

Expérience de la guerre et expertise en témoignage : médias, médiations, silences

Walid El Khachab, Université York

Résumé

*Cet article aborde la question de l'expertise dans le cadre du champ des études sur le témoignage, tout en accordant un intérêt particulier aux dimensions médiatiques et culturelles de celui-ci (Ricoeur). L'on s'interrogera sur la façon dont le récit d'une expérience -un témoignage- se distingue d'un autre, en fonction du support médiatique dans lequel s'inscrit ce dernier. Plus particulièrement, l'interrogation portera sur la spécificité du témoignage fait devant une caméra, ou capté par celle-ci en photographie, mais surtout sur l'effet du média sur la réception du témoignage. De plus, cet article posera la question de l'influence que les frontières culturelles pourraient avoir sur la production et la réception d'un témoignage. Enfin, il pose une troisième question plus générale, celle de la théorie de l'expertise. Le témoignage étant par définition un compte rendu d'une expérience intime, comment comprendre le rôle des « experts en témoignage » ou de ceux de la transmission du témoignage -de la médiation du témoignage- que sont d'une part les historiens, d'autre part, les hommes et femmes des médias? Les travaux de Collins seront d'un secours majeur pour la délimitation du cadre théorique de cette réflexion sur l'expertise appliquée au rôle de l'historien (Collins & Evans, *Third Wave*; Selinger & Crease).*

Mots-clés : expertise, témoignage, photographie, médiation, guerre.

Introduction

Cet article aborde la question de l'expertise dans le cadre du champ des études sur le témoignage, tout en accordant un intérêt particulier aux dimensions médiatiques et culturelles de celui-ci (Ricoeur). L'on s'interrogera sur la façon dont le récit d'une expérience -un témoignage- se distingue d'un autre, en fonction du support médiatique dans lequel s'inscrit ce dernier. Plus particulièrement, l'interrogation portera sur la spécificité du témoignage fait devant une caméra, ou capté par celle-ci en photographie, mais surtout sur l'effet du média sur la réception du témoignage. De plus, cet article posera la question de l'influence que les frontières culturelles pourraient avoir sur la production et la réception d'un témoignage. Ce double processus est-il affecté par les barrières de langue et les problèmes d'interprétation interculturelle? Par exemple, témoigner de la guerre en Irak en photographiant un combattant mort, se fait-il dans des conditions et produit-il des effets similaires pour des photographes français, des soldats américains et des combattants irakiens? Le témoignage adressé à des interlocuteurs qui ne partagent ni la même langue ni la même culture est-il perçu indifféremment dans chaque cas?

Ces deux premières questions -l'expertise en témoignage en rapport avec un média spécifique et l'expertise interculturelle en rapport avec le témoignage- posent corollairement une troisième question plus générale, celle de la théorie de l'expertise. Le témoignage étant par définition un compte rendu d'une expérience intime, comment comprendre le rôle des « experts en témoignage » ou de ceux de la transmission du témoignage -de la médiation du témoignage- que sont d'une part les historiens, d'autre part, les hommes et femmes des médias? Les travaux de Collins seront d'un secours majeur pour la délimitation du cadre théorique de cette réflexion sur l'expertise appliquée au rôle de l'historien (Collins & Evans, *Third Wave*; Selinger & Crease).

A ces trois questions posées correspondra, dans ce qui suit, une démarche en trois points qui tente d'esquisser des réponses.

Premièrement, la notion de témoignage en temps de guerre ou de traumatisme causé par une violence de masse sera abordée à la lumière de la critique de l'expertise. Pour s'interroger sur les moyens de rendre compte d'un événement -plus particulièrement d'une expérience traumatisante- et sur les conditions dans lesquelles on aborde cet événement, l'on se trouve face à deux pistes. Soit la tentative de cerner l'événement au moyen du témoignage -donc par l'intermédiaire du récit de celui qui en a fait l'expérience-, soit en recourant au travail de l'expert -à savoir celui de l'historien. Dans le contexte actuel des études en sciences humaines et en sciences sociales où les distinctions entre expert et profane se redéfinissent, à l'ère de l'accès massif à l'information, de l'autodidactisme, on est en droit de se demander si l'on pouvait être témoin sans tomber dans l'institutionnalisation de l'expert-témoin.

