'un népotisme regrettable, certes, mais auquel n'échappe pas non plus l'Occident [L].

Cependant, si l'atonie politique des Chaldéens n'est pas un fait nouveau, ils se sont aussi désolidarisés, au plan idéologique, d'un gouvernement dévoyé. « *Maintenant, on ne parle pas de « Ba'th » : on peut parler d'un Parti, d'un régime* » [L] qui a dénoncé, un à un, tous les principes qu'il revendiquait. « *La politique politicienne a pris le dessus* » [C] et l'on regrette qu'une « *classe médiocre* » [X], recrutée par une cooptation sectaire, domine le pays. Chacun sait que le nationalisme, qui souleva pourtant « un moment d'enthousiasme » pour reprendre l'expression de Marx, est désormais instrumentalisé, dans sa forme la plus superficielle, pour maintenir en Iraq un semblant de cohésion par la grâce de l'« *agression* » extérieure. « *Même ceux qui l'utilisent comme élément coagulant le savent très bien* » [X]. On peut douter qu'un sentiment d'appartenance à une même communauté nationale arabe ait jamais été intériorisé, hors des élites, ce qui explique la résurgence actuelle des solidarités claniques et confessionnelles. Il n'était que « *suggéré, amplifié par l'Etat* » [L] et sa propagande intensive. Ce qui est sûr c'est qu'aujourd'hui « *l'euphorie a cessé d'avoir lieu* » [C]. Il ne reste plus à ceux qui veulent croire qu'à « *mettre l'accent sur [leur] foi vécue* » [C].

Les militants les plus « enthousiastes » ont eux aussi été déçus. En 1956, des groupes d'étudiants politisés s'étaient formés dans les facultés. Ils criaient encore « *il y a 25 ans* » qu'ils lutteraient jusqu'au bout pour la défense de leurs valeurs et l'intégrité de l'Iraq face à leur « *grand Satan* » d'alors, les Etats-Unis. De ces chrétiens « *tous sont partis [...] même les jeunes du Parti qui prétendaient [le] convertir* », agir en son sein pour le prémunir des dérives [P]. En reniant son credo, ses principes fondateurs, le Ba'th a sectionné le lien émotionnel qu'il avait créé avec une partie de la population ; celle-ci ne voit plus en lui qu'un système, animé d'une logique « *politicienne* » déconnectée de ses préoccupations. « *Le Président offre des millions à la Turquie, au Liban, gratuitement [...]. Il ne pense pas à son peuple* » [X]. Les gouvernants « *sont dans leur monde, on est dans le nôtre* » : ils ne semblent jamais compatir avec le sort des Iraquiens [C].

Les Chaldéens sont ainsi déchirés entre leur fidélité à l'Iraq et une hypocrisie forcée à l'égard du régime. « *On oblige les gens à honorer le Parti* » [X]. C'est une révérence mécanique, spontanée à force d'être « somatisée ». Dans une assemblée, comme lors de l'ordination d'un prêtre début 1999 à Bassorah, le simple nom de « Saddam Hussein » suffit à déclencher une salve d'applaudissement. Pourtant, si dans les premiers temps, l'homme forçait le respect et « *personne n'aurait osé se moquer de lui [...], aujourd'hui, c'est à peine si on se cache* » [X]. Le Président se fait en quelque sorte le support d'une double personnalisation, à la fois des espoirs et des désillusions. Riyadh Hadi, dans sa thèse, rappelle :

Les êtres humains, quels qu'ils soient, ont une sorte de besoin irrationnel et permanent de se donner à quelqu'un. Ils ont naturellement tendance à personnifier leurs espérances, leurs idéologies. Pour

cela, ils font appel au leader « héroïque ». Dans les pays du « Tiers-Monde », ce leader est souvent celui de la libération. [Hadi, p.59]

Les Chaldéens, qui se qualifient eux-même à l'occasion de « *très affectifs* » [P] ou « *pas très cartésiens* » [C], ont ainsi pu voir en Saddam Hussein¹ un « *chevalier* » ou un « *frère* » [P]. Lui « *qui s'est jeté, comme toute la société iraquienne, dans les bras de l'Occident, qui les a rejetés* » [P], incarne en un sens une expérience commune à l'ensemble des Iraquiens, parcours qui les a menés d'une dignité retrouvée à une déchéance nouvelle. Dès lors, « *toucher à Saddam, c'est toucher à l'Iraq* » [P] : disons que son humiliation est aussi celle du peuple iraquien. « *Concrètement, il représente l'Iraq contre l'Amérique, l'OTAN* » [P]... et l'impérialisme, l'injustice, dont ils sont devenus les symboles. Les relations nouées entre les chrétiens et le régime apparaissent ainsi ambiguës, ambivalentes et passionnelles.

Certains, par exemple, continuent « *à croire dans le Parti sans croire à Saddam* » [P]. Pour d'autres, la réciproque est valable. La plupart, sans doute, « *en ont assez de ce gouvernement* » [X], mais ils craignent simultanément les alternatives possibles. « *Les chrétiens pensent que si Saddam Hussein tombe, ce sera pire* » [P]. En attendant, ils subissent « son totalitarisme qui a considérablement réduit leurs possibilités d'organisation communautaire, son nationalisme uniformisateur qui les empêche d'exprimer véritablement leur spécificité culturelle, sa xénophobie soupçonneuse qui les prive d'ouverture sur l'extérieur » [Valognes, p.761]. Reste en somme cette résignation en forme de pléonasme : « *le bien qu'on connaît est mieux que le mal qu'on ne connaît pas* » [X].

2. L'idéologie du régime à l'épreuve de la pratique

Olivier Carré propose, dans *L'utopie islamique*, une théorisation acérée et efficace de « l'utopie » ba'thiste.

L'idéologie ba'thiste – à distinguer soigneusement de la pratique des régimes ba'thistes – préconise, en termes khaldouniens, un système politique purement rationnel, dans l'intérêt public, fondé sur des solidarités, mi-tribales, mi-professionnelles, urbaines en expansion avec un contrôle-répression externe fort, mais sur la base d'une conviction intérieure proche de l'expérience prophétique collective de la « Nation Arabe » médinoise, produisant comme naturellement un nationalisme arabe à ambitions sociales et modérément « laïques ». [...] Dans la réalité, c'est le système purement rationnel, dans l'intérêt de l'équipe dirigeante (et peu dans celui du bien public) fondé sur des solidarités étroitement confessionnelles, voire familiales, avec un contrôle-répression exclusivement externe (policier et militaire), qui a lieu tant en Syrie avec le supposé « néo-Ba'th », qu'en Irak supposé fidèle au Ba'th historique et authentiquement « nationaliste-arabe ». [Carré, 1991, p.43]

Cette contradiction entre la théorie et la pratique appelle deux remarques liminaires. Je m'appuierai pour les formuler, avant de passer aux cas d'espèces qui nous intéressent ici, sur le discours ba'thiste lui-même : Zeina Sabeh Rafei, plutôt que de l'analyser dans sa

¹ Un effort de mémoire s'impose si l'on veut se souvenir des espoirs que suscitaient le « leader » Saddam Hussein dans les années 1970 et 1980, en termes d'émancipation économique, politique et militaire, de progrès social, etc.

thèse, le systématise en effet. En voici un premier exemple représentatif, traitant des « minorités » :

Toutes les solutions que préconise le Baas, notamment celles qui concernent le problème des minorités, traduisent la volonté consciente du peuple et ne reflètent jamais une situation imposée de l'extérieure. Elles expriment le fond du problème dans une perspective intérieure procédant de situations concrètes et de circonstances objectives de la Patrie arabe en général, et de l'Irak en particulier. [Rafei, p.228]

Je cite ces « éléments de discours », qui pourraient être les paroles mêmes de Saddam Hussein¹, à seule fin d'illustrer que l'usage systématique de la « langue de bois » est symptomatique du vide idéologique total dans lequel évolue désormais le régime iraquien. Les médias répercutent ainsi mécaniquement auprès de la population une rhétorique officielle inepte, ou porteuse de sens par les seules accusations émises à l'encontre de boucs émissaires convenus (sur le mode du complot occidental-sioniste, etc.), ainsi que par les sous-entendus. En ce sens, l'idéologie, largement absente, n'est plus guère au principe de la cohésion du Parti, qu'il est dès lors devenu absurde de considérer comme proprement « militant ». Si Olivier Carré nous parle, à très juste titre, de cette expérience mystique de la Nation arabe qui put inspirer le Parti dans un premier temps², elle a depuis subi bien des revers, laissant la place à la désillusion. Le Parti d'aujourd'hui n'a plus une « cause », mais une « voie », dirai-je pour paraphraser un intellectuel chrétien.

Aussi, dans une société éclatée comme la société iraquienne, où même l'Islam ne peut servir de ciment pour solidifier la Nation, le maintien de cette cohésion interne est assuré soit par un strict sectarisme dans le cas du Parti, soit par une stricte surveillance répressive pour ce qui est du reste de la société. A ces deux facteurs se conjugue, comme j'ai eu l'occasion de le mentionner, une politique clientélaire systématisée et personnalisée. La propagande fait plutôt l'éloge des « bienfaiteurs » du peuple (et Saddam Hussein au premier rang de ceux-ci), sans plus de référence à la Nation ou la Patrie.

Zeina Sabeh Rafei résume parfaitement, et sans doute involontairement, la logique qui sous-tend et justifie sa démarche autoritaire :

Le Parti Baas Arabe et Socialiste n'est pas un parti politique traditionnel, pourvu d'un objectif politique délimité par un programme électoral ou gouvernant pour une période bien précise. Il constitue un mouvement de libération arabe, progressiste et socialiste, doté de vastes horizons humanistes, un courant culturel à caractère global, qui place la société arabe et le monde dans une perspective universelle ouverte sur l'avenir. [Rafei, p.230]

Ma seconde remarque consiste donc à souligner le caractère intrinsèquement totalitaire du Ba'th saddamien, vocation qu'il n'est cependant pas pleinement en mesure de réaliser. En fait, le gouvernement est tenu constamment de composer, confronté d'ailleurs à une série presque ininterrompue de situations d'exception. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un « totalitarisme attentiste », dans la mesure où le régime, certes centralisateur et

¹ Les propos récents de Saddam Hussein, à la différence des très nombreux discours qu'il prononça dans les années 1970 et 1980, se réduisent à ce genre de déclaration.

² Il suffit pour s'en convaincre de lire l'œuvre de Michel 'Aflaq.

dirigiste, est limité dans sa tentation totalitaire par l'impératif de ne pas provoquer des réactions incontrôlables de contestation. Voyons ce qu'il en est dans la pratique.

a. L'expérience chrétienne d'un « totalitarisme attentiste »

i. *Le secteur éducatif comme paradigme*

Il s'agit désormais d'appréhender concrètement les relations nouées entre le Parti Ba'ath et la communauté. Or le secteur éducatif concentre à cet égard, comme nous allons le voir, un certain nombre d'enjeux éclairants. L'école, en effet, assure de toute évidence une fonction fondamentale de socialisation, tant du point de vue des chrétiens que de celui de l'État. Le projet communautaire, visant à cultiver une forme d'intégrité identitaire, rentre néanmoins en contradiction, et même en concurrence, avec l'objectif intégrateur de l'État. Ceci est d'autant plus vrai dans le contexte de construction d'un Etat-Nation menacé précisément par les particularismes communautaires.

Ce conflit plus ou moins latent que je me propose de traiter n'est pas propre au régime ba'athiste. Une remarque de Chabry permet d'en constater la permanence :

Dans les années trente à Bagdad, la sourde lutte d'influence entre l'enseignement laïc officiel et l'enseignement religieux chrétien pour la conquête de la jeunesse, constitua l'une des formes du conflit politique entre panarabisme et particularisme chrétien. [Chabry, p.55]

S'il concerne tout particulièrement les chrétiens, c'est que ceux-ci bénéficièrent très tôt d'un réseau d'établissements confessionnels de la plus grande qualité, essentiellement imputable aux missionnaires étrangers. Les juifs aussi eurent leurs écoles, mais leur exode à la fin des années 1940 les a proprement arrachés à l'histoire du pays. Les chrétiens, au contraire, y jouèrent un rôle discret, constant et considérable, dont les Chaldéens sont éminemment conscients. Il est vrai qu'il surent introduire, grâce à leur « *sensibilité* », leur « *ouverture* » [C14], un ensemble de valeurs qui façonnèrent le visage de l'Iraq, sans, peut-être, en altérer la nature profonde.

Les Sœurs dominicaines de la Présentation de la Sainte Vierge furent par exemple les pionnières de l'instruction féminine en Iraq, formant 200 étudiantes dès 1881. Youssef T. Mirkis remarque ainsi que « [l]es sociologues irakiens sont unanimes pour dire que la femme irakienne doit beaucoup son émancipation au travail de qualité accompli par [ces religieuses] » [Mirkis, p.21]. Et c'est vrai que ces sœurs, aujourd'hui encore, demeurent très populaires. L'hôpital Saint-Raphaël qu'elles animent depuis sa fondation en 1938 reste une référence malgré les conditions de pénuries, tant des fournitures que des compétences, imposées par l'embargo. L'école pour filles qu'elles ouvrirent à Bagdad attira aussi sous la monarchie les enfants de la famille royale et des autres grandes familles musulmanes, tradition d'élitisme qui se perpétua sous la République.

Le Baghdad College, fondé dans les années 1930 par des Jésuites américains, draina de son côté l'élite masculine de la jeune « Nation », formant de nombreux médecins et ingénieurs (« two most critical and needed professions in the developing world » [Mac Donnell]). On pourrait citer en outre les écoles du « United Mission to Iraq », une agence

protestante américaine, très considérées également. Bien sûr, lors des révolutions républicaines, ces élites sociales ou intellectuelles furent largement supplantées. Mais il n'empêche que, considérant la continuité culturelle remarquable qui se maintint au cours du siècle en dépit des bouleversements politiques, les chrétiens véhiculèrent, promurent, avec une efficacité qu'on aurait tort de négliger, une conception bien spécifique de la société.

Le réseau d'établissements communautaires servit d'abord aux chrétiens d'instrument d'une promotion sociale que leur extériorité à l'égard de la sphère politique ne leur permettait pas de concevoir autrement que *professionnellement*. En conservant longtemps une forme d'« avance » sur leurs concitoyens musulmans, ils purent « noyauter » pendant un temps les fonctions stratégiques de ce pays cruellement en manque de main d'œuvre qualifiée. De là naissait leur « empire » culturel sur la société musulmane : le rattrapage de l'avance acquise par les chrétiens impliquait d'adopter des méthodes d'enseignement plus efficaces et, partant, tout un système de valeurs.

Educators of elementary, secondary and college levels showed great interest in Baghdad College and visited the school often, admitting that they had come to find programs and policies that they could use. [...] Much of what they learned they did incorporate, or at least attempted to incorporate, into their own schools. [Mac Donnell, p.97]

Attardons maintenant quelques instants sur le sens que revêt l'enseignement dans l'idéologie du Ba'th. La Constitution du Parti l'énonce très explicitement : « la politique du Parti dans le domaine éducatif a pour objet de créer une nouvelle génération arabe qui croit en l'unité de la Nation et en sa mission éternelle ». Cette visée instrumentale, propre au nationalisme et somme toute légitime, implique cependant un contrôle très étroit du Parti sur une société qu'il entend refondre entièrement. L'article 44 précise en effet que « tous les aspects de la vie intellectuelle, économique, politique, urbaine, sociale, artistique... auront un caractère national arabe ». Ce principe général édicté, sa conséquence évidente est que « l'enseignement est une fonction exclusive de l'État ».

Cette logique, naturellement, apparaît tout à fait incompatible avec le maintien d'un système éducatif communautaire échappant ne serait ce que partiellement aux orientations de politique éducative, prérogative de l'État. Le plus inacceptable était sans doute le succès des missions étrangères, qui furent expulsées peu de temps après la révolution. Cependant, rappelons toutefois qu'à son accession au pouvoir, lors du coup d'État de 1968, le Ba'th n'était tenu en position d'imposer sa volonté aux communautés. Au contraire, l'ère ba'thiste fut marquée à ses débuts par une politiques d'ouverture et de conciliation.

ii. L'intermède des « droits nationaux »

Confronté à une vigoureuse opposition des indépendantistes kurdes, le Ba'th a dans un premier temps tenté de « calmer le jeu ». Ses efforts ne s'adressèrent d'ailleurs pas exclusivement aux Kurdes, mais cherchaient à composer avec l'ensemble des communautés les plus directement concernées. La communauté « turkmène », ou « turcomane », représentaient alors, avec ses 500 000 à 750 000 membres concentrés dans les gouvernorats du Nord, un acteur de taille, dont il fallait à tout prix se gagner la fidélité.

De même pour les Assyriens, dont on pouvait craindre qu'ils basculent dans le camp kurde... et dont le régime pouvait espérer, aussi, en faire contre ses ennemis un allié de circonstance.

Le premier geste d'apaisement, ou de séduction, ou encore de démocratisation apparente, selon le point de vue, ne se fit pas attendre. Le 9 octobre 1969, le gouvernement accordait aux Kurdes leurs « droits culturels », leur reconnaissant une spécificité linguistique, de folklore, etc. A cette occasion, le Parti annonçait également que d'autres ensembles sub-nationaux (les termes « ethniques » et « nationaux » sont malaisés) bénéficieraient d'une telle mesure.

Une première application de ce principe était faite le 24 janvier 1970, par décret n°89 du Conseil de Commandement de la République, disposant de droits inédits offerts aux Turkmènes. Leur dialecte serait désormais enseigné dans les écoles primaires. Une Direction de la Langue Turkmène était créée au sein du ministère de l'Information, chargée, d'une part, de fournir aux écrivains et poètes de langue turkmène les moyens pratiques de fonder leur Union et, d'autre part, de veiller à leur offrir l'aide nécessaire à la publication. La loi instituait par ailleurs une Direction de la Culture Turkmène, responsable de l'édition d'un hebdomadaire et d'une revue mensuelle, ainsi que la diffusion de programmes spécifiques en langue turkmène à la télévision.

Peu après, le 11 mars, le gouvernement accordait aux Kurdes, par manifeste, des droits « ethniques » cette fois, mettant fin à de longues années de luttes. Un statut définissant les modalités précises de l'autonomie devaient être discuté et entériné avant une échéance fixée à quatre ans. La Constitution Provisoire du 16 juillet 1970, négociée avec les indépendantistes, renouvelait cette déclaration de bonne foi en consacrant la notion inédite en Iraq de pluralité ethnique, dans un cadre d'unité politique irréfragable : dès lors, l'Iraq devait être « composée de deux nationalités, la nationalité arabe et la nationalité kurde ».

Le nouveau régime engageait parallèlement la discussion avec les Assyriens. Après avoir installé, le 11 septembre 1968, un usurpateur et un « intrus », Mar Thomas Darmo à la tête de la communauté, le gouvernement, par un revirement assez spectaculaire, rétablit ses rapports avec le patriarche légitime, Mar Ishai Shimoun XXIII, démis de sa nationalité et exilé aux États-Unis en 1933. Sa nationalité iraquienne lui était d'abord rendue, puis il était convié et reçu à Bagdad avec des honneurs quelque peu démesurés vu la faible importance démographique de la communauté. Au terme d'un séjour officiel de quatre semaines, un décret du 21 mai 1970 le considérait comme unique « chef de la communauté assyrienne d'Iraq ». L'ensemble des biens confisqués à l'Église lors des événements de 1933 étaient restitués par décret du ministère de l'Intérieur, un Club Sportif et un Club Culturel Assyriens furent fondés. Le patriarche, qui se rendit une seconde fois en Iraq du 10 septembre au 15 octobre 1971, fut même invité à se rétablir en Iraq, pendant que le dialogue se poursuivait sur l'octroi de nouveaux droits.

Il semblerait en fait que ces discussions aient échouées, le patriarche préférant conserver la pleine autonomie dont il jouissait aux États-Unis. Selon Jean-Pierre Valognes,

ce serait plutôt le chef de tribu Malik Yacu D'Malik Ismail qui sut négocier la publication d'un décret portant sur de tels droits culturels [Valognes, p.430]. Cela accrédi terait la thèse selon laquelle le gouvernement aurait surtout tenté d'obtenir le soutien éventuel des tribus assyriennes en cas de reprise du conflit avec les irrédentistes kurdes. Toujours est-il que le Président al-Bakr signait le 16 avril 1972 le décret n°251 du Conseil de Commandement de la République, décret qui fait date la mémoire des chrétiens. Je n'en reproduis ici que l'article premier :

Les droits culturels sont accordés aux citoyens d'expression syriaque conformément aux paragraphes ci-dessous :

- la langue syriaque devient langue d'enseignement dans les écoles primaires dont la majorité des élèves sont d'expression syriaque. L'enseignement de l'arabe y demeure néanmoins obligatoire.
- le syriaque est enseigné dans les écoles intermédiaires et secondaires dont la majorité des élèves sont d'expression syriaque. L'arabe y demeure néanmoins la langue d'enseignement.
- une chaire de langue syriaque est créée à la Faculté des Lettres de l'Université de Bagdad. La langue syriaque y est enseignée au titre de langue ancienne.
- des émissions de télévision et de radio en langue syriaque seront diffusées à partir des stations de Kirkouk et Ninive.
- une revue mensuelle en syriaque sera publiée par le ministère de l'Information.
- une association des hommes de lettres et écrivains d'expression syriaque sera fondée et leur représentation sera assurée au sein des unions et associations littéraires et culturelles du pays.
- les hommes de lettres, écrivains et traducteurs d'expression syriaque recevront une aide matérielle et morale pour l'impression et la publication de leur œuvres littéraires et culturelles.
- les citoyens d'expression syriaque pourront ouvrir des clubs culturels et artistiques et constituer des troupes artistiques et théâtrales, afin de faire revivre et de développer leur patrimoine, leur folklore et leurs arts populaires.