Par ailleurs, il semble évident que la limite du rôle du «vrai expert», de l'historien en l'occurrence, est problématique. L'agentivité de l'historien inscrit celui-ci d'emblée dans un paradoxe épistémologique. Il est « l'expert » en l'événement historique, mais il n'aura pas vécu l'expérience de l'événement dont il est expert. Il aura simplement étudié l'événement en question, soit à travers des sources primaires -des entrevues avec des témoins et acteurs de l'événement- soit à travers des sources « médiées »- livres, documents d'archive, films, etc. En ce qui concerne l'histoire elle-même, en tant que pratique, discipline et domaine de production du savoir -objet d'expertise-, l'on se demande s'il s'agit d'une science. Cette question excédant les limites de ce travail, il suffit de convenir qu'il y a consensus dans les mondes académique, politique et « profane » -et plus généralement dans la sphère publique- sur un aspect de la nature de la pratique de l'histoire : celle-ci repose sur, ou requiert une expertise. Par là-même est appelée une réflexion critique sur le rapport entre autorité et expertise -en l'occurrence celles de l'historien.

Deuxièmement, le rôle des médias dans la reproduction de l'expérience -en l'occurrence, de l'expérience de la guerre ou de la violence massive- sera examiné comme une agentivité en soi. Le média n'est pas considéré ici comme un véhicule neutre de

transmission, ou un milieu moyen entre le point de départ d'une série de signes et d'informations et leur point d'arrivée, contribuant à relayer un contenu sans l'affecter. Les médias et leurs experts sont conçus ici comme intervenant dans l'expérience et dans la « production » de l'événement ou de l'histoire. Ils modifient, voire altèrent l'événement, en le reconstruisant en fonction de leur jargon, de leurs « genres » préétablis, des formats de leur pratique et de leur expertise de techniciens de l'information ou de la représentation. En un mot, le media conditionne et « coproduit » l'événement. Par exemple, l'événement dans une photo a un sens et une portée différents du même événement reproduit dans un article.

Troisièmement, un dernier angle sous lequel l'agentivité de l'historien sera abordée est celui de la complexification de l'expertise à propos de l'histoire/du témoignage, à cause du facteur culturel. Il ne s'agit pas ici de l'extension de l'expertise en histoire et en témoignage, en dehors des cercles des professionnels du témoignage, tels que les historiens et les journalistes. Il s'agit de souligner un type spécifique de problème suscité, non seulement par la médiation de l'expertise de l'événement -celle de l'historien-, ni par la médiation de l'expertise du professionnel de l'information ou de la dramatisation - le journaliste, le photo-reporter, etc.-, mais aussi par la barrière culturelle entre les acteurs de l'événement et ceux qui reproduisent ou étudient leur expérience. Cette barrière exige une expertise interculturelle qui doit informer le compte rendu de l'événement, lorsque celui-ci met aux prises, les uns avec les autres, des acteurs appartenant à des paradigmes culturels différents.

Dans le cadre des trois paramètres ainsi esquissés, des exemples précis d'expériences historiques traumatisantes seront abordés, soit l'attaque contre New York le 9/11 de 2001, ou plus particulièrement les traces de cette attaque qui subsistent encore une dizaine d'années plus tard; et l'intervention américaine de 2003 en Irak. Des photographies témoignant de ces événements seront analysées de près.

Les exemples concrets permettent de mesurer le facteur culturel dans l'expertise de l'histoire/l'expérience du trauma. Le premier

événement représente un moment qui est non seulement omniprésent dans l'actualité depuis le début du 21^{ème} siècle, mais qui constitue le stade ultime de la multimédialité de la violence massive en général et de celle de la guerre en particulier. En effet, le 9/11 est intimement lié à l'intervention des États-Unis en Afghanistan, en riposte au rôle que ce dernier pays a joué dans le soutien logistique accordé aux leaders des attaques anti-américaines. Le deuxième événement constitue un moment fort de l'histoire culturelle, où la prise en charge par les experts militaires de la sophistication technique s'accompagne par une participation déclarée de l'expertise culturelle aux opérations militaires. Des manuels interculturels sont distribués aux soldats américains intervenant en Irak (tout comme en Afghanistan) (Schwartz-Barcott); l'armée américaine embauche des milliers de spécialistes des sciences sociales pour servir de guides culturels dans le processus d'occupation, dans le cadre du programme Human Terrain System (<http://humanterrainsystem.army.mil/>) à tel point que la principale association savante d'anthropologie aux États-Unis, l'American Anthropological Association a été déchirée par le débat entre ceux qui désirent interdire formellement à leurs membres de travailler pour une armée en temps de guerre et ceux qui y voient un devoir patriotique (Robben, 1-5).