La portée de ce texte, avant même d'en aborder la mise en œuvre, doit être nuancée. A l'école dont une partie des élèves sont « d'expression syriaque », la majorité n'est en réalité presque jamais atteinte [Yacoub, 1987]. De plus, l'expression « langue syriaque » en tant que telle recouvre une diversité irréconciliable, étant donné que chaldéens, syriens et assyriens n'utilisent pas, en fait, ni le même dialecte, ni, s'agissant des nestoriens, le même alphabet. En pratique, l'enseignement impliquerait donc l'édition de trois types de manuels. que ce soit pour cette raison ou une autre, les ouvrages publiés sous les auspices du ministère de l'Information, destinés au cours primaire, ne furent jamais diffusés. Je serais tenté de dire, en outre, que l'émission de programmes dans les seuls gouvernorats de Ninive et Kirkouk, à une époque où les concernés habitent majoritairement Bagdad, indique la nature d'un des objectifs visés : ne s'agissait-il pas, entre autre, d'exposer à la propagande et de fidéliser les derniers habitants des montagnes, ceux dont la soumission était encore loin d'être gagnée ?

En fait, même si le terme syriaque entendait désigner l'ensemble des communautés chrétiennes, l'ordre de leur énumération, que ce soit dans le décret ou l'ensemble des discours officiels, ne laisse aucun doute quant au groupe véritablement ciblé : « Assyriens, en premier lieu, bien qu'ils ne soient pas 50 000, puis Chaldéens qui atteignent peut-être le quart de million, enfin Syriens » [POC¹, 1972, p.219]. Peut-être est-ce simplement parce que les Assyriens furent la « cheville ouvrière » de cet accord, comme le suggère Proche-Orient Chrétien. J'estime pour ma part, compte tenu du caractère conjoncturel et tactique que revêt en Iraq la question des « nationalités », que cette hiérarchie reflète surtout une stratégie lucide du Parti, se préoccupant surtout de la communauté dont la soumission est la moins acquise. J'en veux pour preuve l'octroi, à cette époque, de la personnalité juridique à cinq communautés (chaldéenne, syrienne uniate et orthodoxe, arménienne uniate et orthodoxe), à l'exclusion des grecs, des coptes, des protestants, ensembles minuscules... et des nestoriens. Pour eux, la jouissance du statut juridique est accordée chaque année par le juge à une commission de quatre représentants de la communauté, c'est à dire qu'elle demeure conditionnelle et révocable, faisant pendre au dessus de la hiérarchie une épée de Damoclès toujours prête à tomber. Rappelons aussi que les Yézidis, qui se tenaient coi et à l'écart de la scène politique depuis leur massacre sous la monarchie, n'obtinrent aucune reconnaissance de quelconques « droits nationaux ».

Proche-Orient Chrétien nous apporte un autre élément important d'explication :

Du point de vue politique, les vues du gouvernement ne sont peut-être pas aussi désintéressées qu'elles en ont l'air. Les discours et les déclarations ont souligné qu'il s'agit de renforcer l'unité nationale, mais on veut aussi attacher au régime et au parti des minorités dont on ne souhaiterait pas qu'elles s'inscrivent comme kurdes si le recensement tant retardé [dont devait dépendre la géométrie de la zone autonome kurde annoncée par le manifeste du 11 mars] devait avoir lieu. Comme pour les Turcomans, la question du pétrole de Kerkouk a certainement eu son poids dans la décision. On ne le mentionne jamais, mais c'est ce qui est en cause quand tout le monde promet son soutien et sa fidélité aux « gains de la révolution ». [POC, 1972, p.221]

Toutefois, ce décret instaurait un climat favorable à l'épanouissement de la vie communautaire. Malgré ses ambiguïtés, il fut accueilli avec enthousiasme. Joseph Yacoub note que les archevêques syrien catholique et syrien orthodoxe, le Président du Synode de l'Église évangélique assyrienne, le Patriarche chaldéen, le représentant du Patriarche de l'Église de l'Est, adressèrent tous des télégrammes de congratulations au président Bakr [Yacoub, 1987]. Il en vint aussi de l'extérieur, comme le remarque la revue Proche-Orient chrétien, citant Beyrouth et Détroit, sans compter le message du Patriarche nestorien résidant à San Francisco. Les clubs organisèrent diverses festivités. « Surtout, le 23 avril, une manifestation de quatre à cinq mille participants affirmait au gouvernement sa reconnaissance ; elle était haranguée, du balcon du ministère de l'Intérieur, par le ministre Ghaydan. » [POC, 1972, p.220]. Dans la place qu'accordait la presse à ces manifestations, les Assyriens étaient paraît-il toujours au premier plan...

¹ Chronique iraquienne de la revue *Proche-Orient Chrétien*.

Le point d'orgue de cette politique d'ouverture semblait donné par la promulgation le 25 juin de la même année de la loi n°440 portant sur la création d'une Académie de Langue Syriaque, « corps indépendant jouissant de la personnalité civile, de l'autonomie financière et administrative » dont le siège serait fixé à Bagdad. Elle regrouperait trois prélats des Églises assyrienne, chaldéenne et syrienne catholique. Ses objectifs, stipulés à l'article premier, sont dignes d'être énumérés :

(1) Remplir la fonction de recours scientifique consultatif en matière de langue syriaque, d'enseignement de la langue syriaque dans les cycles primaires, intermédiaires et secondaires et d'enseignement de sa littérature à l'Université. (2) Faire revivre le patrimoine culturel et littéraire syriaque. (3) Étudier les rapports existant entre la langue syriaque et l'arabe et établir l'origine de ces liens et les étapes historiques de leur développement.

Je ne m'attarderai pas sur les moyens mis à disposition de l'Académie. Remarquons en revanche le souci, très apprécié par les chrétiens, accordé à la mise en valeur de la tradition chrétienne dont l'Iraq s'est enrichi. Comme le soulignait un ministre à l'époque, « le nationalisme arabe ne peut se permettre de négliger l'héritage culturel syriaque qui, naguère, constitua un pont entre la culture de la nation arabe et les cultures précédentes » [POC, 1972, p.220]. Dans le troisième objectif fixé à l'Académie transparaît la volonté du gouvernement de faire la preuve (à tout prix) d'une continuité culturelle entre l'Iraq actuel et la Mésopotamie. Cette préoccupation reçut naturellement un écho favorable auprès des chrétiens. Le rédacteur en chef de la revue *Bayn an-Nahrayn*, créée à cette époque, signale qu'il ne s'agissait pas en effet de promouvoir « la science pour science », à seule fin de connaissance, mais de « dire qu'il y a aussi au sein de cette culture mésopotamienne un héritage chrétien » [C6]. Or c'est à Saddam Hussein que l'Iraq doit la promotion, à partir du début des années 1970, et la consécration de cette mythologie nationale d'inspiration mésopotamienne¹.

L'octroi de droits culturels permettant l'expression d'une identité spécifique offraient donc aux chrétiens l'occasion de trouver leur place dans l'imaginaire national en construction. Or ne sait que trop à quel point l'Islam, en Iraq comme ailleurs, nie traditionnellement l'antiquité. L'enjeu était donc de créer une sensibilité nouvelle au sein d'une société musulmane dont les références essentielles demeuraient encore exclusivement musulmanes. Dans ce contexte, les réactions des communautés assyrienne et chaldéenne sont très révélatrices de leur positions respectives face à une telle insertion.

[L]'équivoque du rapport entre Assyriens anciens et « Assyriens » modernes rattache ces derniers à un passé auquel l'Iraq préfère définitivement les valeurs musulmanes. Les « Assyriens » sont ravis quand le ministre Ghaydan les appelle « descendants de Sennachérib, de Sargon, d'Assurbanipal et de Nabuchodonosor », mais le télégramme des Chaldéens de Beyrouth, complétant discrètement la

¹ L'histoire antique du pays servait l'iconographie de la monarchie. Mais Saddam Hussein accentua le trait : il mit en œuvre une politique de reconstruction des vestiges abandonnés jusque là (Babylone, Ninive, etc.), finissant par revendiquer lui-même un lien de filiation avec Nabuchodonosor et Hammourabi. On trouvera une documentation assez riche sur ce thème chez Emmanuel Sivan, dans l'introduction et le troisième chapitre.

liste, ajoute aux « illustres héros de la Mésopotamie [...] » les deux califes musulmans al-Rashid et al-Ma'mun¹.

Si les Chaldéens gardaient bien à l'esprit qu'il n'y avait d'autonomie et d'avenir possible que dans le cadre rigide posé par le nationalisme arabe, les Assyriens continuaient à cultiver un certain particularisme. Cette attitude ne pouvait qu'entrer en contradiction avec la politique du Parti, de plus en plus « arabisante », de moins en moins tolérante à l'égard de ces particularismes ethniques. Joseph Yacoub rapporte que, rapidement, les autorités s'efforcèrent d'arabiser ces clubs chrétiens en leur imposant des membres qu'ils n'auraient pas accueillis spontanément. La liberté d'expression des chrétiens restait conditionnelle et étroitement surveillée. Des pièces de théâtres furent interdites à la représentation. Et dès le milieu des années 1970, le Parti remettait la main, par une politique de concentration et de restructuration, sur les associations.

Un changement radical de la conjoncture politique conduit le régime à imposer sa volonté et son emprise plutôt que de transiger avec les communautés. Les négociations engagées avec les Kurdes achoppèrent ; une déclaration unilatérale du gouvernement, le 11 mars 1974, éteignant de fait tout espoir d'une autonomie réelle et ravivait les combats. Cependant, dès 1975, le Pacte d'Alger passé entre Bagdad et Téhéran privait les peshmergas kurdes de l'aide logistique et militaire, et surtout du *sanctuaire*, indispensables à la rébellion. Ayant affermi son pouvoir sur l'ensemble du pays, le régime disposait ainsi d'une nouvelle liberté d'action. En outre, une croissance spectaculaire de la production pétrolière entre 1972 et 1975 [Luizard, 1990], conjuguée à la hausse des prix de 1973, lui conférait des ressources et une confiance dont il était dépourvu jusqu'alors². En 1976, sa politique de répression du mouvement communiste irakien montre qu'il se sentait désormais capable de se passer de ses anciens alliés. Saddam Hussein, enfin, était devenu l'homme fort du pays dès la première moitié des années 1970, même s'il n'en prit effectivement la tête qu'en 1979. Partisan d'une ligne dure à l'encontre des particularismes ethniques, il s'empressa de « tronquer » [C] l'aile du Parti favorable à l'octroi de « droits culturels ». Il privilégia au contraire une lecture « arabisante » de l'identité irakienne, « trop arabisante » [C] du goût des chrétiens. Cette orientation générale, visant à neutraliser l'influence des structures traditionnelles sur la société, réduisit considérablement l'espace d'expression communautaire, l'Etat prenant en particulier, en 1974, le contrôle total de l'éducation.

iii. La négociation d'un espace d'expression

Dans le domaine de l'enseignement religieux, l'Eglise avait jusqu'en 1969 une centaine d'écoles, surtout primaires, dirigées généralement par des sœurs ; c'était des écoles paroissiales, confiées aux sœurs ou au gouvernement, mais toujours avec la possibilité d'y enseigner le catéchisme. [...] La nationalisation de l'enseignement [en 1973] fut un coup dur pour l'éducation chrétienne. On exigea désormais une moyenne de 50% d'étudiants chrétiens dans une école pour que soit assuré

¹ Chroniques de *Proche-Orient Chrétien*, 1972. p.220.

² « Les revenus pétroliers de l'Irak passèrent de 1,9 milliards de dollars en 1970 à 21 milliards de dollars en 1979. Un dinar irakien valait 3 dollars américains » [Nour, p.71].

l'enseignement de la catéchèse, tandis que l'enseignement du Coran était dispensé d'office aux élèves musulmans, quel que fut leur nombre. [Habbi, 1998, p.6]

Les Eglises irakiennes ne surent pas s'opposer à la confiscation pure et simple d'une de leurs fonctions vitales, du fait notamment de la division des hiérarchies [C6]. Déjà en 1968, le patriarcat chaldéen était resté muet lors de l'expulsion des missions américaines : « *the church didn't try to take a stance [even if] it could have* » [P2]. D'une manière générale, la communauté ne semble pas non plus avoir toujours exploité pleinement les quelques opportunités qui s'offraient à elles. Par exemple, le trimestriel *Sapra Syriana* du « Syriac Cultural Bureau » de l'Union des écrivains irakiens n'a publié que 19 numéros en 15 ans d'existence [L10].

Rappeler que les chrétiens ont, à certains égards, adopté une passivité regrettable ne doit pas, néanmoins, conduire à une vision réductrice de leur situation. Tout d'abord, la nationalisation du système scolaire pouvait sembler inéluctable, au sens où les efforts de promotion d'une identité « nationale » ba'thiste ne pouvaient se passer de cet instrument de socialisation (ou d'endoctrinement). La jeunesse chi'ite, naturellement, était particulièrement ciblée. « *It [was] because of the shi'a, not because of the Christians* » [L7]. Ensuite, les chrétiens ont aussi tenté de s'adapter. Sachant que 60% des enfants catholiques poursuivaient leur scolarité dans des institutions à prédominance musulmane [Barrett, p.393], l'Eglise a réagi en ouvrant des centres paroissiaux assurant l'enseignement du catéchisme¹. Dans les anciennes écoles communautaires, les Sœurs ont su, en conservant leurs postes, maintenir également un haut niveau d'éducation, sustentant par là même l'image favorable des chrétiens auprès de la société musulmane. Si son corps professoral ne contient plus que 6 ou 7 chrétiens (sur un total de 40 enseignants), le lycée Dijla, par exemple, attire toujours les enfants des familles de haut rang social. « *Not because it is the best school, [but] because of the nuns* » [L7]. D'autres institutions continuent de jouir d'une excellente réputation, fondée sur les « bonnes mœurs » qui y sont inculquées et la rigueur de l'encadrement. Enfin, l'Eglise sut manifester dans les moments critiques une fermeté louable, comme lorsqu'en 1981 les autorités décidèrent d'introduire dans le cursus commun l'utilisation d'un manuel d'inspiration coranique.

A partir de 1979, les inquiétudes causées par la révolution islamique voisine provoquèrent un nouveau changement de climat. « [P]ar peur du fondamentalisme et du radicalisme en provenance d'Iran, un nombre croissant de règles coercitives inspirées par l'Islam [limitèrent] le pluralisme et les libertés individuelles » [Habbi, 1998, p.7]. En 1984 et 1985, des vagues d'arrestations d'opposants chrétiens (surtout assyriens) à la politique d'arabisation agressive du régime², attestent de la fermeté du Ba'th à l'égard des particularismes communautaires.

Depuis la guerre du Golfe, quelques signes d'ouverture peuvent toutefois être décelés. Fragilisé, le régime tend en effet à se montrer plus conciliant dans tous les

¹ Mais ce n'est que tout récemment que la communauté a pris des dispositions pour la formation des catéchistes.

² Le Coz mentionne « cent cinquante cas d'arrestations suivies de torture [en 1984], ainsi que trois exécutions, en mars 1985, pour cause de nationalisme » [Le Coz, p.386].

domaines qui ne relèvent pas de ses intérêts vitaux. En juin 1993, il céda une nouvelle fois face à l'émotion suscitée chez les chrétiens par une nouvelle réforme, visant encore à imposer à tous les élèves un enseignement musulman. Un dialogue, c'est à dire une *négociation* de l'espace d'expression communautaire, apparaît désormais possible. Mgr Raphaël I Bidawid remarquait déjà en 1990 que « [l]e seul problème encore sans solution, est celui des écoles confessionnelles nationalisées [...]. Mais, sur ce point, nous sommes en train de traiter avec le gouvernement. Nous espérons retrouver ce que nous avions auparavant, ne serait-ce que parce que la nationalisation du système éducatif a échoué » [Yacoub, 1999, p.15]. Une première étape fut franchie en 1993, quand les locaux des anciennes institutions communautaires furent retournés à la propriété de l'Eglise. Puis, en 1994, l'enseignement catéchétique, limité jusque là aux établissements à *majorité* chrétienne, fut élargi à ceux ne rassemblant qu'une proportion de 25% d'élèves chrétiens.

Des limites subsistent, naturellement. Il s'agit notamment de ne pas froisser les sensibilités des tenants de l'Islam. Au lycée Dijla, la présence récurrente à la messe de quelques filles musulmanes provoqua un scandale. Le ministère de l'Education réagit vivement en interdisant formellement aux non-chrétiens de pénétrer dans l'enceinte de la chapelle scolaire. Simultanément, on constate à différents niveaux un « dégel des nationalisations » [Habbi, 1998]. Les Sœurs Dominicaines de Sainte Catherine ont inauguré une maternité. Plus, la communauté « pourrait maintenant avoir une université catholique », bien qu'il soit néanmoins « impensable que l'Eglise puisse ouvrir, par exemple, un asile d'aliénés » [Habbi, 1998, p.7]. Il convient donc d'éviter soigneusement les seuls domaines jugés « régaliens » par un Parti de plus en plus porté à collaborer, dans les autres secteurs, avec les partenaires dont il est sûr des intentions.

Introduit en 1992 à la demande du patriarcat chaldéen, l'organisation Caritas ne s'adressait initialement qu'aux chrétiens. De 8 700 bénéficiaires la première année, son programme alimentaire atteint désormais une cible de 40 000 personnes, dont 20% de musulmans [L15]. « Actuellement, nous travaillons très librement partout où nous le voulons » [C4]. Cette relation de coopération et de confiance illustre l'obligation inédite dans laquelle se trouve l'Etat de suppléer à ses carences en accordant de véritables « concessions » dans des domaines qui, de fait, lui échappent. Dans le secteur éducatif, le principe absolu de gratuité, duquel le Parti Providence tirait à la fois sa légitimité et sa clientèle, le cède désormais à des considérations budgétaires. Un nouveau statut, dit « special private school », est ainsi apparu, inaugurant une forme d'autofinancement du système scolaire¹, assurant en outre à l'Etat un nouveau revenu. Cette réforme consacre un certain désengagement du Ba'th hors de la sphère sociale, laissant un vide que les communautés pourraient bien coloniser. Or ces espaces autonomes d'organisation et d'expression, « *il faut les créer !* » [C6]. Les Sœurs Dominicaines, par exemple, négocient actuellement le sort de deux anciennes institutions chrétiennes (celle de *Bab ash-Shargi* et une autre à Bassorah), qu'elles espèrent bientôt pouvoir administrer [L3].

¹ On constate un phénomène semblable à l'Université : le développement de laboratoires d'expertise offrant des services payants, ainsi que des cours du soir, permet aux établissements de se dégager une autonomie financière. S'agissant des établissements communautaires « d'élite », l'école de Bab ash-Shargi est passée sous ce statut en 1998, le lycée Dijla la rejoindra en 2000.

b. Le mouvement de la foi et la « nationalisation » de la religion

L'illustration la plus spectaculaire de la négation de l'idéologie ba'thiste à l'épreuve de la pratique naît de la confrontation du credo « laïc » du régime avec le fait religieux. Pays à dominante musulmane, l'Iraq présente « *un paysage religieux plutôt fade* » [E3] depuis que le « contre pouvoir » dont les mollahs chi'ites étaient dépositaires a été désamorcé au début des années 1920 [Luizard, 1991]. Les mouvements vindicatifs à teneur confessionnelle et ethnique des Yézidis et des Assyriens s'éteignirent eux aussi, sous la monarchie, dans un bain de sang. La construction d'un Etat national, projet porté par les différents régimes à s'être succédés, ne pouvaient autoriser la montée en puissance de tels ferments de division. D'autant que ces pouvoirs d'inspirations diverses, invariablement sunnite et sectaire toutefois, ne pouvaient recourir à une quelconque transcendance divine (comme cela avait été le cas sous les califats abbassides) sur laquelle fonder leur légitimité.

L'idéologie ba'thiste, importée en Iraq par des étudiants chi'ites mais rapidement accaparée par une élite politique sunnite, servit ainsi d'argumentaire à l'établissement d'une autorité reposant, dans les premiers temps, sur un strict sécularisme. L'arabisme, le génie national arabe dont l'Islam est un témoignage vibrant, apparaissait comme le facteur intégrateur nécessaire à la cohésion d'une société parcellaire et composite. L'immanence de la religiosité, dans cette société restée, hors des quartiers cosmopolites de Bagdad, traditionnelle et conservatrice, ne pouvait cependant pas être ignorée. L'Islam demeura donc, constitutionnellement, « religion d'Etat ». La loi garantit d'autre part aux citoyens le libre exercice de leur rite, tout en délimitant étroitement la place accordée à la religion sur la scène publique. Aucune ingérence dans les affaires sociales et a fortiori politiques ne pouvait être tolérée. Le discours du Parti, à cette époque, était lui-même soigneusement séculier.

Son système de légitimation, néanmoins, s'est depuis lors considérablement transformé, ouvrant de nouveaux espaces d'expression à un Islam revivifié. Au moment de la « guerre du Golfe », il n'a pas échappé aux médias que l'Etat iraquien intercalait entre les trois étoiles inscrites à son drapeau les mots « Allah akbar », signe fort de son « islamisation ». En octobre 1990, un journaliste du *Monde* s'inquiétait surtout du sort qui serait réservé aux chrétiens dans un pays où les médias officiels appelaient les fidèles à prendre les armes contre les « agresseurs » de l'Iraq et « tout ceux qui portent une croix » [Buccianti].

Ce « revirement » qu'on a cru déceler en Occident n'avait pourtant rien de spectaculaire aux yeux des chrétiens. Le conflit contre l'Iran avait déjà amené le régime à puiser dans un registre islamique de plus en plus prégnant à compter du milieu des années 1980. Des chi'ites reprochaient au Ba'th son caractère « athée », à un moment où le Ba'th ne pouvait précisément pas se passer du soutien actif des chi'ites... C'est à cette époque que Saddam Hussein commença à fréquenter les mosquées [P]. En réalité, il convient de rappeler que « l'islamisation » du Ba'th est indissociable de la « ba'thisation » préalable de la religion.

A la fin des années 1970, deux lois attestent d'une volonté affirmée du gouvernement d'élargir son contrôle sur celle-ci. Il s'agit en 1977 d'un décret de fonctionnarisation du clergé chi'ite, les religieux sunnites étant déjà pour leur part, et ce depuis l'empire ottoman, soumis à l'autorité de l'Etat. Deux ans plus tard, la nationalisation des *waqf* dépossédait les mollahs du patrimoine communautaire auquel ils devaient une partie essentielle de leur influence sociale sur les fidèles. Incidemment, le régime nommait ses affidés à certaines charges ecclésiales, s'appuyant sur eux pour diffuser une version plus neutre de l'Islam, plus « nationale » en somme... ou « ba'thisée ».

L'objectif du gouvernement était double. D'une part, il lui fallait sectionner le lien étroit qui unissait jusqu'alors le clergé chi'ite à sa base, lien qui faisait des ulémas les cadres possibles d'une mobilisation. D'autre part, la rupture de ce mode traditionnel d'organisation exposait la communauté chi'ite à la diffusion d'un islam consensuel supposé transcender les dissensions séculaires entre islam chi'ite et sunnite. L'introduction à cette époque du mythe d'une révolution « fraternelle » en 1920 atteste de cette volonté de promouvoir un nouveau référentiel national qui puisse être plus amplement partagé.

En marge du conflit latent divisant les confessions rivales musulmanes, les chrétiens réchappèrent indemnes, dans un premier temps, de ce mouvement de « nationalisation » de la religion : l'Eglise conserva son autonomie et un régime de biens privilégié¹. La loi n°32 du 17 septembre 1981, cependant, prévoyait de normaliser cette situation en alignant le statut des hiérarchies chrétiennes sur celui des cultes musulmans. Elle disposait entre autres de la nomination des prélats par le pouvoir (après qu'ils aient été désignés par leurs confessions respectives), du contrôle des publications religieuses et des orientations pastorales et liturgiques, de la participation de représentants du gouvernement aux assemblées ecclésiastiques ainsi qu'aux institutions communautaires. Ce décret suscita comme on l'imagine une très vive émotion parmi les chrétiens. Les hiérarchies parvinrent à ajourner la mise en application de ces mesures, mais elles restent toujours en suspend, « comme une épée de Damoclès suspendue au-dessus des chrétiens pour les maintenir dans la docilité » [Valognes, p.750].

Le régime, engagé dans un jeu réaliste d'alliance, malgré une volonté sous-jacente d'emprise totale sur l'ensemble de la société, préféra cette fois « *choyer les chrétiens* » [P], qui firent l'objet de fréquentes mesures de séduction. C'est ce que constate en 1985 un des agents de l'Ambassade de France, rapportant que « toutes les églises sont en parfait état, fraîchement rénovées grâce le plus souvent aux dons du Président, comme en témoignent les plaques commémoratives sur les façades ». Lors de ses visites dans les villages chrétiens des montagnes, Saddam Hussein avait aussi l'habitude d'offrir un poste de télévision – vecteur de la parole officielle – à chacun des foyers. Pendant la guerre contre l'Iran, il semble en outre qu'il ait offert de façon libérale des autorisations de sortie aux membres du clergé [Valognes].

¹ Ces biens sont généralement des biens immobiliers, souvent mis à disposition de l'Eglise par les fidèles de leur vivant ou par testament.

Les faveurs dont il pouvait témoigner à ses fidèles restaient cependant étroitement tributaires du rapport de force engagé avec les fractions contestataires de la société. Les prêtres chrétiens durent ainsi contribuer à l'effort de guerre sur le front iranien, à l'instar du clergé chi'ite, malgré la maigreur de leurs effectifs. Aujourd'hui, il serait délicat d'accorder trop ostensiblement des privilèges de taille à la communauté chrétienne, davantage de droits. « *If they give them, they must give to the Muslim clergy, and they don't want that* » [C]. On ne se lasse pas de répéter que si « *ils autorisaient aux chrétiens, ils devraient le faire aux autres* » [C]. Car l'intention du régime reste de « *casser la tête* » [X], de décapiter, toute opposition chi'ite.

La politique de nationalisation de la religion s'est donc poursuivie, et même intensifiée, au cours de la dernière décennie. Elle accompagne et encadre la reviviscence au sein de la société iraquienne du sentiment religieux. Les chrétiens font par exemple remarquer que le respect assidu des règles du Ramadan, qui s'était fortement relâché dans les milieux éduqués, s'est progressivement raffermi [P]. Ils sont aussi « *tellement agacés* » [S] de voir de plus en plus de femmes porter le voile. Outre cette « islamisation » interne, la mise en conformité du Parti avec l'orthodoxie régnante répond à une volonté de solliciter la sympathie des opinions publiques régionales [P].

L'impératif de prendre en compte le fait religieux se fit pressant aux lendemains de la guerre du Golfe. L'Intifada de 1991 annonçait un réveil politique possible de la communauté chi'ite. En vue d'accroître son autonomie, le ministère des Affaires religieuses (*awqaf*) fut rattaché directement à la Présidence et pourvu d'un budget indépendant du gouvernement. En juin 1994 la création d'un Organe de Gestion des Biens Religieux acheva le travail de dépossession entamé à la fin des années 1970. La construction de deux universités islamiques publiques contribua à produire une génération d'ulémas, dont la formation relevait plutôt d'un *formatage* et qui furent employés dans des postes « sponsorisés » par le gouvernement.

Le régime, noyant l'islam populaire, y puisait simultanément une « *nouvelle transcendance* » [C] ou légitimité. En témoigne l'architecture présidentielle : si des projets tels que l'opéra, l'immense Université de technologie ou le métro de Bagdad ont tous été abandonnés, on érige actuellement en plein cœur de la ville deux immenses mosquées. La plus grande, dite « Saddam » en toute simplicité¹, devrait, par sa surface et la hauteur de ses minarets², établir un record mondial. Elle est conçue pour devenir une sorte de complexe ou de centre culturel islamique...

Cela dit, l'islamisation du Ba'th ou encore la ba'thisisation de l'islam s'incarne avant tout depuis l'été 1993 dans une vaste politique ayant pris le nom de « mouvement de la foi » (*hamla wataniyya imaniyya*). Elle vise au « *renforcement de la conscience et de l'éducation religieuse* » [M8] du peuple musulman. Au baccalauréat, l'islam est ainsi devenu une matière à part entière et la télévision assure la formation continue des élèves comme des enseignants. Bengio Ofra estime que dès la fin 1995, ce programme avait atteint 20 000 professeurs et 5 000 000 d'étudiants. Des groupes spécifiques sont

¹ On mesurera l'ironie d'une telle appellation, dans ce régime « progressiste et laïc ».

² Devant s'élever à 220 mètres de haut, ces minarets ont d'ailleurs bénéficié d'une expertise française.

également ciblés, tels les juges, les femmes et même, comble de l'ironie, les membres du Parti. En prison, « *ceux qui ont bien appris le Coran* » peuvent espérer une remise de peine [X]. Outre ce type de discrimination confessionnelle, les chrétiens regrettent l'omniprésence de l'islam à la télévision [P]¹. Parmi les autres effets secondaires du « mouvement de la foi », « *la fermeture des bars a beaucoup affecté les chrétiens* » [C].

Les visées de ce mouvement sont explicites. Le quotidien al-Joumhouriya précisait le 22 janvier 1994 qu'il s'agissait bien de propager la « juste » interprétation du Coran, afin « d'immuniser le peuple contre les tendances déviantes et de mettre à jour certaines pathologies sociales » [Bengio, 1999]. Les chrétiens sont naturellement conscients de son caractère instrumental. « *It's a tactic...* » [C]. « *We all believe [it is] just propaganda* » [L]. Ils tendent aussi à relativiser leur situation, rappelant qu'en Iran, il leur serait interdit de construire ou rénover les lieux de culte. « *They are not going as far as in Iran [and these laws] are not aiming at the Christian community* » [C]. Certains pensent que si les sanctions sont levées, cette tendance, de l'ordre de l'expédient, se résorbera.

Quoi qu'il en soit, le « mouvement de la foi » n'en constitue pas moins une menace, à un égard au moins. En s'efforçant d'établir des ponts entre communautés rivales musulmanes, s'appuyant notamment sur un discours populiste appelant à la solidarité face aux « agresseurs » impies, il véhicule une confusion croissante entre « arabité » et « Islam », un amalgame entre « christianisme » et « Occident ». Ces mystifications sont particulièrement préjudiciables à l'insertion des chrétiens dans la société iraquienne. Ceux-ci condamnent unanimement le « *lavage de cerveau* » [X] et le « *bourrage de crâne* » [X] des croyants, réalisé plus ou moins inconsciemment par les ulémas. Deux anecdotes permettent de juger des effets de cette propagande sur le climat intercommunautaire. Dans un magasin populaire où une femme Chaldéenne voulut acheter un sac de riz, on lui refusa brutalement en lui conseillant plutôt d'aller « *demander à Bush* » [L]. A un tout autre niveau social, lors d'une conférence portant sur « le dialogue entre Islam et Occident », donnée en 1999 au Centre Culturel Français, un ancien ministre s'emporta brusquement, invoquant qu'il n'y avait pas lieu de parler d'un tel dialogue, car celui-ci ne se noue en réalité qu'entre « *Islam et monde chrétien* ».

Cette tension diffuse, qui ne donne pas lieu à des actes violents, exacerbe le sentiment d'*extériorité* des Chaldéens à l'égard de leur environnement musulman : « *pour beaucoup de gens, parler d'arabité signifie Islam* » [C]. Ils s'efforcent dès lors de cultiver, précisément, ce qui les distingue de cette identité arabe dans laquelle ils ne peuvent plus se retrouver. D'autre part, cette tension crée aussi un climat délétère, une forme d'*insécurité*, de fermeture des alternatives qui auraient, avant, existé. « *L'avenir, ici, est très obscur pour les chrétiens* » [C]. Une angoisse de ce type, latente mais omniprésente, ne peut qu'encourager les chrétiens à se retrancher hors de la société. C'est ce dont je traiterai maintenant.

¹ En septembre 1997 apparaissait un nouveau média officiel, « Radio Coran »...

II. Les chrétiens de Bagdad face à la « communautarisation » de la société iraquienne

Christophe Jaffrelot définit le communautarisme » comme « une *construction moderne et largement stratégique* qui émerge nécessairement en relation avec la formation ou les transformations de l'État » [Jaffrelot, p.3]. Il « se caractérise d'abord par sa prétention à opposer à la relation citoyenne une autre allégeance qui se veut prioritaire » [Jaffrelot, p.5]. Ici, la visée n'est pas la constitution de la communauté en force sociale et politique, mais au contraire une sorte de retranchement hors de la société englobante, une fermeture des frontières communautaires pour faire face aux agressions identitaires dont la situation sociale et politique générale est actuellement porteuse. Il s'agit donc d'une colonisation au sein de la société d'un espace d'expression autonome.

1. L'évolution des cadres spatiaux de la communauté

Cette approche de la communauté par ses « cadres » est inspirée de la grille d'analyse développée par Le Bras dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. Sa démarche s'inscrit dans une perspective de « sociologie religieuse » délaissée, voire contestée, aujourd'hui. Néanmoins, cette discipline, longtemps considérée comme le seul outil véritablement légitime pour appréhender les sociétés du Moyen-Orient, offre certains instruments d'analyse pertinents. Ici, j'illustrerai en quoi la morphologie des cadres spatiaux de la communauté chrétienne bagdadie peut servir d'indice d'identification de frontières identitaires spécifiques, par une lecture géographique de leur expression sociale. Xavier de Planhol l'exprime ainsi :

L'implantation géographique des minorités [...] est essentiellement l'expression de leurs stratégies. [...] Les changements de stratégies, fréquents dans les conditions socio-politiques nouvelles de l'ère contemporaine, se traduisent par des modifications de cette implantation, qui est ainsi très révélatrice du dynamisme et des potentialités des groupes minoritaires, et qui enregistre la marque des divers stades par lesquels ils sont passés. [...] La géographie des minorités est un indicateur précieux des tendances de leur évolution. [Planhol, p.29]

Conscient des limites de ce discours somme toute théorique, je ne ferai qu'ouvrir quelques pistes, en confrontant mes observations, d'un caractère assez général, à des commentaires antérieurs à l'embargo. A Bagdad en effet, les derniers relèvements détaillés disponibles datent du début des années 1970, époque à laquelle le Ba'th, s'appuyant sur une expertise polonaise, mit au point son premier plan de développement urbain. Depuis, même si de rares cartes touristiques circulent, très imprécises, elle ne peuvent être d'une grande utilité. J'ai toutefois recensé l'ensemble des églises du « centre ville »¹ et les ai systématiquement visitées. Une étude précise de ce patrimoine a été réalisée par le Père Boutrous Haddad, publiée en arabe à Bagdad. En ce qui concerne les quartiers périphériques, ma vision demeurera nettement plus panoramique.

¹ Par « centre ville » je désigne les quartiers compris entre *Mansour* et l'autoroute reliant Saddam City à *Waziriyya*.

J'ai mentionné, déjà, le recentrage des chrétiens d'Iraq sur la capitale, qui rassemble désormais, selon un chiffre assez consensuel, environ deux tiers de la communauté. Entrons maintenant dans le détail, en traitant des quartiers puis des églises. J'éluderai presque totalement d'autres cadres sans doute pertinents, tel la famille, par manque d'éléments d'analyse.

a. Les quartiers chrétiens : une migration vers la périphérie

L'organisation spatiale des communautés chrétiennes demeure au siècle dernier étroitement liée à leur condition de dhimmi. Pour être plus exact, le système ottoman des millets, dit « libéral » mais naturellement ségrégatif, conditionnait une structuration très sectaire des minorités religieuses, menant une vie sociale essentiellement autonome au sein « d'inclusions » dans la société musulmane.

C'est tout naturellement que les chrétiens se regroupent pour vivre proches les uns des autres et près de leurs églises où se trouvent également leurs cimetières. Ils peuvent ainsi se rendre discrètement aux offices matinaux ou tardifs, enterrer leurs morts sans faire de longs trajets dans les ruelles et sans subir des avanies ; ils peuvent parler leur langue propre, fêter baptêmes, mariages, ordinations, deuils sans trop attirer l'attention. [Mérigoux, p. 91]

i. *Le tissu urbain ancien*

Regroupant initialement les chrétiens de la capitale dans un périmètre bien précis, « ethniquement » homogène, les quartiers anciens conservent d'importants « vestiges » d'une occupation chrétienne passée. Par « vestiges », j'entends bien évoquer, à l'adresse des concernés tout particulièrement, ce qui n'est plus, sans qu'ils ne s'en soucient toujours, qu'une évanescence rémanence d'un patrimoine très riche qu'ils ont choisi d'abandonner. J'argumenterai ce constat en deux points.

L'état du patrimoine bâti.

Prenons l'exemple du complexe d'églises du quartier *Aqd al-Nassara*, faisant face à l'actuel marché couvert de *Shordja*. On en décompte, difficilement à vrai dire, trois. L'une d'elles n'est plus qu'une ombre, un tas de briques aux pieds de ses voisines : c'est l'église de la Sainte Vierge, qui appartenait aux syriens. De part et d'autre se situent l'église Saint Joseph, propriété des Carmes, et la cathédrale Notre Dame des Douleurs des chaldéens. La seconde est active ; j'y reviendrai plus loin. La première a été « prêtée » aux rares coptes de la capitale, héritiers spirituels d'une main d'œuvre égyptienne autrefois nombreuse, aujourd'hui dépourvus d'église. A force de se lézarder, le plafond de ce splendide ouvrage semble s'être décidé à laisser filtrer le jour.

Les ruelles qui s'échappent au dos de cette ensemble forment le dédale autour duquel, au siècle dernier, la vie chrétienne de Bagdad s'organisait. Jusqu'à il y a 15 ans, tout le quartier était chrétien. Il est actuellement mixte. L'ancien couvent des Sœurs dominicaines est désormais une ruine, « abandonnée aux pauvres » [C10], squatté par des familles chrétiennes subsistant, comme nous le verrons plus bas, dans le plus grand dénuement. Implantée, également, dans le tissu urbain ottoman, la chapelle Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, à proximité de la tour des télécommunications, est désormais vide. La

cour alentour est elle lotie d'une galerie marchande. Le centre ville, concentrant les commerces, se dépeuple en effet en partie sous la pression des prix. Certains projettent ainsi de détruire l'église afin d'en faire convenablement fructifier le terrain.

L'état du patrimoine humain.

La description d'une scène suffira à mesurer l'ampleur du désastre humain. Dans le couvent susmentionné, quelques familles se partagent une grande pièce du premier étage, divisée, par des murs de carton, en compartiments. Une des familles dépend entièrement des revenus de l'aîné qui, cireur de chaussures à ses heures perdues, travaille en outre de longues journées à l'usine. Bien que le rachitisme soit quelque fois trompeur, il n'a pas plus de 15 ans. Là ne s'arrête pas l'horreur. Au cœur de leur espace, le plancher s'est effondré. N'ayant pas trouvé à se reloger, cette famille vit donc « sur les bords », qui eux-mêmes menacent de céder.

En dépit d'une telle précarité, il faut remarquer le soin méticuleux apporté à l'hygiène et la propreté du foyer. Mal nourris, les enfants n'en sont pas moins convenablement habillés, alors que même les « moyens du bord », dans ce contexte, se réduisent à infiniment peu de chose. A la messe, on se croirait dans une assemblée bourgeoise, ceux qui n'ont pas de sandales, à défaut de chaussures, devant être d'une pauvreté encore plus extrême. Ce comportement tranche avec celui des familles musulmanes des quartiers populaires, chiïtes notamment, dont le laisser aller fait oublier qu'elles sont parfois nettement plus aisées [L].

Le vieux centre reste ainsi le lot des réfugiés économiques qui s'étaient rendus à la ville et qui n'y ont trouvé ni travail rentable, ni véritable logement. Ces migrations ont depuis cessé, les conditions de vie ne pouvant espérer être meilleures en ville qu'à la campagne, où une économie de subsistance suffit. Depuis quelques années, l'Eglise chaldéenne met en œuvre un programme visant à les y réimplanter. Des maisons réhabilitées sont proposées comme abris transitoires, le temps que les bénéficiaires du projet se soient construit leur propre demeure. Un village entier aurait été bâti selon ce principe [C10]. Mais la charge financière très lourde de ce programme en atténuerait néanmoins la portée. Quoi qu'il en soit, il est significatif que le flux des chrétiens entre le Nord et la capitale s'inverse, ne serait ce qu'en d'infimes proportions.

Beaucoup de ces réfugiés ne parlent pas l'arabe [C10], y compris parmi les enfants. L'école a beau être gratuite, il faudrait leur acheter l'équipement nécessaire. Or de toutes manières, le niveau du système scolaire dans ces quartiers populaires, depuis la mise en place de l'embargo, ne le justifie sans doute plus réellement. Ne maîtrisant pas la langue de communication, des mères de familles ne sont pas en mesure de faire leurs courses dans les échoppes tenues par des musulmans. Aussi, deux mondes distincts existent-ils malgré la mixité nouvelle de ces quartiers. L'ancien couvent, par exemple, est spontanément et exclusivement peuplé de chrétiens¹.

¹ Outre les quartiers en ruine, squatté par les plus misérables parmi les pauvres, l'exode touche tous les vieux quartiers. Dans le quartier dit *Karada Maryam* de *Karkh*, datant des années 1940 ou 1950 vraisemblablement, on comptait 25 familles chrétiennes dans la seule rue longeant l'église Fatima [P4]. Il n'en reste plus que cinq.

ii. Les conséquences de cet abandon

Les moyens alloués par l'Eglise aux paroisses les plus pauvres ne permettent aux curés ayant la charge morale des ouailles les plus démunies que de parer à leurs besoins matériels les plus urgents. Peu de temps est accordé à leur encadrement spirituel. En conséquence, la mission de réévangélisation que se donne l'Eglise ne s'adresse, avant tout, qu'à des classes plus aisées, dont l'ambition souvent se réduit à quitter le pays au plus vite. L'Eglise se sépare ainsi de sa base, celle dont les pieds foulent les eaux d'égout qui se déversent dans les ruelles des vieux quartiers.

De cette manière, l'Eglise tend à perdre la mémoire, ou plus exactement préfère aux souvenirs « vernaculaires » une mythologie d'un âge d'or abstrait. Il est étonnant que seuls les missionnaires étrangers prennent réellement conscience de ce déracinement pourtant flagrant. Pourtant, le jour perce à travers la toiture de l'église latine de Saint Joseph, dont la première pierre fut posée le 20 mai 1866 par un Père Marie-Joseph encore aujourd'hui célébré et que l'on décrivait alors en ces termes :

Couvrant une enceinte de 125 mètres carrés [...] avec sa coupole qui dispute à d'innombrables minarets un coin de ciel bagdadien, elle symbolise fort bien la vie chrétienne à Bagdad à partir de cette deuxième moitié du 19ème siècle. Jusqu'alors, les chrétiens ont vécu en cette ville sainte de l'Islam plutôt tolérés que reconnus, toujours sommés de rester humbles et cachés, de faire le bien sans jamais trop affirmer leur présence. Mais quand commence cette nouvelle période que nous décrivons, toutes les communautés chrétiennes de la ville prennent leur place au grand jour dans la cité, elles seront une minorité reconnue, respectée. [Elisée de la Nativité, 1938, p. 356]

iii. Les quartiers mixtes : une émulsion en suspend

Sous la monarchie, une tradition de convivialité interconfessionnelle s'était développée dans certains quartiers, occupés par des familles d'un niveau culturel et social relativement élevé. Des rapports de voisinage s'étaient noués dans ces milieux « arabisés » et « laïcisés », dont les membres étaient amenés qui plus est à cohabiter et collaborer dans un même univers professionnel. *Karrada* nous fournit un bon exemple de cette mixité telle qu'elle pouvait exister dans les années 1950 [Betts, p.105]. D'autres ensembles résidentiels du même type apparurent par la suite, *al-Mansour*, *'Alwiyya*, puis *Arrassat al-Hindiya*. Leurs habitants, qui formaient somme toute la « catégorie sociale motrice » [Guerreau, p.151] du progressisme iraquien, se forgèrent une identité commune fondée sur une convergence de représentations, d'aspirations et d'intérêts.