L'expertise, l'expérience, l'autorité

La question de l'expertise telle que posée par Collins ne s'embarrasse pas d'un état antérieur de la réflexion philosophique sur la question, formulée en termes d'autorité. Et pourtant, la notion d'autorité informe en filigrane la réflexion de Collins et de ses complices, d'où la nécessité de faire un bref détour par Bochenski :

« L'autorité épistémique est celle d'un homme qui en sait plus, qui sait mieux que le sujet. Ainsi l'autorité d'un maître sur son élève est une autorité épistémique. C'est l'autorité de l'expert. En revanche, l'autorité déontique n'est pas celle de celui qui sait mieux : c'est celle du préposé, du chef, du commandant, du « leader », etc. » (Bochenski, 62)

L'on peut donc extrapoler que l'expert jouit d'une certaine autorité qui -bien que différente de celle de celui qui exerce un pouvoir exécutif réel- est à la fois parallèle à et complémentaire de l'autorité d'un décideur. C'est une autorité qui s'exerce dans la sphère du savoir, mais qui justifie et sert de pendant à l'autorité exercée dans la sphère du pouvoir.

La critique de l'autorité dans le monde de l'expertise est développée par Collins et Evans comme le repoussoir de la distinction de bon sens formulée en exergue de leur article de 2006. "lay'man one of laity; a non-professional person; someone who is not an expert". L'ensemble de l'article s'efforce de distinguer les situations où même le profane peut être expert. Mais cette démarche qui tend à accorder davantage de pouvoir à des catégories sociales en marge, voire en dehors de « la caste » des experts proprement dits, s'inscrit déjà dans un processus de « sécularisation » de l'expertise, qui permet un plus grand accès à ce que Bochenski appelait « l'autorité épistémique » de l'expert. Dans une formule poignante, les auteurs affirment que l'expert n'est pas un prêtre, et que le profane peut être expert (Collins & Evans, *Third Wave*, 39).

Collins et Evans concluent leur livre de 2007, *Rethinking Expertise* par un certain nombre de maximes qui posent les jalons de cette sécularisation:

"6. Experience: the major ground for judging expertise is experience, and it widens the base of expert decision-making beyond science and technology professionals.

7. Fundamentalism: Though scientific thinking is central to our form of life, it cannot form a basis for judging other kinds of thought such as religious, artistic, or romantic thought; scientists are to be treated not as authorities but as experts -plumbers not priests." (Collins & Evans, *Rethinking Expertise*, 145).

A la lumière de ces considérations, l'on peut se demander si l'histoire est une science qui nécessite une expertise -une science comparable aux objets étudiés par les Social Studies of Science. Il convient de laisser aux historiens le soin de répondre à cette interrogation,

d'autant plus que celle-ci n'affecte pas le fond de cette réflexion-ci, à savoir qu'à la lumière des considérations de Collins et Evans, il ne fait pas de doute que la remise en question de l'exclusivité de la compétence de l'historien en histoire appelle l'ouverture du champ de l'autorité morale, voire épistémique aux « praticiens » de l'histoire, notamment à ceux qui portent ou transmettent dans un média donné un témoignage. Il n'en demeure pas moins que sans aucun doute, l'histoire est un domaine d'expertise. Cependant, eu égard du traumatisme de la violence massive et de la guerre, et en prenant les travaux de Collins à notre compte, l'on se demande si rendre compte de cette expérience nécessite une autorité non profane chargée de l'histoire et du témoignage, ou bien s'il faut s'en remettre aux historiens qui seraient donc, pour citer Collins, les plombiers de l'histoire.

De façon concrète, les questions précédentes permettent d'envisager le fait de témoigner de la guerre en Irak en produisant la photo d'un combattant irakien martyrisé, comme jouissant de la même autorité que le témoignage d'un historien compilant des chiffres sur les pertes en vies humaines et en biens encourues par les Irakiens pendant la guerre. Même si le photographe n'a pas la même expertise que l'historien, le fait qu'il ait eu l'expérience de la guerre, qu'il en ait été témoin oculaire, lui confère une certaine autorité épistémique.

A l'interrogation sur la légitimité de l'expertise journalistique pour témoigner de la guerre, l'on peut trouver une réponse chez Scott Brewer. Pour lui, comme pour Hume, le récit du témoin oculaire jouit de la plus haute valeur épistémique et constitue une source de connaissance crédibilisant opinions et croyances. Dans son étude sur: "Scientific Expert Testimony and Intellectual Process", Brewer soutient que :

"(...) Much of the contemporary debate focuses on whether testimony can be an independent source of KJB, on par with memory, perception and inference, or whether instead testimony derives whatever epistemic integrity it has from being reducible to other familiar sources of KJB. Hume, in his essay *Of Miracles* says that the most useful reasoning is based on "the testimony of men and the

reports of eyewitnesses and spectators” (KJB: Knowledge, Justifiable Belief). (Brewer, 122-123).

L’histoire comme source de connaissance et objet de croyances justifiables -donc comme discipline scientifique- ne saurait se constituer comme telle sans le travail du témoignage qui la nourrit, soit le travail de l’expérience de l’événement historique, qui n’est pas nécessairement celle du seul historien.

La littérature sur l’expertise, particulièrement depuis Collins, aborde cette dernière à la lumière de la notion d’expérience. La tendance générale y est à la démythification de l’expertise, parallèlement à la valorisation de l’expérience, devenue elle-même la principale source de l’expertise. En d’autres termes, avoir une expérience ou avoir vécu une expérience peut constituer le sujet de celle-ci en expert dans une certaine mesure, celle de l’extension du champ de l’expertise, celle de son élargissement en dehors du cercle des experts « professionnels ». Pour revenir à l’exemple de la photo/témoignage, le photographe de guerre devient un expert du témoignage et de la guerre dans la mesure où le champ de l’expertise s’élargit ou -s’étend- dans le sens qu’entend Collins.

Mais il existe également d’autres modes de constitution de l’expertise, chez un sujet qui n’a pas eu une expérience directe de l’objet de l’expertise. Premièrement, on peut devenir expert en accumulant du savoir, par exemple en l’occurrence en étudiant les sources ou en consignait les témoignages relatifs aux événements étudiés. Deuxièmement, en exerçant un pouvoir, par exemple en travaillant comme directeur d’une revue d’histoire, ou en devenant un(e) chercheur (e) ayant une autorité en la matière, comme l’auteur de l’article portant sur la photo du combattant irakien analysée plus bas. Troisièmement -variante intermédiaire- on peut acquérir une certaine expertise en pratiquant un certain savoir historique, à travers la lecture, la recherche, ou encore les voyages comme ceux des photographes qui ont pris les photos analysées dans cet article.

Le témoignage et l'expertise en histoire

Si le témoignage est fondé sur l'impossibilité de rendre compte d'une expérience traumatique, témoigner de la guerre est un cas extrême. Témoigner d'une telle expérience est particulièrement complexe parce que l'événement y est inextricablement mêlé à « l'histoire-historiographique ». Toute guerre implique au moins deux séries de récits officiels, pluri-médiatiques de l'armée, de la presse et de l'historien professionnel, émanant des parties belligérantes, ainsi qu'une multiplicité d'expériences, de récits, d'images rattachés aux corps de ceux qui font la guerre et /ou en subissent les conséquences directes ou indirectes. En somme, une guerre constitue un paradigme de récits institutionnels et un paradigme de récits -articulés ou non- d'expériences prises dans le détail, dans un présent traversé par les corps de ceux qui se confrontent dans ou à une guerre.

Cette multiplicité des paradigmes de l'expérience et de la médiation dans le discours -à travers maints supports- de cette expérience place constamment les individus contemporains dans la faille entre l'expérience, l'événement, d'une part, et la verbalisation, ou la visualisation, ou encore la numérisation -soit la médiation de l'expérience, d'autre part. On serait tenté donc d'opposer histoire et témoignage comme étant l'un le produit de l'institution, l'autre, la trace de la vie, du vécu -mais hélas, aussi de la mort. Or, il n'en est rien : témoignage et historiographie sont désormais deux institutions sœurs.

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricoeur oppose ainsi histoire et témoignage, en termes d'une distinction entre archive et témoignage: « (...) le témoignage n'achève pas sa course avec la constitution des archives, il resurgit en fin de parcours épistémologique au niveau de la représentation du passé par écrit, artifices rhétoriques, mise en images. ». Le témoignage apparaît chez lui doublement comme un document parmi d'autres dans l'archive à la disposition de l'historien, et comme la trace la plus proche de l'expérience, inépuisable dans le discours, et à ce titre, le témoignage devient une institution à part entière, contribuant dit-il, à la sûreté générale. « (...) cette contribution de la fiabilité d'une proportion

importante d'agents sociaux à la sûreté générale fait du témoignage une institution.» (Ricoeur, 201, 206).