Aujourd'hui, chrétiens et musulmans de cette élite sociale craignent de concert l'islamisation du régime et l'Intifada de 1991 réveilla en eux les mêmes craintes d'un « fanatisme » musulman [L]. Toutefois, comme le suggère un agent de l'Ambassade de France dans le courant des années 1980, « [l']urbanisation accélérée de Bagdad n'a pas vraiment favorisé le brassage des populations, le regroupement dans les nouveaux quartiers [s'effectuant] encore sur des critères d'appartenance religieuse ». L'intégration n'a donc concerné qu'un nombre restreint de Chaldéens, qui occupaient néanmoins, comme on l'a décrit plus haut, des fonctions sociales stratégiques dans l'Iraq en développement.

Les autres se sont regroupés dans des zones urbaines confessionnellement homogène, telles que *al-Dora*, *Kam Sara* ou *Ghedir* (inclus dans *Baghdad al-Jedida*), créées dans les années 1960 au pourtour de la ville. Ils furent encouragés en cela, à l'ère ba'thiste, par les distributions de terrain offerts par le gouvernement [C11]. Après son accession au pouvoir, Saddam Hussein multiplia les dons, accordant aux nouveaux arrivants un lopin à *al-Dora* et 1 000 dinars irakiens (à l'époque une somme considérable) pour ériger une maison. Ce mouvement se poursuit aujourd'hui, bien que les migrations en provenance du Nord semblent avoir cessées, les conditions de vie étant finalement meilleures dans les campagnes qu'à la ville. Le 12 avril 1999, le quotidien *al-Joumhouriya* rapportait que le Président allouait gracieusement à la communauté 3 000 mètres carrés où construire une église.

iv. Bagdad en décantation

L'émigration, qui touche entre autres le « *haut du pavé* » [P7], vide les quartiers mixtes de leur population chrétienne. A *'Alwiyyah*, de nombreuses maisons sont désormais vides [L7]. Se conjuguant aux migrations intra-urbaines du centre vers la périphérie, ce phénomène conduit à la disparition progressive des segments « articulés » de la société bagdadie, déjà décrits dans la première partie. Réapparaît donc sous une forme originale, un schéma ségréatif d'implantation urbaine, qui n'est pas sans évoquer le modèle en vigueur sous l'empire ottoman. Il exprime concrètement l'échec patent d'un projet intégrateur supposé sublimer le cadre communautaire et le transcender. Les frontières de l'espace communautaire se ferment au contraire, acquérant une rigidité nouvelle. Au cœur de cet espace, la transformation morphologique des églises manifeste également un repli.

b. La morphologie des églises et le repli sur des « enclaves »

Les églises chaldéennes obéissent traditionnellement à un schéma des plus simples, que décrit très précisément Jean-Maurice Fiey. Je ne rentrerai pas dans autant de détails, pour me contenter d'un exemple. La cathédrale Saint Joseph des chaldéens se compose d'une salle (réduite à une nef, c'est à dire dépourvue de transept et chevet, divisée en un vaisseau central et deux bas-côtés) et d'une cour rectangulaire adjacente. Celle-ci est en partie recouverte de porches, sans pour autant s'apparenter à un cloître. La cour peut accueillir la messe, en cas de forte chaleur ou de trop grande affluence. Elle semble également remplir une fonction de « sas » avec le monde extérieur, le sanctuaire lui-même n'ouvrant pas directement sur la rue. Cette disposition évoque une sorte de « mentalité de siège », un peu comme la mosquée de Paris, avec ses créneaux et ses meurtrières, semble plantée en terrain ennemi. En réalité, l'architecture arabe traditionnelle est de toutes manières introvertie. Je relèverai tout de même ces remarques de Jean-Maurice Fiey, au sujet du modèle traditionnel des églises chaldéennes de Mossoul :

Avant d'entrer dans l'église proprement dite, il faut traverser une cour. On n'entre dans cette cour que par une seule porte très petite, au seuil très surélevé qu'il faut enjamber, et au linteau très bas qui oblige la personne qui entre à se baisser. Ceci avait pour but, d'après certains de rappeler l'humilité nécessaire à qui entre dans la maison de Dieu, d'après d'autres, d'empêcher l'entrée des seigneurs musulmans montés sur leurs chevaux. [Fiey, 1959, p.69]

A n'en pas douter, l'église a pu longtemps être aussi un « sanctuaire » au sens de lieu fermé, protégé, intime et inviolable, aux yeux de la minorité.

L'afflux massif vers la capitale des chrétiens des villages ou de Mossoul, notamment à compter de la fin des années 1950, a justifié la construction en urgence de nombreuses églises. Cette pression démographique, ajoutée à la pression foncière et l'influence occidentale, introduit un style architectural radicalement nouveau. Prenons l'exemple de Notre Dame du Rosaire. Erigée au début des années 1960, elle s'insère dans un quartier inexistant dans les années 1950. Le terrain est presque entièrement bâti ; légèrement en retrait par rapport à la rue, l'église ménage dans l'entrée un court parvis. Cas unique à Bagdad, le sanctuaire lui-même est situé à l'étage, le rez-de-chaussée comprenant bureaux et salles de deuils. Cette disposition, particulière à cette église, n'en est pas moins significative des contraintes pesant à l'époque sur ce type d'édifice, ainsi que d'une volonté de « rentabiliser » le terrain.

La plupart des lieux de culte élevés dans les quartiers du « nouveau centre » (*Karrada, Masbah, al-Wathiq...*) répondent à une logique pragmatique et économique selon laquelle le bâtiment « fait masse » sur une superficie qu'il occupe quasiment entièrement. L'auteur de *The churches and convents of Baghdad* évoque le « prototype » de l'époque, comprenant « trois nefs, une petite coupole et c'est tout » [C11]. On pourrait aller jusqu'à employer l'expression de « garage à avion » [P]. Autre caractéristique marquante, on pénètre dans nombre d'églises par une entrée frontale, à l'occidentale. On se situe alors en rupture avec les exigences de la liturgie. On remarquera que certains sanctuaires, néanmoins, ont conservé un plan plus traditionnel, telles l'église du Sacré Cœur, la chapelle des Sœurs chaldéennes, à *Masbah*, ou encore le lieu de culte à proximité du séminaire, à Dora.

Toujours est-il que l'église cesse, à cette époque, d'apparaître comme un lieu fermé, tournant le dos à l'environnement musulman. Au contraire les églises s'affichent, parfois monumentales. La cathédrale arménienne catholique, consacrée en 1998, et Notre Dame des Secours, cathédrale syrienne catholique bâtie dans les années 1960, rivalisent de visibilité avec les plus grandes mosquées. On n'a pas manqué de me faire remarquer qu'en Iran, il est interdit aux chrétiens de construire de nouvelles églises [L2]. Cette présence spectaculaire en centre ville atteste de la situation privilégiée dans la capitale iraquienne, pour ne pas parler d'une tolérance bien réelle de la société bagdadie, dont jouissaient les chrétiens.

La situation aujourd'hui n'apparaît pas, à première vue, radicalement différente. Néanmoins, on pourra remarquer quelques changements. J'ai mentionné, plus haut, l'exode vers les quartiers périphériques qui remet en cause la mixité relative dans laquelle vivaient les chrétiens et musulmans d'une « bourgeoisie » embryonnaire. Concentrons-nous maintenant sur les églises elles-mêmes. L'église de Notre Dame du Rosaire, déjà décrite ci-dessus, constitue un exemple représentatif pouvant servir à mettre en lumière un autre mouvement de fond.

Le rachat en 1997 d'une école d'Etat adjacente a permis à cette église, initialement « emboutie » dans un périmètre des plus restreints, d'étendre considérablement son champs d'activités. Une école de catéchèse, une bibliothèque, une salle de conférence ainsi qu'un espace d'animation à l'intention des jeunes ont été aménagés. Sur un terrain accolé au sanctuaire se construit aussi un confortable presbytère. L'église n'est donc plus désertée la nuit. Même l'investissement dans un système de climatisation ne doit pas paraître anodin : lieu de culte selon sa vocation fondamentale, l'église devient tout autant un lieu de vie, plus accueillant et mieux aménagé souvent que les foyers des fidèles. Cette fonction sociale peut prendre une telle ampleur, concurrençant alors la mission traditionnelle et sacrée de l'église, que les laïcs peuvent s'y dire « *dépaysés* » [L].

Si l'on ne construit plus beaucoup de lieux de culte à proprement parler [L2], les ateliers de travail, les salles polyvalentes et autres crèches se multiplient. *Mar Gorgis à Ghedir*, dans le quartier périphérique de *Baghdad al-Jedida*, incarne en quelque sorte cette extension *physique* prise par l'« église » au sein de la communauté. Grâce à un don du gouvernement [C6], le corps de bâtiment initial a bourgeonné : diverses salles de classe, des bureaux, une vaste bibliothèque, une salle de spectacles, une scène extérieure, un jardin d'enfants ont fleuri. Cent dix personnes animent cette paroisse particulièrement dynamique. Ils y dispensent des cours de théâtre, d'arabe, d'anglais. De nombreuses « sorties » sont organisées. Illustrant en quoi les communautés ont pris en charge des fonctions typiquement du ressort de la « société civile » ou de l'Etat, une formation spécifique s'adresse aux sourds-muets. Enfin, les enfants en âge de leur première socialisation reçoivent tous les jours (à l'exception du vendredi) et par le truchement d'un enseignement à teneur pastorale, d'une part, d'une initiation au *soureth*, d'autre part, les bases d'une éducation véritablement *chrétienne*.

2. Une socialisation chrétienne extérieure à la société ?

Quitte à me répéter, il me faut insister sur la forte hétérogénéité de la communauté chrétienne de Bagdad. Certaines de ses composantes sont demeurées attachées à un mode de vie et une structure sociale traditionnels. D'autres, généralement d'implantation plus ancienne dans la capitale, se sont au contraire révélées extrêmement assimilées. Cela dit, la ruine des institutions étatiques qui assuraient une forme de « brassage » au sein de la société (Université, administrations... même la conscription qu'il est désormais possible d'éviter contre le paiement d'une assez forte somme¹), l'obligation dans laquelle est l'Etat d'élargir ses « concessions », l'impotence économique et idéologique du régime, la désillusion politique et le refuge de la religion, tous ces facteurs tendent à la « communautarisation » de la population iraquienne.

La politique du Ba'th saddamien peut s'entendre, on l'a dit, comme un jeu de coalition dans lequel la minorité sunnite associe « concessions », cooptations et répressions

¹ Bien que s'élevant à 1 000 000 dinars irakiens en 1999, cette somme est à mettre en rapport avec le manque à gagner correspondant à de longs mois de service (celui s'étend normalement sur trois ans, mais les diplômés bénéficient d'un système de modulation de cette durée en fonction de leur niveau d'étude). Elle est donc à concevoir comme un *investissement* rentable.

pour se maintenir au pouvoir. Les communautés ont donc fait leur entrée sur la scène politique iraquienne, devenant des interlocuteurs, parfois des partenaires, d'un Parti incapable, désormais de les ignorer. Poursuivons l'exemple développé ci-dessus : l'éducation est une de ces fonctions dont l'Etat avait dépossédé les communautés, afin de s'en assurer le plus parfait contrôle. Sous l'effet des sanctions, il lui devient difficile d'assumer véritablement ses responsabilités dans ce domaine et le niveau scolaire s'est considérablement dégradé. Les fournitures les plus élémentaires, telle que la craie ou les chaises, ne sont plus distribuées. Les jeunes enseignants eux-mêmes « *ne peuvent pas donner l'éducation qu'ils n'ont pas reçue* » [S2]. Confrontés à ce problème, les prêtres s'efforcent de le résoudre en lançant des opérations de soutien scolaire. Ils proposent dans ce cadre un enseignement d'une qualité supérieure à celui dispensé dans les établissements publics et concurrençant par ailleurs, en ce qui concerne les coûts, les cours privés [C6]. En quelque sorte, « *les enfants ont [ainsi] une deuxième école à la maison* » [S3], où ils reçoivent une instruction mais réalisent également leur *socialisation*.

On pourrait trouver de nombreux autres exemples couvrant l'ensemble des moments clefs d'une vie. Dans les paroisses pauvres, des soins sont offerts bénévolement par des médecins de la communauté. Les pasteurs y distribuent des vivres et des vêtements. Ils proposent même des formations professionnalisantes, en informatique notamment [C10], et des activités de divertissement. L'ensemble des clubs et « *centres culturels sont très fréquentés* » [E3], ce qui, soit dit en passant, « *est vrai de toutes les communautés* ». On remarque aussi un foisonnement de petites publications paroissiales, d'ailleurs qualifiées par l'Eglise « d'activités d'information », afin d'attirer l'attention du gouvernement sur ces pratiques... Le lieu de culte devient alors un lieu où l'on peut « *s'épanouir culturellement* » [L11]. Ainsi, depuis une dizaine d'années « *les jeunes [prennent] goût à venir travailler dans les églises* » [P7] et à s'y investir dans les activités qui y leur sont proposées.

On ne saurait nier que les fidèles aient toujours conservé, dans toutes les paroisses, une certaine proximité avec leurs prêtres, qui incarnent tout à la fois le père pourvoyeur, le confident attentif et l'arbitre des différends. Ils rendent fréquemment visite à leurs ouailles, qui en retour les couvrent de cadeaux pour leur manifester leur gratitude ou leur simple affection. En clair, les chrétiens demeurent « *très attachés à l'Eglise* » [L9], qui occupe une place assez centrale dans leur vie. Ce qu'il s'agit pour moi d'indiquer, c'est donc qu'autour de ces « *églises-enclaves* » s'organise une sociabilité plus *strictement* communautaire, de plus en plus autarcique, c'est à dire autosuffisante, solidaire et fermée. Il ne s'agit là que d'une tendance, frappant néanmoins à tous les échelons sociaux de la communauté.

Ce mode d'organisation est favorisé par l'octroi de ces « *concessions* » déjà évoquées : pour prendre un dernier exemple, une loi de 1999 reconnaissait un droit inédit et particulièrement significatif, celui d'ouvrir des jardins d'enfants privés. La conséquence de ce mouvement est de renforcer une socialisation chrétienne *extérieure* à la société, au risque de couper culturellement les Chaldéens d'un environnement musulman dans lequel ils étaient partiellement intégrés. Le risque est donc de remettre irrémédiablement en cause

« la construction d'une espace public et le principe même d'une société transcendant les spécificités culturelle » [Jaffrelot, p.5].

On a pu lire, dans la littérature, que « [l]a fraction citadine de la communauté chaldéenne, quoique préservant un particularisme religieux, se révèle fort assimilée à l'Arabisme majoritaire » [Chabry, p.277]. Ce fut l'expression la plus patente de la relative intégration des Chaldéens citadins. Il est frappant aujourd'hui de constater que la plupart d'entre eux se sont dissociés de cette identité pour mettre l'accent sur leur « chaldéanité ». Historiquement ou scientifiquement, cette revendication n'a pas de sens, comme le soulignent ceux, rares, qui cultivent encore leur arabité : « *they don't know their own history* » [L]. Cependant, elle illustre bien la dimension identitaire du repli sur la communauté et, surtout, une prise de distance à l'égard du rêve intégrateur du Parti.

Pierre-Jean Luizard note d'ailleurs « l'émergence exclusive [en Iraq] de projets identitaires à bases communautaires » [Luizard, 1994, p.297]¹. Les communautés développent ainsi des référentiels qui leur sont spécifique. Voulant se démarquer de leur environnement musulman, en raison de l'amalgame effectué entre « arabité » et « Islam », il semble que les Chaldéens se tournent notamment vers une historiographie d'inspiration de plus en plus antéislamique, alors que l'Islam, précisément, nie l'antiquité. Apparaît ainsi une fracture culturelle indépassable entre communautés, ce qui nous amènera à poser la question du dialogue islamo-chrétien.

¹ Il précise aussi que « [l]es rares partis à avoir conservé une apparente identité transcommunautaire, comme le parti communiste irakien ou les groupes nationalistes arabes, ne se réclament pas de la démocratie » [Luizard, 1994, p.288].

C. Les voies d'une prise de parole : un militantisme missionnaire au sein de la société

Dans une société iraquienne en crise, dans un contexte communautaire de démission massive, quelle voie, à l'avenir, les Chaldéens pourraient-ils choisir d'emprunter ? « *L'avenir, sil y a en un...* » [C]. Ce doute résume l'atmosphère d'anxiété ambiante. L'Eglise n'était pas préparée à relever les défis qui se sont présentés ces dernières années. Jean-Pierre Valognes note en substance dans *Vie et mort des chrétiens d'Orient* qu'elle n'avait guère à offrir à ses fidèles, à la fin des années 1980, que la reproduction d'une liturgie figée, professée par un clergé septa voire octogénaire, plus préoccupé du culte d'une grandeur passée que de répondre aux besoins d'adaptation qui se faisaient déjà sentir. Un agent de l'Ambassade de France consignait quant à lui, en 1985, les remarques suivantes.

[La] hiérarchie religieuse [...] a définitivement opté semble-t-il pour une attitude strictement défensive. Il s'agit avant tout pour elle de préserver l'existant, certainement pas de préparer l'avenir. Engoncé dans la pérennisation de rites archaïques, pratiquant l'autocensure peut-être plus qu'il ne faudrait, le clergé chrétien (à l'exception des dominicains) donne un peu l'impression d'avoir démissionné.

Ces descriptions paraissent relativement exactes pour peut que l'on puisse en juger. Le prédécesseur de l'actuel patriarche suggérait par exemple à l'un de mes interlocuteurs le qualificatif de « *nullité mitrée* » [X]. Cependant, à dresser un état des lieux plus actuel, on constate que la situation de l'Eglise, en dépit d'une conjoncture qui aurait pu gravement la dégrader, s'est redressée au contraire. L'embargo peut même apparaître, à certains égards, « *salutaire* » [P7]. « *Le staff épiscopal [reste] très âgé* » [P]¹ et il subsiste, sans aucun doute, bien des « *prêtres démissionnaires* », une majorité selon certains qui vont jusqu'à évoquer une proportion de « *80%* » du clergé [P]. Ceux là, probablement, ne voulurent pas me recevoir, car l'intérêt et l'intensité furent présents à chacun de mes entretiens, laissant présager d'une vigueur, quoique marginale, bien réelle.

A ce jour, seule une sorte d'« énergie » populaire et une somme désordonnée d'initiatives individuelles animent la communauté. Leur canalisation et coordination, dont la responsabilité incombe à l'Eglise, augure d'un renouvellement possible, tant au plan liturgique que culturel, intellectuel et, surtout, spirituel. On ne peut donc parler que de « signes », avec tous les aléas, d'une part, et toutes les connotations mystiques, de l'autre, qu'il est possible de prêter à de telles annonces, dont on ne saurait négliger la place dans l'imaginaire chrétien. A la lumière du « terrain », pour parler en des termes sociologiques, à l'ombre des synodes, pour emprunter au langage religieux, je m'efforcerai de discerner quelles sont, aux yeux des Chaldéens, les voies praticables. Dans ce « *moment de passage* » [E1], où les perspectives sont brouillées, je ne tenterai naturellement pas de trancher entre les alternatives, mais plus modestement de me mettre à l'écoute des discours

¹ Selon mon interlocuteur, près de la moitié aurait dépassé 75 ans.

les plus « inspirés ». Or, c'est du peuple, dont la clameur est habituellement ignorée de l'Eglise, que monte les mots les plus encourageants.

I. L'amorce populaire d'une renaissance communautaire

On est tenté d'imaginer le peuple iraquien comme un peuple assujéti, tétanisé, broyé sous la lourde machinerie policière du régime ba'thiste et sous le poids cumulé du régime des sanctions. Loin d'être figée, la société iraquienne est au contraire en pleine ébullition. Les solidarités familiales, tribales, communautaires, traditionnelles en un mot, prennent partout le pas sur les allégeances progressistes que le Ba'th entendait leur substituer. La diaspora elle-même induit une forme de dynamique, dont j'ai tenté de cerner quelques effets. En conséquence, on assiste moins à l'anéantissement de la société qu'à sa remise en chantier¹.

Cette remarque, à vrai dire, n'est valide que s'agissant de la capitale (et encore, uniquement de certains quartiers), dans la mesure où les provinces sont restées plus fidèles à un mode traditionnel et conservateur d'organisation de la communauté. L'échec du modèle progressiste induit une tension identitaire qui traverse de larges pans de la société bagdadie. L'espace communautaire y est, dès lors, réinvesti de façon spectaculaire, réinvesti *physiquement*, pourrait-on dire, mais réinvesti aussi des *missions* et des *fonctions* qui lui avaient été retirées par le processus de construction de l'Etat-Nation. L'espace communautaire est réinvesti des *espoirs* d'un peuple désillusionné, enfin.

1. Périmètres communautaires

Les chrétiens, faut-il le rappeler, n'ont pas tous quitté le périmètre communautaire. Parmi les masses populaires, aucun changement significatif dans les styles de vie de se serait produit « *depuis l'an mil* » [P5]. L'urbanisation et l'éducation en ont conduit d'autres à s'aventurer dans l'univers plus ouvert de l'Etat-Nation. Dans les quartiers mixtes de Bagdad, la régression des « stratégies d'évitement » ont assuré un brassage, ou un « décloisonnement ». Le repli identitaire des années 1990 ressuscite les partitions communautaires, bien que différents effets de clôture doivent être distingués. J'en analyserai trois, successivement, les deux premiers étant révélateurs des tentations de fermeture somme toute très similaires que connaissent aujourd'hui des fractions très différenciées de la communauté.

¹¹ Qu'on ne se méprenne pas sur mon propos. Le caractère destructeur et déstructurant de l'embargo ne peut être nié et les souffrances, physiques et morales, infligées au peuple iraquien rendent leurs responsables coupables d'un irréfutable crime contre l'humanité. Néanmoins, il ne faut pas oublier que cette situation revêt aussi un caractère générateur de comportements sociaux nouveaux (ou ressuscités). Condamner l'embargo ne permet pas de comprendre ce qui se trame au sein de la société iraquienne, qu'il faut envisager plutôt comme le champ des forces qui y sont à l'œuvre.

a. La latinisation de l'élite

Une frange relativement nantie de la population chrétienne iraquienne s'articule autour de la cathédrale latine Saint Joseph : implantée au cœur d'un des quartiers aisés centraux de la capitale, *al-Wiyah*, celle-ci rassemble à l'occasion de la messe la « *fine fleur* » [P] de la communauté. Les tenues vestimentaires sont alors particulièrement soignées, quoique souvent désuètes, comme si pour les fidèles le temps s'était arrêté à la fin des années 1980. Aux côtés des quelques grandes fortunes, qui permettent à leurs propriétaires de voyager tous les ans deux ou trois mois à l'étranger [P1], on retrouve les situations plus modestes et surtout instables de l'« ancienne bourgeoisie » laminée, s'employant à maintenir coûte que coûte un style de vie, un ensemble de valeurs, un mode de sociabilité, désormais en sursis.

Ils sont les témoins vivants d'une société iraquienne progressiste et laïcisée, modèle qu'ils perpétuent à échelle réduite dans un cadre confiné. L'Eglise latine apparaît ainsi, le dimanche¹, comme le lieu et le moyen d'une survivance identitaire, impliquant que cet espace soit suffisamment fermé. On y « *parle beaucoup de classes* » [P1], pour se démarquer du reste de la communauté, s'en *désolidariser*. En effet, la solidarité ne joue pas à l'égard des paroisses plus pauvres, et les fidèles se désengagent finalement des missions évangéliques ou sociales que se donne l'Eglise. La maison de retraite dont ils tirent une certaine fierté fut par exemple construite sans leur aide [P1]. Leur pasteur en vint même à les accuser de ne venir que « *se montrer* » à la messe [P7]. Cet élitisme s'exprime également dans le cadre des clubs tels que *Babel* ou *Nadi al-Masher*, mais qui, loin de devenir des structures solidaires et engagées, sont le théâtre de simples loisirs passifs.

En s'entourant d'artifices, cette aristocratie perpétue un simulacre de la vie insouciant et mondaine des années 1980. Je dis bien « aristocratie », pour suggérer l'impératif qui se fait sentir de « tenir son rang », ce qui, dans les circonstances actuelles, implique parfois d'innommables sacrifices. Toujours est-il que par son prestige, elle draine l'élite économique et intellectuelle de la communauté chrétienne, sans compter certains membres du clergé, succombant sans le savoir à la tentation d'un conservatisme de « classe ». En produisant une norme matérialiste de réussite sociale, elle capte des ressources qui pourraient être utiles à l'Eglise, pour refonder un lien social sur la base de l'engagement et de la solidarité, en recourant, pour parler un langage chrétien, aux « forces de l'Esprit ».

b. Un intégrisme minoritaire

Il s'agit d'une seconde forme de cette tentation d'introversion. On peut évoquer, d'abord, les particularismes séculaires entretenant des lignes de fractures plus dures encore entre communautés chrétiennes qu'entre elles et leur environnement. Dans les années 1940, il apparaissait par exemple plus inacceptable de convoler avec un membre d'un autre rite que d'épouser un musulman [L]. Les orthodoxes seraient d'ailleurs toujours « *plus*

¹ Elle revêt aussi d'autres caractères, plus valorisants, étant par exemple l'instigatrice d'un certain renouveau spirituel.

coulants avec les musulmans qu'avec [leurs coreligionnaires] catholiques » [C12]. Ces dissensions relèvent d'une volonté farouche de préserver son *intégrité* identitaire face aux influences dénaturantes distillées, au sein d'une même « minorité », par les groupes dominants. Ce « *phénomène minoritaire en poupées russes* » [P7] a longtemps miné de l'intérieur toute perspective d'une cohésion chrétienne. Dans les années 1970, il semble que ce fut « *aussi à cause de la division des chrétiens qu'on a affaibli [leurs] droits* » [C6]. Plus récemment, alors que les Eglises tentent enfin d'atteindre une cohérence nécessairement fondée sur des compromis, « *cette forme de fondamentalisme chrétien [...] a empêché les modérés et les prudents de trop avancer* » [C6]. Car les plus orthodoxes conçoivent toute interprétation moderne des écritures saintes comme une hérésie.

Laissons de côté ces rivalités anciennes, qui se résorberaient sans doute en cas de réconciliation des hiérarchies. Il se profile en effet un nouvel intégrisme identitaire, dont il est difficile de faire une preuve tangible. Mais les prêtres parlent de ces jeunes qui développent la « *mentalité de leurs grands-pères* » ou de ceux qui, à la recherche d'une femme, tournent leurs regards vers leurs villages d'origines [C14]. « *Il y a une montée de fanatisme chrétien* », encore mal comprise par les prêtres bien qu'il est clair qu'il s'agit d'une « *espèce de crise identitaire* » [P7]. Ce mouvement rétrograde semble atteindre même ceux qui, nés à Bagdad, ont reçu une éducation ouverte dans un milieu cosmopolite. La tradition offre une panoplie de valeurs refuges, capables de produire du sens dans un univers absurde. Aussi, les prêtres connaissent-ils aussi la tentation du folklore. Toutefois, ce repli traditionaliste s'effectue, à l'instar du repli élitiste abordé ci-dessus, par une mise à l'honneur des aspects les plus extérieurs, les plus superficiels, de l'identité. Ils contribuent tout deux à définir des périmètres communautaires formalistes et étriqués, au dépend des initiatives contraires d'ouverture et d'approfondissement de la foi.

c. Une majorité en marche

S'ouvrir. Approfondir sa foi. Ces mots ne sont-ils que des vœux pieux ? Je dirai qu'ils sont plutôt les mots d'ordres informulés d'un vaste mouvement œcuménique populaire qui, lui, est loin de n'être qu'une virtualité. En atteste l'augmentation notable de mariages mixtes [C8], encore impensables il y a quelques années¹. Autre indice visible, de nombreux fidèles fréquentent alternativement des églises de différents rites. Le Collège Babel de Théologie accueille désormais un tiers de non-catholiques. « *C'est depuis la guerre que les chrétiens se sont réunis davantage* », alors qu'il n'y avait rien en ce sens « *il y a dix ou vingt ans* » [P5]. Aujourd'hui l'œcuménisme frappe par sa force d'évocation : lorsque le pasteur de la paroisse Batawin annonça à ses ouailles un possible rapprochement, ils auraient applaudi à tout rompre « *10 minutes* » durant [C8]. Cet enthousiasme traduit, au pire, une simple lassitude des laïcs à l'égard des divisions ecclésiales. Au mieux, il exprime une souhaitable maturité populaire : en voulant dépouiller l'espace communautaire de ses cloisonnements culturels, les chrétiens catholiques et orthodoxes témoignent peut-être d'un désir partagé de reconnaître la spiritualité comme leur véritable dénominateur commun. Vue d'un autre angle, cette

¹ Les enfants adoptent alors le rite de leur père.

aspiration prend clairement l'allure d'une intention d'affirmation. « *I am small as a Christian, why should I be smaller still as a Syrian, or a Chaldean ?* » [L]. L'œcuménisme est ainsi une question de solidarité, mais également de pédagogie des chrétiens face à leur univers musulman¹.

Si le peuple est en marche, l'œcuménisme institutionnel, quoi qu'en dise la littérature, a peu progressé. Quelques gestes symboliques et déclarations de principe ont ponctué un dialogue distendu et formel. En 1999, aucune assemblée des évêques ne se tint. En 1998, leur réunion se déroula sans ordre du jour [P1] : les résultats concrets furent donc à l'aune de la réflexion préalable. Les objectifs ne consistent pourtant, pour l'essentiel, qu'en une synchronisation des calendriers, les divergences, au plan liturgique, étant de fait minimales. Les résistances tiennent donc aux menaces qui pèseraient, en cas de rapprochement, sur l'autonomie, l'autorité et, en un mot, les *privilèges* des différentes hiérarchies. Les plus pessimistes n'imaginent donc d'évolution qu'en cas de renouvellement de celles-ci. En pratique, l'œcuménisme n'a pas à l'heure actuelle trouvé de réalisation institutionnelle, hormis auprès du clergé latin, son principal promoteur : « *the ecumenist movement in Iraq is embodied, honestly, in just two organisations, Caritas and the Pace and Joy community* » [L15]. Ainsi, « *les curés sont dépassés par l'œcuménisme populaire* » [P7], qui somme l'Eglise de sortir enfin « *de son palais* » [C9]. Lui reprochant sa logique bureaucratique, les laïcs aspirent à un engagement missionnaire : « *l'unité chrétienne, c'est une vocation, pas une démarche administrative* » [L]. Or parmi le peuple, les vocations, précisément, ne manquent pas.

2. Le peuple à « l'appel du Christ »

Que cette énergie populaire, pour encourageante soit elle, ne trompe pas : dans les circonstances actuelles, les Irakiens sont avant tout préoccupés de survivre. Il ne saurait émerger un « sens civique » communautaire réel, d'autant plus que les chrétiens n'ont « *pas l'habitude de prendre des responsabilités individuelles* » [P3]. Cette « *marche œcuménique* » [L11] du peuple chrétien, née d'un sentiment vivace mais diffus et non structuré, ne doit être comprise qu'en termes de *potentialités*. Elle ne signifie guère, dans cette société demeurant patriarcale, une émancipation, une mobilisation susceptible de faire face aux défis que seule l'Eglise est en position de relever.

La foi des chrétiens de Bagdad est peut-être « *sociologique* » [E3], mécanique ou innée. Une telle vision, quelque peu réductrice, revient à les condamner à une disparition certaine. Cependant, s'« *ils ont aimé Jésus avec le lait de leur mère[...] il y a aussi de la profondeur* » dans leurs convictions religieuses [P] et c'est cette dimension de l'identité chrétienne qui mérite d'être cultivée. Le peuple chrétien a particulièrement « *besoin d'une parole d'espérance* » [P7], d'un discours pastoral prophétique qui lui permette de donner du sens à sa destinée. Cette proposition peut paraître absurde à un athée : ce serait oublier l'omniprésence du martyr, de l'humilité ou du désintéressement dans l'imaginaire chrétien.

¹ Catholiques et « orthodoxes » fêtent actuellement Pâques avec une semaine de décalage, par exemple, ce qui suscite certains sarcasmes chez les musulmans.

Les chrétiens d'Iraq ne sont pas « *des chrétiens d'hier* » [P7], comme ils aiment à le rappeler, et leur histoire est faite de souffrances autant que de persévérances. A adopter leurs représentations (plutôt que de projeter dans leur univers notre propre raisonnement « rationnel » et « logique »), on perçoit que leur avenir s'identifie à répondre une fois encore « à l'appel du Christ ».

a. L'engagement laïc

On peut comprendre ainsi la vigueur de l'engagement laïc. L'Etat, il est vrai, « *n'a plus grand chose à offrir* » [X] en matière d'engagement, tant professionnel qu'idéologique. Se produit donc un report d'investissement émotionnel au bénéfice de la communauté, qui devient un espace de réalisation individuelle. En réalité, ce report alimente surtout les rangs des expatriés. L'échec social, les tensions identitaires insoutenables auxquelles les fidèles sont exposés, font trop souvent que « *tout à coup, quelque chose se casse en eux* » [P5] et il n'y a plus d'espoir que celui de « refaire sa vie »... à l'étranger.

Il se peut, toutefois, que « *ceux qui sont partis avaient le moins de foi* » [E3]. Il est vrai qu'à Bagdad, les prêtres vantent les qualités de leurs ouailles, en comparaison avec la diaspora. Les fidèles portent un indéniable intérêt aux activités communautaires et toutes les initiatives prises par les pasteurs semblent assurées du plus grand succès. L'Ecole de théologie pour laïcs dut limiter le nombre de ses inscrits à 1000 à partir de 1994 en raison de l'insuffisance de chaises. Il ne s'agit pas d'un simple lieu de sociabilité. Le cursus, relativement austère, supprime tout risque que « *les gens acceptent trois heures de cours pour se rencontrer cinq minutes* » [P3]. L'Ecole de spiritualité orientale accueille également de plus en plus d'étudiants, bien que de l'aveu du responsable, « *ce ne [soit] pas drôle* » [P3]... L'Institut catéchistique, enfin, forme par cycle de trois ans des promotions de 70 étudiants, aptes à enseigner, tout à fait bénévolement, dans les paroisses. On pourrait multiplier les exemples : les conférences d'été du père Youssef Thomas rassemblaient, en 1998, un public de 1 200 personnes. Y compris dans les églises les plus pauvres, les actions culturelles et les œuvres sociales de toute nature ont un immense retentissement.

L'espace communautaire occupe donc une place centrale, comme on l'a vu plus haut, dans la vie des chrétiens. Il ne s'agit pas pour autant, loin s'en faut, d'un espace homogène. L'Eglise n'endosse aucune fonction de coordination. Il ne s'agit pas non plus d'un espace de participation. Les contributions volontaires des fidèles sont elles aussi dispersées. « *Dans toutes les églises, il y a des laïcs qui marchent tout seuls, sans l'aide des prêtres* » [P]. Il n'existe pas à proprement parler de structures associatives, impliquant une réelle collaboration. Les pasteurs reproduisent à l'échelle paroissiale un modèle paternaliste de société, maintenant habituellement des rapports strictement descendants avec leurs ouailles. Sans doute « *les gens attendent[-ils] ça* » [P5]. Mais cette propension de l'Eglise à se couper de sa base¹, en prônant ce que l'on pourrait appeler un « *catholicisme universalisant* » [C], peut conduire ses fidèles, notamment les plus actifs, à

¹ Joseph Yacoub parle de la « réduction sinon la disparition du rôle des laïcs et l'accentuation du pouvoir ecclésiastique jusqu'à l'arbitraire » [Yacoub, 1998, p.10].

se tourner vers le militantisme politique ou l'émigration, alternatives évidentes à un engagement chrétien frustré. C'est ainsi que « *pas mal de jeunes* » seraient devenus communistes, dans les années 1950 et 1960 [C]. Aujourd'hui, le régime menace dans ce contexte d'étendre son emprise sur les esprits innocents.

Autre aspect de cette logique patriarcale, l'action sociale déployée par l'Eglise pour parer aux défaillances du Parti Providence maintient les chrétiens dans un état de dépendance semblable à celui qu'instrumentalisait le Parti. Dans les cas extrêmes, il en va de la survie des plus démunis. Cependant, il faut remarquer que cette stratégie est généralement doublement déresponsabilisante, puisqu'elle éloigne le clergé de son ministère spirituel et épargne aux fidèles l'effort de leur propre investissement. « *Beaucoup de parents n'ont pas à cœur l'éducation religieuse de leurs enfants* » [C3] : qu'à cela ne tienne, la paroisse s'en chargera. Or l'Eglise ne saurait perpétuer seule une présence chrétienne en Iraq, sans faire quelque peu appel à la bonne volonté (manifeste chez certain) des chrétiens. « *Ce qu'on fait, c'est pour combler des lacunes, pour remédier à certaines situations* » regrette un proche du patriarcat. Mais prêtres et laïcs missionnaires sont unanimes, il convient non pas de replâtrer mais de reconstruire, de réenraciner l'identité chrétienne iraquienne par un renouvellement de l'expression de la foi.

En termes d'engagement laïc, deux mouvements de sens contraire sont identifiables : aux côtés des quelques croyants qui, « *frappés par l'appel du Christ* », sont « *à la recherche d'un prêtre qui les écoute* », il y a la masse de ceux qui, bien qu'ils soient très liés à leur pasteur, « *n'ont pas souci de [lui] poser des questions profondes* » [L11]. Cela dit, sachant que les laïcs les plus inspirés peuvent passer « *deux ans à chercher un directeur de conscience* » [L], on perçoit que les « consciences », qu'elles soient latentes ou exacerbées, ne sont guère « dirigées » ni sollicitées.

b. La vocation ecclésiale

Mon raisonnement est le suivant : soumis à une pression psychologique intense, les laïcs pourraient voir en la prise de parole et de responsabilités au sein et au service de la communauté une forme de soulagement salutaire et gratifiant, seule à même de concurrencer l'unique « soupape de sécurité » existante, l'émigration. Le mouvement œcuménique, assez vaste, et l'engagement laïc actuel, minoritaire mais très signifiant, sont, je crois, à comprendre en ce sens. L'Eglise disposerait ainsi d'un réservoir d'énergie insoupçonnée, né des désillusions causées par l'impotence économique, intellectuelle et idéologique totale dans laquelle la société iraquienne est plongée. Bien sûr, cette énergie brute, s'exprimant préférentiellement par le canal de l'expatriation (qui correspond, on l'a vu, à la recherche d'une nouvelle société à laquelle se donner¹), implique pour être productive d'être canalisée et orientée.

Le refuge, spirituel et matériel, que représente l'Eglise se traduit très concrètement par la recrudescence des vocations religieuses. Le nombre de séminaristes a cru de façon

¹ Riyadh Aziz Hadi parle d'une « sorte de besoin irrationnel et permanent » des hommes de se donner [Hadi, p.59].

spectaculaire dans les années 1990, contrastant avec la « chute famarimeuse » [C6] de la précédente décennie. Les rangs des congrégations féminines s'étoffent également. Ce sont, pour l'une de ces sœurs, les « meilleurs » parmi les jeunes qui choisissent d'embrasser la religion : « c'est l'avenir de l'Iraq, ça » [S]. D'autres ecclésiastiques se montrent plus dubitatifs au sujet de la génération montante, accusée de manquer de conviction à l'égard de leur mission. « *They are not committed, as the old generation is* » [C].

Leurs motivations sont effectivement ambiguës. S'agissant des femmes, revêtir l'habit peut être une issue honorable à la question du mariage, déjà abordée¹. Quant aux postulants, rappelons que « *le prêtre aujourd'hui, c'est quelqu'un qui vit très bien* » [C9]. Incarnant le rôle du père dans cette société traditionnelle, il jouit d'un immense prestige auprès de ses ouailles² (qui reconnaissent en outre en lui un représentant de Dieu). Les jeunes ne sont pas non plus insensibles à la formation elle-même, libre et ouverte, leur permettant qui plus est de caresser l'alléchant espoir de pouvoir un jour voyager. Dès lors, les familles n'hésitent guère à encourager leurs enfants à prendre cette direction, l'envisageant comme une forme de réussite sociale autant (et peut-être plus) que comme un apostolat.

La direction du séminaire vient d'être remplacée, mais sa faiblesse « *20 ans durant* » [C6] a induit au sein du clergé d'importantes disparités. Les aînés, lorsqu'ils ont été formés dans la vénérable institution dominicaine de Mossoul, sont polyglottes et érudits, ayant généralement réalisé une ou deux thèses dans des universités européennes. Ils forment une élite culturellement compacte, occupant les postes clefs dans la superstructure ecclésiale. Les jeunes ont reçu à Bagdad une instruction de moins bonne qualité. L'enseignement de l'anglais, fondamental dans la mesure où la seule connaissance de l'arabe réduit les lectures possibles à un corpus insuffisant [P1], n'a été introduit au séminaire qu'en 1998. D'autres pasteurs, plus âgés, se retrouvent néanmoins dans une situation similaire, n'ayant pas transité par le séminaire Saint Jean. « *Il y a [donc] deux classes de prêtres* » [C9] : ceux qui ne pratiquent aucune langue étrangère se situent dans une catégorie jugée, selon la hiérarchie professionnelle en vigueur dans le milieu ecclésiastique, « inférieure ». Ils en sont d'ailleurs très « *complexés* » [C9].

Cette polarisation transparaît dans la distribution géographique du clergé à Bagdad. Les moins éduqués sont postés dans les paroisses les plus pauvres (dont les fidèles sont également les moins cultivés, les moins enracinés dans la capitale). Il arrive parfois que le pasteur ait été transplanté du Nord à Bagdad avec tout son village. La stratification sociale du clergé se maintient d'autant plus facilement que, la formation continue des prêtres étant négligée, seuls les plus armés, intellectuellement, (le noyau dur qui entoure le patriarcat) sont en mesure de réactualiser leurs connaissances. « *Notre génération a pu [et peut encore] accéder aux sources* » résume une des personnalités saillantes de la communauté

¹ Il ne faut pas céder non plus à une vision purement réductrice. J'ai mentionné plus haut la spiritualité qui semble animer la communauté. Les sœurs dominicaines de Sainte Catherine de Sienne désirent ainsi instituer en Iraq une branche contemplative, « un grand besoin dans ce sens [s'étant] fait sentir » [Sœur Marie Thérèse, p.25].

² Les pasteurs sont constamment entourés de leur troupeau. Ils en reçoivent de l'admiration et d'innombrables cadeaux.

[C6]. La conjoncture actuelle ne fait d'ailleurs que renforcer cette structure ecclésiale organisée sur le mode dominants/dominés, entre lesquels il n'existe pas vraiment de « *trait d'union* » [P].

Les disparités de situation entre prêtres expliquent pour partie le foisonnement d'initiatives partielles et souvent contradictoires que l'on peut constater au sein de la communauté. Mais il faut remarquer surtout la longue « *absence* » [C] de l'Eglise, qui aujourd'hui encore ne semble pas prête à énoncer des consignes fermes de coordination. Les prêtres sont « *assez libres* » [P] ou, pour dire les choses plus brutalement, les évêques « *foutent une paix royale* » à leurs subordonnés. On reproche aux hiérarchies leur *absence* de vision d'ensemble, leur *absence* de stratégie, criante face à l'émigration. « *On voit bien qu'ils ne sont pas inspirés* » [P]. Ainsi, l'Eglise hésite et, d'une certaine manière, gagne du temps : « *nous sommes devant une certaine tentation* », explique un prélat chrétien, « *que choisir ?* ».

II. L'Eglise à la croisée des chemins : « *voie* » ou « *vocation* »

Le clergé, désarticulé, concentre ses ressources et ses efforts sur le traitement des carences du Parti Providence. Cependant, le repli partiel de l'Etat hors de la sphère sociale induit, aux côtés de ses effets matériels, l'apparition d'un espace autonome qu'il est possible de coloniser, d'une part, et simultanément d'un besoin exprimé par le peuple de s'investir dans cet espace qui fasse sens et dans lequel se recrée du lien, de l'autre. Théoriquement, les conditions sont réunies pour que cet espace communautaire puisse prospérer. En réalité, la forte hétérogénéité de la communauté chaldéenne, conjuguée à l'inexistence ou la faiblesse d'un centre de concertation et de coordination, conduit à l'émergence d'espaces différenciés, déconnectés les uns des autres, investissant chacun le champ communautaire et l'identité chrétienne d'un sens différent. La situation actuelle, dans ces circonstances, ne fait qu'amplifier les tensions centrifuges qui menacent la communauté d'éclatement.

Des perspectives de renaissance, on l'a vu, subsistent. Elles appellent l'Eglise à renouer avec sa mission fondamentale, son apostolat, l'évangélisation. Ses résultats dépendraient d'un travail préalable de réflexion et de définition d'orientations pastorales unifiées et cohérentes. Toutefois, ce renouvellement, s'il a lieu, ne saurait s'accomplir au sein de la communauté en faisant abstraction de son environnement. Au plan politique, l'Eglise peut elle et doit elle rester indifférente aux affaires du pays ? Dans le domaine social, quelle peut-être la place des chrétiens dans une société très majoritairement musulmane ? La collaboration entre christianisme et Islam a reposé pour l'essentiel en Iraq, au cours du 20ème siècle, sur la participation de fractions de chaque religion à un projet national commun. Elle n'a donc joué qu'au sein d'une bourgeoisie embryonnaire, désormais avortée. La question du dialogue islamo-chrétien se pose ainsi avec une vivacité nouvelle. Sans espérer répondre à ces interrogations, je m'efforcerai plus modestement de les formuler à un degré supérieur d'élaboration.

1. Un accès routinisé au canal officiel

L'Eglise entretient avec le pouvoir ba'thiste des rapports, comme on a pu le constater, étroits. Les Chaldéens sont même allés jusqu'à se *compromettre*, en un sens, tant à l'égard des autres communautés chrétiennes qu'aux yeux des musulmans hostiles au régime en place. L'aide apportée par le Parti à la rénovation de l'église chaldéenne Saint Joseph (justifiant sur sa façade un panneau très visible à la gloire du gouvernement), implique par exemple que ses bénéficiaires n'auraient « *aucune fierté* » [X]. Mgr Raphaël Bidawid, qui s'est fait à l'occasion le porte parole des autorités ba'thistes à l'étranger, est accusé quant à lui d'être le « *clairon de Saddam Hussein* » [X], de « *marcher à fond dans le régime* » [X]. Réciproquement, il fut reproché à Saddam Hussein, pendant la guerre contre l'Iran, d'être non seulement athée mais pro-chrétien. Les Chaldéens craignent que cette connivence supposée ne leur vaille quelques représailles si le régime venait à tomber. « *Les chrétiens ont peur qu'ils soient des victimes* », bien qu'ils ne « *soient pas [directement] visés* » [C].

Aussi se resserrent-ils davantage sous l'abri que celui-ci leur fournit. La protection offerte par le Ba'th assure l'intégrité de l'espace communautaire, en préservant ses frontières de toute violation. A Noël ou à Pâques, des voitures de police patrouillent le périmètre des églises [L]. Lors de la consécration de 5 jeunes prêtres, en 1999, le « service de sécurité » fut confié à des hommes en armes appartenant à la section locale du Parti. Elle ouvre aussi aux chrétiens certains espaces d'expression. La procession de Marie, dans le quartier central de Batawin, put ainsi rassembler en pleine rue, grâce au concours des forces de police, quelques milliers de personnes. De telles ouvertures dans une société musulmane sont, les plus farouches le reconnaissent, « *à la gloire du gouvernement* » [P].

Au sein des paroisses, la liberté est quasi totale. Il semblerait que des agents inquisiteurs rôdent à la sortie de la messe, collectant les imprimés d'église afin de vérifier, sans doute, qu'il ne s'agit pas de pamphlets. Mais ce n'est là qu'une surveillance distendue, parfois même cordiale : il arrive qu'on vous mette poliment en garde contre vos éventuels abus. Il arrive aussi, probablement, que des gens disparaissent « *pour un simple mot* » [X]. Du point de vue des prêtres, « *tant qu'on se cantonne dans le domaine pastoral, ça va* » [C]. De fait, seuls les déplacements requièrent d'en aviser la police, par simple notification. Les musulmans, en comparaison, sont soumis à bien davantage de pressions. Pour ne citer que cela, les mosquées, à la différence des églises, sont tenues de fermer leurs portes en dehors des heures de prières, afin d'éviter qu'elles ne deviennent les lieux de rassemblements politisés.

L'Eglise n'entre pas dans le cadre d'un rapport concurrentiel au pouvoir. « *Les chrétiens n'ont pas d'ambitions politiques* » et, dès lors, ne « *constituent pas un risque* » [C]. « *L'Etat a confiance en la communauté* » [C]. Les signes de cette confiance que manifestent les autorités à l'égard des Chaldéens sont nombreux¹. Les hauts fonctionnaires

¹ Pour commencer, il n'est pas anodin que, dès la première moitié des années 1980, en pleine guerre contre l'Iran, le régime ait ouvert l'accès de l'école de l'état-major aux chrétiens. « *Il y a eu pas mal d'officier chrétiens dans l'armée [...], ce qui ne s'était pas produit avant* » [C]. Les chrétiens servirent surtout, tout au long du conflit, d'agents d'encadrement, les chi'ites formant plutôt la chair à canon des premières lignes.

du Parti entrent seuls et désarmés dans une église alors qu'ils jugent bon de multiplier les précautions avant de pénétrer dans une mosquée. Ils n'hésitent pas non plus à confier leurs familles à des amis chrétiens, en cas de voyage ou de crise, rechignant à les laisser entre les mains de leur personnel musulman [C]. La rumeur veut que Saddam Hussein lui-même préfère à ses bunkers, en cas de bombardement, le refuge discret d'un foyer chrétien. « *Presque tous les médecins du palais* » [L], la majorité du personnel de service, l'entourage des éminents ba'histes, se recruteraient auprès de la communauté. « *C'est une réalité, on les connaît* » [C]. « *Many [poor Christians] work in the palaces, the houses of the high [ranking] officials : they trust them to bring up their children* » [C]. Les employés de la Présidence occupent pour certains le complexe *Qadissiya* à proximité du palais, les grandes tours rouges du quartier de *Karada Maryam*. Le régime place en outre des chrétiens, non pas dans des fonctions politiques, mais aux postes d'administrateur où l'on « *brasse de l'argent* » [E6]. On pourrait citer les Directeurs de l'Eau et de l'Electricité, les vice-Ministres de l'Agriculture, de la Santé, des chefs de compagnies d'Etat, etc.

L'extériorité des chrétiens sur la scène politique place la communauté dans une position *relativement* privilégiée. D'une part, à un moment où l'Etat ne parvient plus à assumer ses fonctions sociales, de plus larges « concessions » pourraient lui être accordées, éventuellement dans des secteurs clefs (pour l'Etat comme pour la communauté) tel que l'éducation. Or le biais social apparaît comme un moyen pour la communauté non seulement de se structurer et de renforcer sa cohésion interne, mais aussi d'entrer en relation avec son environnement musulman. C'est le cas du très réputé hôpital Saint Raphaël, qui crée indéniablement un pont avec la société musulmane, au plus grand bénéfice de l'image des chrétiens auprès de sa composante populaire notamment. Aujourd'hui, tout porte à croire que d'autres initiatives du même genre pourraient être lancées. D'autre part, la confiance manifestée aux chrétiens, et plus particulièrement aux catholiques, leur offre des perspectives très riches de prise parole qui, ne constituant pas une menace crédible, peut se permettre d'adopter une dimension critique.

Disons le autrement. « *Christians don't have ambitions to tease the power* » [C]. De plus, lorsqu'ils admettent que « *ceci est une dictature* » [X], c'est sans oublier de rappeler les qualités résiduelles du gouvernement. Dès lors, leurs récriminations n'inquiètent guère les autorités. Car « *tout dépend de la manière* » dont les revendications sont exprimées [C]. En prenant part au système ba'histe, les Chaldéens sont ainsi en position d'agir sur lui, pour le réformer ou le modérer. Personne n'aurait à gagner à une démission pure et simple. On peut comprendre ainsi, par exemple le pari des sœurs dominicaines.

Suite à la nationalisation des écoles privées en 1973, la congrégation a décidé que les sœurs continueraient leur travail dans les postes qu'elles occupaient en tant qu'institutrices ou directrices d'écoles, afin de rendre un vrai témoignage de leur mission dominicaine et de leur fidélité à la vocation de l'Ordre et au service du peuple d'Irak. Les sœurs ont aussi décidé de former parmi les religieuses des cadres destinés à occuper différents emplois officiels de l'Etat, afin de donner une expression visible de leur présence au sein des différentes catégories sociales et de témoigner de leur solidarité en vue du progrès du pays. [Sœur Marie Thérèse, p.23]

La communauté latine, sous la conduite de Paul Dahdah, a déployé d'importants efforts dans ce sens : « *le travail social, c'est un grand témoignage qu'on donne* » [P1]. En élargissant ce principe, un « *prêtre révolutionnaire* » [C] proche du patriarcat, engage l'Eglise à former des témoins, des militants, voire des hommes politiques qui, à la différence de Tareq Aziz, se feraient les porteurs au cœur de l'Etat et de la société des aspirations missionnaires de la communauté. Accepter le Ba'th, avec une lucidité incontournable, ce n'est pas pour autant s'y résigner ; de même, « *ne pas faire de la politique, ce n'est pas ne pas être engagé* » [C].

L'Eglise dispose donc d'appréciables latitudes d'expression. Certains membres du clergé exercent d'ailleurs une forme de « lobbying » chrétien, professant auprès de leurs connaissances au sein du pouvoir des conceptions aptes à le tempérer. Ils agissent en faveur d'une distinction entre « christianisme » et « Occident » que les musulmans ont parfois du mal à différencier. Ils encouragent en outre les efforts d'ouverture et les alternatives s'opposant au radicalisme dont certains courants connaissent la tentation. Le Ba'th irakien, en effet, n'est pas comme on se l'imagine parfois un Parti monolithique et homogène. Il est lui-même traversé de tensions latentes. Un proche de Saddam Hussein m'affirma que celui-ci n'est, d'ailleurs, généralement pas conscient de toutes les dérives et dysfonctionnement : « *quant il les apprend, il se fâche* »¹. Il est donc possible d'influer, dans une certaine mesure, sur les orientations prises par le gouvernement. Mohd Nasir émet quelques remarques intéressantes à ce sujet.

Government ministers who do not belong to the RCC or the RL [regional leadership] seem to contribute indirectly to policymaking on the national level simply by forming an integral part of the ruling elite. Whether they are party members (or very close to the Party), or Kurdish nationalists, or communists, their views percolate to the top through their day-to-day contacts with higher echelons, whether through friendly approval and encouragement or through opposition from within. [Nasir, p.87]

Ce type d'action ne s'adresse néanmoins qu'à une élite politique qui, un jour, pourrait bien être remplacée. La proximité des Chaldéens avec le pouvoir leur confère toutefois une plus large tribune. Secteur sensible s'il en est, la presse se fait notamment le canal d'une prise de parole assurée d'une audience populaire qui ne peut être négligée. D'ailleurs, bien qu'il y ait peu de chrétiens parmi les journalistes, « *le peu qu'il y a ont un grand poids* » [L11]. Là comme ailleurs, leurs qualités leurs valent, semble-t-il, d'être respectés. « *Même sur l'Islam, ils écrivent bien* » [L11], ce qui leur confère une légitimité suffisante pour être écoutés. Et si la question des communautés est taboue dans le discours médiatique, il est possible d'exploiter des voies détournées : le 5 juillet, le quotidien *al-Joumhouriya* publiait par exemple un article didactique, signé d'un prélat, explicitant à son lectorat essentiellement musulman la signification et les enjeux de la visite du Pape, qui

¹ Cela, évidemment, ne le dispense pas, d'autant plus qu'il est plus directement responsable de nombreuses autres dérives et dysfonctionnement. Mais l'analyse ne gagne pas à concevoir le régime comme plus centralisateur qu'il ne l'est. A chaque échelon de la hiérarchie politique, une part de négociation et d'interprétation des directives, une part d'imprévision, une part de rétention d'information, etc. offre aux acteurs politiques une autonomie et une initiative réelles, parfois corrigées toutefois par des sanctions. On pourrait développer diverses illustrations spectaculaires de ce fonctionnement, mais là n'est pas mon propos.

vient « *en pèlerin* » [C1] sur une terre sacrée aussi bien pour les musulmans que les chrétiens. Il est dès lors possible de rappeler à bon entendeur l'héritage chrétien de la civilisation mésopotamienne. La presse pourrait permettre en outre, si la volonté de renouer le dialogue et d'apaiser les tensions intercommunautaires se manifestait chez le clergé chaldéen, de s'adresser directement, par exemple à l'occasion des fêtes religieuses, aux musulmans. « *Pourquoi pas une lettre de félicitations officielles* » lors du Ramadan [L11] ? Pourquoi, en effet, ne pas rendre « *visite à un hôpital, une mosquée* », afin de faire tomber certains préjugés et avec eux la pression ?

Bien que soumise à la censure et aux impératifs de propagande du gouvernement iraquien (on pourrait citer les articles publiés dans le quotidien Babel insistant sur l'arabité des chrétiens), la presse reste le support d'une communication possible. La pratique révèle qu'une forme de « droit de réponse » existe pour les chrétiens qui voudraient s'en prendre aux agressions verbales de quelque musulman fanatique. Cela se produisit en 1998 par exemple en réaction à un papier anonyme célébrant la soi-disant conversion d'un prêtre à l'Islam [C]. Cela se produisit encore lorsqu'une publication démontra l'existence dans la Bible de références à la venue de Mohammad. La publication *al-Iraq* assure même la bienveillante promotion de la revue d'opinion *La pensée chrétienne*. Elle « *essaie même de l'embellir* » [L11]. Aux yeux de la rédaction, celle-ci, précisément, n'a pas vocation à n'être qu'une « *revue interne* ». Elle connaît au contraire, selon les résultats des questionnaires de 1995 et 1998, déjà 15% de lecteurs musulmans. Plus, elle serait largement reconnue pour l'excellence de son niveau de langue, s'imposant de ce point de vue comme l'une « *des meilleurs revues d'Iraq* » [P7].

La liberté dont jouit l'Eglise n'est évidemment pas totale. Il a fallu des années au patriarcat chaldéen pour obtenir l'autorisation de fonder son organe, *al-Najm al-Machreq* [C11]. La censure impose de lourdes contraintes à l'édition d'ouvrages religieux. L'expression « entité sioniste » doit remplacer toute mention d'Israël, le Christ ne peut être défini comme le « fils de Dieu »... Il faudrait donc recourir constamment à d'obscures périphrases : « *en écrivant sur la Bible [...] on doit à chaque moment changer les mots* » [P]. Malgré tout, des latitudes subsistent. La résurgence des structures sociales traditionnelles (tribus et communautés) contre lesquelles le Ba'th a initialement lutté illustrent à quel point le régime n'est plus véritablement en mesure de mener à son terme la logique centralisatrice totalitaire qu'on lui a prêté. Bénéficiant, de par la confiance qu'ils inspirent, d'un statut particulier, les Chaldéens disposent ainsi de marges de manœuvre appréciables. Or il est vrai que, si l'Eglise « *doit composer avec le régime [...] elle ne doit pas rester aussi étrangère aux affaires du pays* » [C]. En cela, elle ne peut refuser de renouer, pour redevenir « missionnaire », le dialogue islamo-chrétien.

2. Le dialogue – de sourds – islamo-chrétien

Constatant la radicalisation du sentiment religieux dans le monde arabe, des auteurs ont pronostiqué la résurgence subséquente de la « dhimmitude »¹. Le discours des

¹ Je pense notamment à Bat Ye'or.

Chaldéens reste en effet imprégné de schémas de pensée hérité d'une longue histoire de soumission à l'Islam. Leur infériorité fut institutionnalisée d'abord par la *dhimma*, puis, sous l'empire ottoman, par le système des millets, qui introduisaient une dimension ethnique, « nationale », à la gestion d'une ségrégation fondée jusque là sur un argumentaire d'ordre confessionnel. De nombreux préjugés immémoriaux témoignent aujourd'hui encore de ce passé. Les musulmans, pris dans leur ensemble, sont jugés peu soucieux d'hygiène par leurs concitoyens chrétiens. « *On ne peut pas leur faire confiance* » est une expression qui revient souvent. Elle s'incarne même dans un proverbe : « *le musulman, fut-il en or, percera un trou au fond de votre poche pour s'en évader* ». C'est dire s'il faut se méfier même des meilleurs...

Dans la pratique, les relations intercommunautaires, du moins dans les milieux relativement éduqués où elles prennent place pour l'essentiel, sont parfaitement cordiales. « *We are friends* » [L7]. Chrétiens et musulmans des « classes moyennes » ont très souvent parmi leurs plus proches amis des membres d'un autre rite (chi'ite pour les sunnites, etc.) ou d'une autre religion. Je ne parle donc bien que de *schémas de pensée*, dont l'incidence peut-être très faible sur la vie quotidienne. Toutefois, ces schèmes agrégés forment le réticule d'une « grille de lecture », d'un « prisme » à travers lequel la réalité est appréhendée. Les Chaldéens interprètent par exemple l'immigration musulmane en France comme une forme de Djihad en territoire chrétien. La politique d'assimilation « laïque » pratiquée par les autorités françaises semble découler, dès lors, d'un formidable quiproquo. Ils replacent aussi leur identité communautaire dans le cadre de l'expansion musulmane, rappelant souvent qu'ils étaient là, en Iraq, « *bien avant l'Islam* ». Dans un même registre, le souvenir de siècles de brimades resurgit lorsqu'on évoque « *la supériorité dont sont imbus les musulmans* » [C] et qui limite les possibilités de dialogue, ou encore lorsqu'on avance que « *ce n'est pas un crime pour un musulman de voler un chrétien* » [P]. Certains vont plus loin. « *Pour des raisons historiques, [...] nous sommes des ennemis, n'est ce pas ?* » [C]. S'agit-il vraiment d'une fatalité ou d'une évidence ?

Ces représentations, naturellement, conditionnent les stratégies identitaires des chrétiens. L'amalgame malheureusement de plus en plus prégnant entre arabité et Islam les encourage notamment à valoriser davantage leur « chaldéanité », c'est à dire à se dissocier de leur environnement en revendiquant une ascendance ethnique qui leur soit spécifique. La thèse d'une continuité historique entre les peuples antiques assyro-chaldéens ne dispose cependant d'aucune validité scientifique, bien que de nombreux auteurs, issu de la diaspora en particulier, se soient évertués à l'accréditer¹. D'une façon très générale, on constate que les chrétiens cultivent une certaine différence, une volonté de se démarquer des musulmans. Dans les paroisses pauvres, dont les fidèles vivent la plupart du temps dans une troublante indigence, on est frappé du soin apporté à la propreté des vêtements. A tel point qu'on peut croire, à la messe, être dans une assemblée bourgeoise. Les chrétiens éduqués, dans les quartiers mixtes, font valoir leur savoir-vivre qui, selon eux, inspire leurs voisins. Malgré les circonstances, ils tiennent à préserver les apparences, leur dignité. Ainsi, les chrétiens seraient « *considérés par les musulmans, surtout ceux [d'entre eux] qui*

¹ Voir à ce sujet Jean M. Fiey [Fiey, 1965].

se respectent eux-mêmes » [C]. Les écoles dirigées par les sœurs sont toujours les plus réputées, exerçant une influence sur les étudiants par le biais d'une socialisation conservant une part de son inspiration chrétienne : « à l'Université, on voit tout de suite qu'on vient [du lycée] Dijla » [M10], ancienne institution communautaire passée en 1973 sous le contrôle de l'Etat.

Les Chaldéens tirent une grande fierté de ce rôle « civilisateur » qu'ils estiment avoir joué. « *We are few, but we are a good yeast, here* » [L7]. Mais faut-il aller jusqu'à « *dire que ce sont les chrétiens qui ont formé la société iraquienne* » [S] ? Peut-être les plus éduqués d'entre eux, ceux qui prirent part, en tant que médecins, ingénieurs, infirmières ou enseignants, à la construction de l'Iraq en développement, ont-ils effectivement contribué à façonner le visage progressiste d'une fraction de cette société iraquienne. Toujours est-il que la revendication d'une telle participation, discrète mais active, en son sein illustre à quel point l'œuvre « missionnaire », dans l'imaginaire communautaire, est une vision stimulante. Nul doute qu'il y a là matière à revivifier l'engagement chrétien. L'enracinement en Iraq pourrait naître de ce lien social.

Voyons ce qu'il en est des rapports religieux, hors des quartiers les plus populaires, où prédominent les stratégies d'évitement¹. Ailleurs, l'ont s'étonne partout d'un courant de sympathie manifeste des musulmans. La vierge, bien sûr, fait l'objet d'un culte commun, en tant que mère d'un prophète reconnue par le Coran. Des musulmans viennent ainsi fréquemment à l'église pour brûler des cierges. Cependant il apparaît qu'ils viennent aussi se confier aux pasteurs de préférence à leurs propres ulémas. Partout, on entend parler de musulmans qui « *s'intéressent* » et « *posent des questions* ». En outre, « *beaucoup de musulmans lisent l'Evangile* » [P]. Ainsi, « *les interactions entre communautés sont bien plus importantes qu'on ne veut le croire* » et l'ont mentionne même, aux côtés « *des chrétiens qui deviennent musulmans, des musulmans qui deviennent chrétien* » [E3]. « *Ca a commencé par un, deux et puis ça a fait boule de neige* » [X]. Sujet tabou, les conversions de l'islam au christianisme seraient nombreuses. « *Il y a beaucoup de demandes* » [X]. Elles seraient, qui plus est, tolérées par le gouvernement. Celui-ci n'exige que la discrétion la plus absolue ou, en cas de baptême et donc d'apostasie en bonne et due forme, l'exil. De sources coïncidentes, il ne mettrait en œuvre, à l'heure actuelle, aucune sanction. Une cousine de Saddam Hussein, résidant toujours en Iraq, aurait elle aussi embrassé cette religion.

Ce mouvement, loin de n'être qu'une rumeur, est emblématique des profondes tensions morales qui traversent la société iraquienne. Comment les musulmans ayant cru en l'Iraq « progressiste et laïc » se retrouveraient-ils subitement dans l'Islam obscurantiste qui irrigue les classes populaires ? Se tourner vers l'Eglise, qui offre un encadrement moral et un refuge identitaire dans un univers en pleine désagrégation, n'est dès lors pas nécessairement un geste incohérent. Cela dit, les valeurs partagées par les élites éduquées n'ont jamais atteint, loin s'en faut, le reste de la population iraquienne et des tensions bien réelles surgissent désormais.

¹ De nombreux musulmans, pauvres et malades, viennent toutefois à l'église pour y recevoir des soins [C10].

Le vieux centre ville a vu se dégrader les relations islamo-chrétiennes depuis dix ans. Dans le quartier périphérique et exclusivement chrétien de *Kam Sara*, cette fois, de riches musulmans¹ ont fait ériger une mosquée dont le minaret dépasse en hauteur les clochers des églises alentours. A Bassora, des attentats, dont un à la bombe, ont eu lieu contre des magasins d'alcool, tenus de par la loi par des chrétiens. Toutefois, « *les chrétiens ne représentent aucune menace pour les musulmans [...] pas comme au Liban* » [C] et il est vrai qu'en Iraq « *les musulmans s'entendent mieux avec les chrétiens qu'entre eux* » [M]. Le risque reste faible de représailles réelles. Ces tensions, qu'accompagnent des peurs plus ou moins irrationnelles, puisant dans la mémoire des temps anciens, appellent néanmoins l'Eglise à clarifier sa position et adopter une posture pédagogique à l'égard du peuple musulman. Il lui faut donc s'ouvrir, prendre la parole là encore. Un pasteur d'une paroisse pauvre a ainsi fixé un porte-voix sur la façade extérieure de son église, pour que son prêche, vigoureux par ailleurs, puisse porter jusqu'à la rue. « *I want to teach them [...] they want to hear our prayers* » [C]. Il s'agit de toutes façons de repenser le lien qui unit, en une même société iraquienne, chrétiens et musulmans.

Au plan théologique, les difficultés paraissent insurmontables. Youssef Habbi l'exprime très clairement dans *Proche-Orient chrétien*. Ce passage mérite à mon avis d'être cité *in extenso*.

Outre les difficultés matérielles que la vie quotidienne leur réserve, les chrétiens irakiens sont aussi contraints de faire face à l'intransigeance de l'islam.

Un exemple concret expliquera la position actuelle d'une partie des musulmans – irakiens ou non – à l'égard des chrétiens. Le 15 mars 1995, j'ai eu l'occasion de discuter de la question avec un médecin irakien très docte, ayant étudié en Occident. A cette discussion – qui a duré cinq heures – ont assisté deux musulmans et dix chrétiens, tous d'un niveau culturel élevé, dont la formation était surtout historico-philosophique. Les thèmes abordés par mon interlocuteur musulman furent les suivants : 1) Le Coran est parole du Dieu très haut. Il l'a révélée en langue arabe pure et parfaite, comme parfait et immuable est Dieu ; la révélation coranique suit la juive et la chrétienne, qu'elle corrige et complète ; Muhammad est le plus grand prophète et avec lui se clôt le cycle de la révélation divine. 2) Dieu, avec le Coran, a ramené à la vérité les religions du Livre ; puisque le texte de la Torah et des Evangiles a été falsifié et déformé, le Coran a pour but de corriger et de rétablir le contenu original de ces Livres sacrés ; le Coran est infaillible, d'où l'impossibilité de modifier ses principes, et la difficulté de faire une distinction entre, d'un côté, les aspects religieux et, d'un autre côté, les aspects politiques et sociaux de l'islam.

Il est plus que jamais nécessaire – a poursuivi mon interlocuteur – de s'opposer de toutes ses forces aux tentatives de distinguer la religion et l'Etat et il faut empêcher la laïcisation du pays. L'Etat doit être conforme aux principes de l'islam, qui doit être – dans les pays arabes – religion d'Etat. Les membres des « Religions du Livre », comme prévu dans le Coran, peuvent vivre à l'intérieur des Etats musulmans, quoique en condition de « protégés » (dimmi).

¹ La situation à propulsé au sommet de la hiérarchie sociale, par l'entremise de trafics en tous genres parrainés par le régime, une classe de « nouveaux riches » issus des milieux populaires urbains.

Sur la base de prémisses semblables, il est clair que des concepts modernes tels que le pluralisme politique et culturel, la liberté religieuse, l'application de la méthode scientifique à l'étude des textes sacrés, sont contraires à l'islam. La laïcité de l'Etat, la distinction entre sphères religieuse et civile et de semblables conceptions contredisent l'enseignement authentique de l'islam. Mon interlocuteur a conclu en disant : « Si dans le passé, les chrétiens ont cherché à détruire le monde islamique avec les croisades, aujourd'hui ils font la même chose avec d'autres moyens ». [Habbi, 1997, pp.330-331]

Cette description en tous points exemplaires soulève l'ensemble des problèmes posés par l'établissement d'un dialogue islamo-chrétien sur des bases théologiques. On comprend pourquoi, lorsqu'au cours d'un entretien, Mgr Raphaël Bidawid fut sommé de répondre à la question « alors pour vous, Mohammad est un imposteur ? », il se contenta plutôt de se taire et sourire...¹ Ainsi, « *sur le plan religieux, [toute discussion] est inutile* » [C], car aux yeux des musulmans, du moins certains, « *les chrétiens sont des impies* ». Un échange ne peut donc se fonder que sur l'existence et la reconnaissance d'une « *communauté sociale* » [C12]. Les désillusions engendrées par le nationalisme remettent en cause son historiographie. Un dilemme se pose dès lors à l'Eglise : aujourd'hui, alors qu'il convient simultanément d'approfondir l'identité chrétienne et réenraciner la communauté, « *à quel passé se référer ?* » [P7].

Les initiatives prises par les prêtres ramènent cette alternative, semble-t-il, à deux options, si l'on exclut bien sûr les replis particularistes, contraires à ce principe d'insertion. Une première orientation consiste à rénover, réactualiser et revitaliser la dimension « originelle » de l'identité chrétienne, non pas en faisant revivre un folklore superficiel, mais en allant puiser dans une spiritualité orientale partie prenante de l'univers culturel arabo-musulman. La seconde direction possible, dans la continuité du nationalisme arabe, ne voit d'avenir commun que dans l'arabité. L'Eglise devrait même, plutôt que d'encourager l'utilisation du syriaque, « *faire sa réforme théologique et liturgique en arabe* » [C9].

Ces deux tendances, à mon sens, ne sont pas aussi contradictoires qu'il y paraît. Il ne convient pas nécessairement, en effet, de privilégier l'une ou l'autre des nombreuses et très riches facettes de l'identité chrétienne, mais peut-être plutôt de voir en cette pluralité « *une grâce particulière qui pourrait être un pont* » [P7]. C'est là d'ailleurs un des aspects « gratifiants », stimulants ou héroïques de l'expérience chrétienne en Orient. « *We, Christian Arabians, are the fathers of the Islamic culture [in Iraq]* » [L].

Cette proposition, excessive et que tous les Chaldéens ne reprendraient pas nécessairement à leur compte sous cette forme, exprime néanmoins toute la fierté que les chrétiens tirent de l'exemple qu'ils estiment avoir donné, dans une logique intemporelle et prophétique au principe de leur foi et, partant, de leur identité profonde. « *Notre sensibilité nous donne l'occasion de mettre au service [de la société] notre culture et ouverture* » [C14]. Ce rôle proprement évangélique est sans doute des plus difficiles à assumer. Mais la mission des

¹ On rapporte une anecdote semblable s'agissant du patriarche Timothée répondant au Calife, à l'époque abbasside. « Que penses-tu de Mohammad ? » interrogea le Calife. « C'est quelqu'un qui a marché dans la voie des prophètes » fut la réponse diplomate [Landron, p.49]...

chrétiens est aussi d'autant plus méritoire et fondamentale que l'Islam a particulièrement besoin d'aide, désormais, pour ne pas tourner le dos à l'avenir et la modernité.

Institut kurde de Paris

Conclusion

Il est possible d'anticiper les réactions que suscitera chez les chrétiens la lecture de ce travail. J'en rendrai compte par le stéréotype suivant : « la situation actuelle est imputable à l'embargo et l'émigration est avant tout de nature économique ». Il n'y aurait ainsi d'espoir que dans la levée des sanctions. L'épisode tragique que traverse aujourd'hui l'Iraq, lui faisant découvrir le statut dégradant et inédit d'« ancien pays développé », tend à provoquer un refus général de tout effort d'objectivation : tout ce passe comme si les Iraquiens préféreraient mettre à distance, mentalement, leur humiliation quotidienne, comme si le cours de leurs vies pouvait reprendre là où il s'était arrêté, après un long cauchemar absurde qu'il faudra alors s'empresse d'oublier.

Malheureusement, on peut prédire dès maintenant que les choses ne se passeront pas ainsi. La société ba'ithiste s'est caractérisée dans un premier temps par l'abondance, tant des ressources matérielles que symboliques, le Parti incarnant une forme d'émancipation, de progrès social, de rattrapage économique et culturel de l'Occident. L'Etat redistribuait les richesses nationales sur un mode clientéaire ou de cooptation, consacrant sa centralité dans la sphère sociale. Son impotence matérielle et symbolique se traduit désormais par un déplacement des attentes sociales, vers l'étranger ou vers les communautés ; un troisième type de glissement s'opère à travers l'émergence de comportement prédateurs, consistant à se saisir d'une part des bénéfices que recèle, paradoxalement, l'agonie de l'économie traditionnelle. Cette attitude, celle des « nouveaux riches », se fonde sur un nouveau rapport, de *complaisance* cette fois, avec le détenteur des ressources, qui n'est plus l'Etat mais le Parti.

La société iraquienne s'est profondément restructurée et l'image d'un Etat redistributif a vécu. Au cours de mes entretiens, durant lesquels furent évoqués les défaillances de l'Etat dans l'accomplissement de ses fonctions originelles, nul n'évoqua d'éventuelles *attentes* à l'égard de l'Etat. La désillusion est d'ailleurs omniprésente en Iraq. L'Etat en est réduit à gérer par expédients les tensions et les frustrations qui traversent la société iraquienne ; dans ce contexte, la prise en charge des aspirations sociales par les communautés, d'une part, l'émigration, de l'autre, peuvent apparaître comme de véritables « soupapes de sécurité ». S'en échappent des énergies qui, confinées, mises sous pressions, pourraient se révéler explosives et représenter une menace sérieuse pour un système politique offrant de faibles espaces d'expression des besoins de libération des tensions.

L'émigration, ainsi que la prédation (qui s'apparente à une démission morale), sont des stratégies essentiellement individuelles, de l'ordre de l'activité privée. Le repli sur la communauté, en revanche, exige une coordination : dans le cas des chrétiens, l'Eglise et les institutions communautaires sont alors investies des espoirs et des *attentes* sociales déçus par l'Etat. L'impératif de coordination s'explique par le fait qu'une nouvelle déception aggraverait inévitablement l'émigration. On a vu qu'une *prise de parole* naissait parmi les plus « fidèles » des Chaldéens, qu'ils soient fidèles à leur foi, à leur Eglise, à leur

pays, voire au Parti (conçu comme gouvernement de fait et, dès lors, incontournable et jusqu'à nouvel ordre « constitutif » du pays). A cette prise de parole répond symétriquement une volonté d'écoute du peuple chrétien, en quête de dignité et à la recherche de sens. Prise de parole et volonté d'écoute, ces deux composantes définissent en somme un potentiel de mobilisation. Bien qu'il manque encore une structure intermédiaire apte à concrétiser et coordonner cette mobilisation, l'Eglise prend cependant conscience de sa responsabilité et de sa mission : en atteste à mon sens l'émergence dans le discours ecclésiastique d'une intention bien réelle de « réévangélisation ».

Institut kurde de Paris

Bibliographie

Appréhender sans simplismes la situation des chrétiens d'Iraq implique d'acquérir une connaissance, ne serait-ce que minimale, de l'environnement dans lequel ils s'insèrent. Mes efforts de lectures se sont ainsi orientés dans trois directions principales, l'Islam, le christianisme oriental et le système politique iraquien. Je signale ici l'ensemble des ouvrages et sources qui m'ont été utiles dans mon travail, bien qu'ils n'y apparaissent pas tous explicitement.

Ouvrages

- AFLAK, Michel. « Notre nationalisme libéral face à la discrimination raciale. », *Orient*, 4ème trimestre, 1963. pp.185-195.
- AMIN, Samir. *Irak et Syrie : 1960-1980 : du projet national à la transnationalisation*. Paris : Editions de Minuit, 1982.
- ALBERT, Micheline et al. *Christianismes orientaux*. Paris : Cerf, 1993.
- ALLARD, M. « Les chrétiens de Bagdad. », *Arabica*, IX, 1962. pp.375-388.
- ARKOUN, Mohammed. *La pensée arabe*. Paris : PUF, 1996. Que sais-je ?
- AUCAGNE, Jean. « Les chrétiens du Proche-Orient vont-ils disparaître ? », *Commentaires*, 16(62), été 1993. pp.291-296.
- BACHELOT-NARQUIN, Roselyne. *Iraq. Une mort lente*. Rapport d'information à l'Assemblée Nationale, 1999.
- BADIE, Bertrand. *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*. Paris : Fayard, 1986. L'espace du politique.
- BARAM, Amatzia. « Neo-tribalism in Iraq : Saddam Hussein's tribal policies, 1991-96. », *International Journal of Middle-Eastern Studies*, n°29, 1997. pp.1-31.
- BARAM, Amatzia. *Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'athist Iraq. 1968-1989*. New York : St Martin's Press, 1991.
- BARAM, Amatzia. « National Integration and Local Orientation in Iraq Under the Ba'th. », *The Jerusalem Journal of International Relations*, vol.9, n°3, 1987. pp.38-51.
- BARRETT, David B. *World Christian Encyclopaedia*. O.U.P., 1982.
- BARTH, Fredrik. *Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris : PUF, 1995.
- BATATU, Hanna. *The Egyptian, Syrian and Iraqi Revolutions. Some Observations on Their Underlying Causes and Social Character*. Washington : Georgetown University, 1984.
- BATATU, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton : Princeton University Press, 1974.
- BENGIO, Ofra. « Nation Building in Multicultural Societies : The Case of Iraq. » in BENGIO, Ofra et BEN-DOR, Gabriel (Ed.). *Minorities and the State in the Arab World*. London : Lynne Rienner Publishers, 1999. pp.149-170.
- BENGIO, Ofra. « Baathist Iraq in Search of Identity ; Between Ideology and Praxis. », *Orient*, 28 (4), 1987. pp.511-518.
- BERQUE, Jacques et SUR, Jean. *Les Arabes, l'Islam et nous*. Paris : Mille et Une Nuits/Arte Editions, 1996.
- BETTS, Robert B. *Christians in the Arab East*. London : SPCK, 1979.
- BIJLEFELD, Willem A. « Christian-Muslim relations. », *Muslim world*, Hartford, vol. 88, n°3-4, 1998. pp.213-363.

- BILLIOUD, Jean-Michel. *Les chrétiens d'Orient en France*. Paris : Fayard, 1997. Le sarmement.
- BILLIOUD, Jean-Michel. *Histoire des chrétiens d'Orient*. Paris : L'Harmattan, 1995.
- BORMANS, Maurice. *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*. Paris : Cerf, 1981.
- BRISSAUD, Alain. *Islam et chrétienté, treize siècles de cohabitation*. Paris : Robert Laffont, 1991.
- BROWNE, G. *The Iraqi levies, 1915-1932*. London : 1932.
- BRUNEAU, Michel. « Espaces et territoires de diasporas. » in BRUNEAU, Michel *et al.* *Espaces et territoires de diasporas*. Montpellier : Reclus, 1995. *Espaces Modes d'Emploi*. pp.5-23.
- BUCCIANTI, Alexandre. « A l'écoute de Radio-Bagdad. », *Le Monde*, 20/10/1990. p.3.
- CANNUYER, Christian. « Vers l'unité de l'Eglise assyro-chaldéenne. », *Solidarité Orient*, bulletin n°209, 1998. pp.15-20.
- CAMILLERI, Carmel *et al.* *Stratégies identitaires*. Paris : PUF, 1990. *Psychologie d'aujourd'hui*.
- CARRE, Olivier. *L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition*. Paris : Armand Colin, 1993.
- CARRE, Olivier. *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*. Paris : Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1991.
- CASMOUSSA, Georges. *La question religieuse dans la société arabe : étude d'un Parti*. Louvain : thèse de l'Université de Louvain, 1979.
- CHABRY, Laurent et Annie. *Politique et minorités au Moyen-Orient, les raisons d'une explosion*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1987.
- CHAUDEY, Marie. « Chrétiens chez Saddam. », *La Vie*, n°2745, 9 avril 1998. pp.29-51.
- CHEVALIER, Michel. *Les montagnards chrétiens du Hakkâri et du Kurdistan septentrional*. Paris : Publications du Département de Géographie de l'Université Paris-Sorbonne, 1985.
- CORBON, Jean. *L'Eglise des Arabes*. Paris : Cerf, 1977.
- CORM, Georges. *Le Proche-Orient éclaté. Mirages de paix et blocages identitaires*. 1990-1996. Paris : La Découverte, 1997. *Essais*.
- CORM, Georges. « Géopolitique des minorités au Proche-Orient. », *Hommes et migrations*, n°1172-1173, janvier-février 1994. pp.7-17.
- CORM, Georges. *Conflit et identité au Moyen-Orient. 1919-1991*. Paris : Arcantère, 1992. *Hypothèses*.
- CORM, Georges. *Contribution à l'étude des sociétés pluriconfessionnelles. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux*. Paris : LGDJ, 1971.
- COURBAGE, Youssef et FARGUES, Philippe. *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*. Paris : Payot, 1996. *Petite Bibliothèque Payot*.
- CURTIS, Michael. *Religion and Politics in the Middle-East*. Boulder : Westview Press, 1981.
- DADESHO, Sargon O. *The Assyrian National Question at the UN. A Historical Injustice Redressed*. Modesto, 1987.
- DALMAIS, Irénée-Henri. *Les liturgies d'Orient*. Paris : Cerf, 1980.
- DALMAIS, R. P. « Chrétiens en pays d'Islam. », *Croissance des Jeunes Nations*, juin-juillet, 1963. pp.38-42.
- DAUPHIN. *Incertain Irak. Tableau d'un royaume avant la tempête, 1914-1953*. Paris : Librairie Paul Geuthner, 1991.
- DELCAMBRE, Anne-Marie. *L'Islam*. Paris : la Découverte, 1999. *Repères*.

- DEVLIN, John F. « The Baath party rise and metamorphosis. », *American Historical Review*, décembre 1991. pp.1396-1407.
- DICK, Ignace. *Qu'est-ce que l'Orient chrétien ?* Paris : Casterman, 1965.
- DJAÏT, Hichem. « Répercussions de la guerre du Golfe sur la culture politique arabe. » in Collectif. *La guerre du Golfe et l'avenir des Arabes. Débat et réflexions.* Casablanca : Eddif, 1990.
- EDDIN IBRAHIM, Saad. « Conflits ethniques et l'édification de l'Etat dans le monde arabe. », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n°156, juin 1998. pp.253-267.
- ELISEE DE LA NATIVITE (P.). « Deux siècles de vie chrétienne à Bagdad. 1721-1921. », *Revue d'Histoire des Missions*, tomes XIII, XIV et XV, 1936, 1937 et 1938. pp.357-370, pp.230-246 et pp.349-380.
- ELISEE DE LA NATIVITE (P.). « Les missions des Carmes déchaussés. Origines, développement, état actuel. », *Etudes Carmélitaines*, n°1-2, janvier-décembre 1930. pp.30-32.
- FATTAL, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.* Beyrouth : Imprimerie Catholique, 1958.
- FIEY, Jean M. *Assyrie chrétienne.* Volume III. Beyrouth : Imprimerie Catholique, 1968.
- FIEY, Jean M. *Mossoul chrétienne.* Beyrouth : Imprimerie Catholique, 1967.
- FIEY, Jean M. « 'Assyriens' ou Araméens ? », *L'Orient Syrien*, vol. X, fasc. 2, 2^{ème} trimestre 1965. pp.141-160.
- GRAZ, Liesl. *L'Irak au présent.* Lausanne : Editions des Trois Continents, 1979.
- GRISSELLE, Eugène. *Syriens et Chaldéens, 1914-1917, leurs martyrs, leurs espérances.* Paris : 1917.
- GUERREAU, Alain et Anita. *L'Irak, développements et contradictions.* Paris : Le Sycomore, 1978.
- GURR, Ted R. *Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts.* Washington : United States Institute of Peace Press, 1993.
- HABBI, Yusuf. « Les chrétiens d'Irak. », *Proche-Orient Chérkien*, n°47, 1997. pp. 323-333.
- HABBI, Joseph. « Le futur des chrétiens d'Irak et du Moyen-Orient. », *Solidarité Orient*, bulletin 209, 1998. pp.3-11.
- HADDAD, Butrus. *The churches and convents of Baghdad.* Bagdad. (en arabe)
- HADI, Riyadh A. *L'expérience parlementaire dans la vie politique iraquienne. Essai sur les problèmes d'adaptation de la démocratie parlementaire dans un pays du « Tiers-Monde ».* Montpellier : thèse de doctorat de l'Université de Montpellier I, 1971.
- HAJJAR, Joseph. *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815-1948).* Paris : Bloud et Gay, 1970. Bibliothèque de l'histoire de l'Eglise.
- HAJJAR, Joseph. *Les chrétiens uniates du Proche-Orient.* Paris : Seuil, 1962.
- HALLIDAY, Fred. « Les fondements de l'hostilité à l'Islam. » in GRESH, Alain. *Un péril islamiste ?* Paris : Complexes, 1991.
- HARFF, Barbara. « Minorities, Rebellion, and Repression in North Africa and the Middle-East. » in GURR, Ted R. *Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts.* Washington : United States Institute of Peace Press, 1993.
- HAYEK, Michel. « L'originalité de l'apport chrétien dans les lettres arabes. » in BERQUE, Jacques et al. *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain.* Paris : Payot, 1966. Bibliothèque scientifique.
- HOMAS, Georges. *Les Araméens du bout du monde, la mémoire des chrétiens d'Orient.* Toulouse : Edition Universitaire du Sud, 1994.
- HORNER, Norman A. *A Guide to Christian Churches in the Middle-East.* Elkhart : Mennonite Board of Mission, 1989.

- HOURANI, Albert H. *Minorities in the Arab world*. London : Oxford University Press, 1947.
- HUSSEIN, Saddam. *Message du Président et Leader Saddam Hussein aux chrétiens du grand peuple irakien et de la Nation arabe*. Bagdad : Dar al-Ma'moun, 1997.
- HUSSEIN, Saddam. *Notre objectif est la solidarité et l'unité entre les Irakiens*. Bagdad : Dar al-Ma'moun, 1994.
- HUSSEIN, Saddam. *Extraits des propos de Saddam Hussein*. Bagdad : Dar al-Ma'moun, 1981.
- ISHOW, Habib. *L'Irak, paysanneries, politiques agraires et industrielles au XXème siècle*. Publisud, 1996.
- ISHOW, Habib. *Iraq, Power and Society*.
- ISKANDER, Amir. *Saddam Hussein : le militant, le penseur et l'homme*. Paris : Hachette, 1980.
- JABAR, Faleh A. « Le régime irakien déchiré par les luttes de clans. », *Manière de voir*, n°34, mai 1997. pp.63-65.
- JABER, Hana et KAMOUK, Khalil. « De l'embargo à l'exil, le calvaire des chrétiens d'Irak. », *le Monde Diplomatique*, n°550, 47^{ème} année, janvier 2000. pp.18-19.
- JAFFRELOT, Christophe. « L'Etat face aux communautés. », *Cultures et conflits*, n°15/16, automne-hiver 1994. pp.3-6.
- JOSEPH, John. *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle-East : the Case of the Jacobites in an Age of Transition*. Albany : State University of New York Press, 1983.
- JOSEPH, John. *The Nestorians and their Muslim Neighbours*. Princeton : Princeton University Press, 1961.
- al-KATIFI, Abdel H. « Quelques aspects du modernisme juridique en Orient Arabe. », in BERQUE, Jacques *et al. Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. Paris : Payot, 1966. Bibliothèque scientifique.
- KACHACHI, Inaam. « Il n'est pas trop tard pour apprendre le Chaldéen. », *Maghreb-Machrek*, n°163, janvier-mars 1999. pp.186-187.
- al-KHALIL, Samir. *Irak, la machine infernale : politique de l'Irak moderne*. Paris : 1991.
- KHAWAM, René R. *L'univers culturel des chrétiens d'Orient*. Paris : Le Cerf, 1987.
- LABIB, Tahar. « L'intellectuel des sept mois. » in Collectif. *La guerre du Golfe et l'avenir des Arabes. Débat et réflexions*. Casablanca : Eddif, 1990.
- LAGIER, Charles. *L'Orient chrétien des apôtres jusqu'à Photius (de l'an 33 à l'an 850)*. Paris : l'œuvre d'Orient, 1935.
- LANDRON, Bénédicte. *Chrétiens et musulmans en Iraq : attitudes nestorienne vis à vis de l'Islam*. Paris : Cariscript, 1994. Etudes chrétiennes arabes.
- LE BRAS. « Perspectives de recherche en matière de sociologie religieuse. » in BERQUE, Jacques *et al. Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. Paris : Payot, 1966. Bibliothèque scientifique.
- LE COZ, Raymond. *Histoire de l'Eglise d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*. Paris : Cerf, 1995.
- LEWIS, Bernard. *La formation du Moyen-Orient moderne*. Paris : Aubier, 1995. Histoires.
- LONGRIGG, Stephen H. *Iraq, 1900 to 1950, a Political, Social and Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- LUKITZ, Liora. *Iraq : the Search for National Identity*. Londres : Franck Can, 1995.
- LUIZARD, Pierre-Jean. « Mémoires d'Irakiens : à la découverte d'une société vaincue... », *Maghreb-Machrek*, 1^{er} trimestre 1999. pp.5-23.

- LUIZARD, Pierre-Jean. « Les Irakiens à la recherche d'un nouveau contrat de coexistence. » in BOCCO, Riccardo et DJALILI, Mohammad-Réza (dir.). *Moyen-Orient : migrations, démocratisation, médiations*. Paris : PUF, 1994.
- LUIZARD, Pierre-Jean. *La formation de l'Irak contemporain. Le rôle des ulémas chiïtes à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'Etat irakien*. Paris : Editions du CNRS, 1991.
- LUIZARD, Pierre-Jean. « L'improbable démocratie en Irak, le piège de l'Etat Nation. » *Egypte-Monde Arabe*, 1990. pp.47-84.
- LUIZARD, Pierre-Jean. « Bagdad : une métropole moderne et tribale, siège de gouvernements assiégés. », *Maghreb-Machrek*, numéro spécial, 1^{er} trimestre 1994. pp.225-242.
- MACDONNELL, Joseph J. *Jesuits by the Tigris. Men for others in Baghdad*. Boston : Jesuit Mission Press, 1994.
- MACLAURIN, R. D. (dir.). *The Political Role of Minority Groups in the Middle-East*. New-York : Praeger, 1979.
- MAHDI, Falih. *Fondements et mécanismes de l'Etat en Islam : l'Irak*. Paris : L'Harmattan, 1991. Comprendre le Moyen-Orient.
- MAJID, Majid A. *L'émergence d'un Etat à l'ombre d'un empire : Irak – Grande-Bretagne*. Paris : Editions de la Sorbonne, 1996.
- MARIE-THERESE (Sr.). « Les Sœurs dominicaines de Sainte Catherine de Sienne en Irak. », *Amitiés Dominicaines*, n°27, décembre 1994. pp.22-25.
- MATAR, Fourad. *Saddam Hussein ou le devenir irakien*. Paris : le Sycamore, 1991.
- MERIGOUX, Jean-Marie. *Les chrétiens de Mossoul et leurs Eglises pendant la période ottomane, de 1516 à 1815*. Mossoul : Ninive, 1983.
- MILLER, Judith et MYLROIE, Laurie. *Saddam Hussein*. Paris : Presses de la Cité, 1990.
- MIRKIS, Youssif T. « Nouvelles et projets des frères d'Irak. », *Amitiés Dominicaines*, n°27, décembre 1994. pp.11-15.
- MIRKIS, Youssif T. « Les Sœurs dominicaines de la Présentation de la Sainte Vierge. », *Amitiés Dominicaines*, n°27, décembre 1994. pp.20-22.
- MORONY, M. G. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton : 1984.
- NASIR, Mohd H. « The Bat' th party and the emergence of regional identity : a case study of Iraq. », *Indian Journal of Politics*, vol.28, n°1/2, 2^{ème} trimestre 1994. pp.85-92.
- NAU, François. *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VI^{ème} au VII^{ème} siècles*. Paris : Imprimerie Nationale, 1933.
- NIBLOCK, Tim. *Iraq. The Contemporary State*. New-York : Saint Martin's Press, 1982.
- NORRIS, Harry et TAYLOR, David. « The Christians. » in TAPPER, Richard (Ed.). *Some Minorities in the Middle-East*. London : School of Oriental and African Studies, 1992. pp.12-31.
- NOUR, Hassan. *Pouvoir civil et pouvoir militaire en Irak depuis 1968*. Paris : thèse de doctorat de l'Université Paris-la Sorbonne, 1997.
- PATRICE, Claude. « Selon le patriarche catholique d'Irak, M. Saddam Hussein est un « homme de dialogue, compréhensif, gentil, généreux »... », *Le Monde*, 23/11/1990. p.6.
- PIERRE DE LA MERE DE DIEU (P.). *Quarante ans à son poste. Essai biographique*. Paris : Librairie Victor Lecoffre, 1907.
- PLANHOL, Xavier (de). *Minorités en Islam, géographie politique et sociale*. Paris : Flammarion, 1997.
- RAFEL, Zeina S. *Les Droits de l'Homme et des peuples dans la pensée du Parti Baas arabe et socialiste*. Paris : thèse de doctorat de l'Université René Descartes, 1997.

- RAIMOND, Jean-Bernard. *Irak : faut-il lever l'embargo ?* Rapport d'information à l'Assemblée Nationale, n°2519, 1996.
- RANCE, Didier. *Chrétiens du Moyen-Orient, témoins de la croix*. Mareil-Marly : Bibliothèque Aide à l'Eglise en Détresse, 1991.
- RAOUF, Wafik. « Le Ba'th depuis 40 ans. », *L'Afrique et l'Asie moderne*, (154), aut. 1987. pp.33-45.
- al-RASHEED, Madawi. « The Myth of Return : Iraqi Arab and Assyrian Refugees in London. », *Journal of Refugee Studies*, février-mars 1994. pp.199-219.
- RONDOT, Philippe. *L'Irak*. Paris : PUF, 1995. Que sais-je ?
- RONDOT, Philippe. « La logique de Saddam Hussein. », *Défense nationale*, n°46, novembre 1990. pp.45-59.
- RONDOT, Pierre. *Les chrétiens d'Orient*. Paris : J. Peyronnet and Co., 1955.
- ROSSI, Pierre. *L'Irak, le pays du nouveau fleuve*. Paris : les éditions j.a., 1980.
- ROSSI, Pierre. *L'Irak des révoltes*. Paris : Seuil, 1962.
- SABELLA, Bernard. « L'émigration des Arabes chrétiens : dimensions et causes de l'exode. », *Proche-Orient Chrétien*, tome 47, fasc. 1-3, numéro spécial janvier-mars 1997. ???
- SADER, Makram. *Le développement industriel de l'Irak*. Beyrouth : Publications du CERMOC, 1983.
- SAID, Edward W. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil, 1997. La couleur des idées.
- SAID, Saïd E. *Les Eglises orientales et leurs droits, hier, aujourd'hui... demain*. Paris : Cariscript, 1989.
- SAINT-PROT, Charles. *L'histoire de l'Irak : de Sumer à Saddam Hussein*. Paris : Ellipses, 1999. L'Orient politique.
- SAINT-PROT, Charles. *Saddam Hussein, un « gaullisme arabe » ?* Paris : Albin Michel, 1987.
- SAMARBAKSH, G. *Introduction aux problèmes sociologiques et stratégiques du Moyen-Orient*. Paris : s.h., 1990.
- SELIS, Claude. *Les Syriens orthodoxes et catholiques*. Maredsous : Brépols, 1988. Fils d'Abraham.
- SIVAN, Emmanuel. *Les mythes politiques arabes*. Paris : Fayard, 1995.
- SOLE, Robert. « Les chrétiens de Saddam. », *Le Monde*, 25/1/1991, p.9.
- STEWART, Desmond et HAYLOCK, John. *New Babylon: a Portrait of Iraq*. London : Collins, 1956.
- TAHIR, Alaa. *Irak, aux origines d'un régime militaire*. Paris : L'Harmattan, 1989.
- TRAB ZEMZEMI, Abdel-Majid. *La guerre Iran-Irak : Islam et nationalisme*. Paris : Albatros, 1985.
- TSIMHONI, Daphne. « Jewish-Muslim Relations in Modern Iraq. » in SCHULZE, Kirsten, STOKES, Martin et CAMPBELL, Colm (Ed.). *Nationalism, Minorities and Diasporas : Identities and Rights in the Middle East*. Londres : Tauris & Co Ltd, 1996.
- VALADIER, Paul. « Christianisme et résistance au totalitarisme. », *Revue des deux mondes*, 7-8, juillet-août 1995. pp.99-106.
- VALOGNES, Jean-Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*. Paris : Fayard, 1994.
- VARNAY, Marie (de). *L'Irak du silence*. Paris : Balland, 1992.
- VAUCELLES, Pierre (de). *La vie en Irak il y a un siècle vue par nos consuls*. Paris : A. Pedone, 1963.
- VERNIER, Bernard. *L'Irak d'aujourd'hui*. Paris : Armand Colin, 1963.

- VIEILLARD-BARON, Hervé. « Sarcelles : l'enracinement des diasporas sépharades et chaldéenne. », *Espace géographique*, 23(2), 1994. pp.138-152.
- WESSELS, Antonie. *Arab and Christian ? Christians in the Middle-East*. Kampen : Kok Pahors Publishing House, 1995.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine. « Discours sur l'Islam. », *Projet*, 231/1992. pp.7-15.
- YACOUB, Joseph. *Les Assyro-Chaldéens d'Irak. Passé, présent et avenir*. Symposium sur la situation actuelle des chrétiens d'Orient dans leur environnement au seuil du IIIème millénaire, Liban 13-16 avril 1999. Centre d'Etudes et de Recherches Orientales.
- YACOUB, Joseph. *Babylone chrétienne, géopolitique de l'Eglise de Mésopotamie*. Paris : Desclée de Brouwer, 1996.
- YACOUB, Joseph. *Les minorités : quelle protection ?* Paris : Desclée de Brouwer, 1995.
- YACOUB, Joseph. « Les Assyro-Chaldéens, une minorité dispersée. », *Hommes et migrations*, n°1172-1173, janvier-février 1994. pp.37-41.
- YACOUB, Joseph. « La diaspora assyro-chaldéenne. », *Espace géographique*, 23(1), 1994. pp.29-37.
- YACOUB, Joseph. « Chrétiens de Mésopotamie. », *Le Monde*, 29/9/1990, p.2.
- YACOUB, Joseph. *Les Assyro-Chaldéens, un peuple oublié de l'histoire*. Paris : Groupement pour le Droit des Minorités, 1987.
- YE'OR, Bat. *Les chrétientés d'Orient entre jihad et dhimmitude*. Paris : Le Cerf, 1991. L'histoire à vif.
- YOUNG, Gavin. *Iraq, Land of Two Rivers*. Londres : Collins, 1980.
- YOUSIF, Ephrem-Isa. *Les philosophes et traducteurs syriaques, d'Athènes à Bagdad*. Paris : L'Harmattan, 1997. Ouverture philosophique.
- ZAKARIYA, Fouad. *Laïcité ou islamisme, les Arabes à l'heure du choix*. Paris : la Découverte, 1991.
- ZIBAWI, Mahmoud. *Orients chrétiens*. Paris : Desclée de Brouwer, 1995.

Revues

- al-Fikr al-Masihi*, Bagdad, du n°341 au n°346.
- Bayn an-Nahrayn*, Bagdad, n°103 au n°106.
- Hammurabi*, Sarcelles, bulletin Assyro-Chaldéen d'études et d'information, Avril-Juin 1997, n°14.
- Kinnara D'rookha*, Bagdad, janvier 1999, n° 1.
- Proche-Orient chrétien*, chroniques iraqiennes, de 1959 à 1997.

Communiqués

- Iraq, sortir de la crise*. 4^{ème} colloque international, 23 juin 1999, Assemblée Nationale.
- Les propositions du 1er Congrès des Patriarches et Evêques Catholiques du Moyen-Orient*. mai 1999.
- Communiqué final du 1er Congrès des Patriarches et Evêques Catholiques du Moyen-Orient*. mai 1999.
- Les chrétiens du Monde Arabe. Problématiques actuelles et enjeux*. Actes du colloque de 1987, Maisonneuve et Larose, 1989.

Codage des notes d'entretiens et références bibliographiques

Afin de protéger mes interlocuteurs, lorsque nécessaire, et de préciser mes sources, lorsque pertinent, il convenait d'adopter un code suffisamment pratique et souple. Les lettres C, P, S, L, M et E, entre crochets, feront respectivement allusion au Clergé iraquien, aux Prêtres latins, aux Sœurs, aux Laïcs, aux Musulmans et aux Expatriés rencontrés à l'occasion d'un entretien. Quelques informations complémentaires sont consignées ci-après de manière à mettre en lumière la structure du clergé, notamment l'essaimage des prêtres latins et des proches du patriarcat chaldéen dans l'ensemble des institutions communautaires. S'agissant des laïcs et musulmans, dont la prise de parole publique apparaît la moins légitime, il semble regrettable mais préférable de les abriter derrière l'anonymat complet. Par souci de cohérence, les références bibliographiques seront également notées entre crochet, une date définissant le cas échéant lequel de différents ouvrages d'un même auteur est cité. Pour le confort du lecteur, une seconde fiche du même type est placée en fin de mémoire et peut aussi être déployée.

Clergé iraquien de rite syriaque

- [C1] Raphaël I Bidawid, Patriarche des Chaldéens
- [C2] Jacques Isaac, Archevêque chaldéen de Erbil, Directeur de la revue *Bayn al-Nahrayn*, Rédacteur en chef de la revue *Najm al-Machreq*, enseignant au Collège Babel
- [C3] Albert Abouna, chaldéen, pasteur de la paroisse de Karrada, enseignant au Collège Babel, membre du Comité éditorial de la revue *Najm al-Machreq*
- [C4] Daoud Baffro, chaldéen, pasteur de la paroisse de Nairiya Wa-Gaiara, Président de Caritas-Iraq
- [C5] Schleimun Wardouni, chaldéen, pasteur de la paroisse de la rue Palestine, Juge du tribunal de première instance de Bagdad, Vicaire patriarcal pour les affaires pastorales, enseignant au Collège Babel
- [C6] Youssef Habbi, chaldéen, pasteur de la paroisse de Baghdad Jedida, Doyen du Collège philosophique et théologique Babel, Juge du tribunal de seconde instance, Vicaire patriarcal pour les affaires éducatives et culturelles, Rédacteur en chef de la revue *Bayn al-Nahrayn*, membre du Comité éditorial de la revue *Najm al-Machreq*
- [C7] Habib Hormez, chaldéen, assistant de la paroisse Baghdad Jedida
- [C8] Noël Hannouna, chaldéen, pasteur de la paroisse de Batawin
- [C9] Louis Sako, chaldéen, pasteur de la paroisse al-Daura, Recteur du séminaire Saint Pierre, enseignant au Collège Babel, membre du Comité éditorial de la revue *Najm al-Machrek*
- [C10] Nadhir Dakko Denha, chaldéen, pasteur des paroisses de Sennak, Camp Gueilani et Shorja
- [C11] Boutros Haddad, chaldéen, pasteur de la paroisse de Baladiyat, Juge du tribunal de troisième instance, membre du Comité éditorial de la revue *Najm al-Machreq*, Chancelier de la Curie patriarcale
- [C12] Athanase Matti Matoka, Archevêque syrien catholique
- [C13] Raphaël Ibrahim Kutaimi, syrien catholique, Vicaire général de l'archevêché syrien catholique de Bagdad, pasteur de la paroisse de Karrada
- [C14] Jirjis Casmoussa, syrien catholique (Mossoul), ancien Rédacteur en chef de la revue *al-Fikr al-Masihi*, Juge du tribunal de première instance de Mossoul, enseignant au Collège Babel

Prêtres latins

- [P1] Paul Dahdah, Archevêque latin de Bagdad, enseignant à l'École de Théologie pour laïcs

- [P2] Joseph Barbi, jésuite, ancien enseignant au Baghdad College
- [P3] Robert Beulay, Supérieur de l'ordre carmélite irakien, Directeur de l'École de spiritualité St Elijah, Directeur de la Faculté de théologie du Collège Babel, enseignant à l'École de Théologie pour laïcs
- [P4] Michel de Myttenaere, carme, pasteur de la paroisse de Karrada Maryam, Vicaire général de l'archevêché latin de Bagdad, Juge du tribunal de première instance de Bagdad
- [P5] Vincent Von Vossel, Supérieur de l'ordre rédemptoriste à Bagdad, pasteur de la paroisse de Karrada Erkheta, enseignant au Collège Babel, enseignant à l'École de Théologie pour laïcs
- [P6] Lucien Cop, rédemptoriste, enseignant au Collège Babel et à l'École de Théologie pour laïcs
- [P7] Youssef Thomas Mirkis, Supérieur de l'ordre dominicain à Bagdad, Directeur de l'École de Théologie pour laïcs, Directeur de la Faculté de Philosophie du Collège Babel, Rédacteur en chef de la revue *al-Fikr al-Masihi*
- [P8] Youssef Attaicha, dominicain, pasteur de la paroisse de Hay al-Wahda, enseignant au Collège Babel, enseignant à l'École de Théologie pour laïcs
- [P9] Najib Moussa Mikhail, dominicain, assistant de la paroisse de Mahallat as-Sa'a à Mossoul, enseignant au Collège Babel

Congrégations féminines

- [S1] Marie-Anne Pierre, Supérieure de la communauté Sainville, Directrice de l'Hôpital Saint-Raphaël
- [S2] Suzanne, Supérieure de la communauté Marie Poussepin, Directrice du collège de Bab ash-Sharji
- [S3] Marie-Antonie, ancienne Directrice du secondaire de l'École Bab ash-Sharji
- [S4] Victoria, Chef des traductrices de français du ministère de la Culture et de l'Information

Laïcs irakiens

- [L1] Antiquaire
- [L2] Architecte
- [L3] Avocat
- [L4] Bibliothécaire
- [L5] Chef d'entreprise
- [L6] Commerçant
- [L7] Directrice de Lycée
- [L8] Ingénieur civil
- [L9] Intermédiaire de société étrangère
- [L10] Intermédiaire, historien
- [L11] Journaliste
- [L12] Professeur d'architecture
- [L13] Professeur de français
- [L14] Professeur de physique
- [L15] Responsable de la communication, Caritas
- [L16] Retraité, ancien ba'thiste

Musulmans irakiens

- [M1] Kurde, professeur de français
- [M2] Sunnite, étudiant
- [M3] Sunnite, médecin
- [M4] Sunnite, politiste
- [M5] Chi'ite, architecte
- [M6] Chi'ite, commerçant
- [M7] Chi'ite, juriste
- [M8] Chi'ite, professeur de français
- [M9] Étudiante en architecture
- [M10] Étudiant en droit
- [M11] Étudiante en ingénierie

Diplomates

- [E1] Giuseppe Lazzarotto, Nonce Apostolique
- [E2] Kuriakose Bharanikulangara, Secrétaire du Nonce
- [E3] Bernard Garancher, Premier Conseiller de la Section des Intérêts Français en Iraq
- [E4] Marie-Paule Garsault, Attachée Linguistique et de Coopération Éducative
- [E5] Bernard Jeantelot, Consul
- [E6] Jacky Sarnelli, Conseiller Commercial
- [E7] Lionel Vairon, Conseiller de Coopération et d'Action Culturelle

Institut kurde de Paris