Un autre extrême dans l'approche de l'expérience de la guerre est - comme le remarque Walter Benjamin- celui du silence : le silence de ceux qui avaient participé à la première guerre mondiale, lequel silence il avait lui-même expliqué par la chute du cours de l'expérience -autrement dit, l'expérience était traumatisante à tel point, qu'elle n'avait plus de valeur. Non pas qu'elle ne valait rien, mais qu'elle était incommensurable (Benjamin, 366-367). Soulignons cependant que Benjamin envisageait la force de l'expérience traumatisante comme indicible, mais ne la considérait pas sous l'angle du « silence » de la photo. L'analyse de photos entreprise ci-après montre un silence « éloquent », une densité du témoignage sur la violence de la guerre, sans user de mots, qui souligne un autre aspect de la contribution du média spécifique -en l'occurrence la photo- à la production de l'expérience.

Si Ricoeur se réjouit de ce que le témoignage soit une institution, il convient de proposer un garde-fou contre l'excès de témoignage -ou contre le risque encouru par l'institutionnalisation, l'instrumentalisation, voire la spectacularisation du témoignage. Cette proposition est suggérée par la critique virulente que fait Gilles Deleuze de ce qu'il appelle « la fonction-témoin », dans Deux régimes de fous : « Ce qui me dégoûte est très simple : les nouveaux philosophes font une martyrologie : le Goulag et les victimes de l'histoire. Ils vivent de cadavres. Ils ont découvert la fonction-témoin, qui ne fait qu'un avec celle d'auteur ou de penseur (voyez le numéro de Playboy : c'est nous les témoins...). Mais il n'y aurait jamais eu de victimes si celles-ci avaient pensé comme eux, ou parlé comme eux. Il a fallu que les victimes pensent et vivent tout autrement pour donner matière à ceux qui pleurent en leur nom, et qui pensent en leur nom, et donnent des leçons en leur nom. » (Deleuze, 132).

Deleuze reproche aux nouveaux philosophes de s'accaparer le statut de témoin et de retirer vers eux l'autorité morale de ce statut, en écartant les « véritables » témoins, ceux qui ont fait l'expérience traumatisante de la violence -dans le contexte du débat entre

Deleuze et les nouveaux philosophes, il s'agit des victimes des camps soviétiques de réhabilitation – et de la mort. L'auteur de *Qu'est-ce que la philosophie?* souligne deux pratiques condamnables dans cette mise en spectacle de l'histoire : l'usurpation de la place de la victime de l'histoire et de son autorité morale, et la formulation du discours usurpateur dans un ton macabre et mélodramatique, d'où son utilisation de l'image des cadavres et du verbe pleurer. On peut voir dans les déclarations de Deleuze une critique de l'expert autoproclamé, mais surtout de celui qui s'institue comme tel non pas par la pratique assidue ou l'accumulation du savoir sur l'événement relatif, mais par l'usage hyperbolique et spectaculaire d'une rhétorique de l'auto-victimisation, combinée avec la prise de la parole systématique au nom des victimes historiques de l'événement en question.

Le problème ainsi posé se limite à une critique du témoignage fait par procuration -ou encore fait au nom des autres, sans même une procuration- dans le but de contribuer au spectacle social, lequel spectacle aurait été appelé par Guy Debord « une paralysie de l'histoire et de la mémoire », ainsi qu'un « abandon de l'histoire » (Debord, 157). Or ce problème s'inscrit dans le cadre plus large de l'impossibilité de séparer l'expérience de la mise en discours ou en image de celle-ci : l'expérience dont on témoigne -qu'elle ait été vécue par le témoin ou par un autre, au nom duquel le témoin par procuration prend la parole- ne prend corps que dans la médiation. En ce sens, l'expérience n'existe -c'est à dire n'est amenée à être au monde- que par la médiation; d'où ce paradoxe : l'expérience est déjà la médiation de celle-ci.

Le témoignage par photographie qui constitue l'essentiel de la démonstration dans le présent article présente un contrepoint de la paralysie de la mémoire. Bien que l'essence de la photographie soit l'immobilisation du temps -celui-ci devenant fixé sur papier ou en format numérique- ce média produit une intensification du temps, un « rappel » de l'événement rafraichissant la mémoire ou la relaçant. Par ailleurs, le fait que la photographie « parle » pour elle-même, qu'elle ne dépend pas en tout temps du texte, rend ce média moins apte que la parole et l'écriture à servir les témoins par procuration,

les usurpateurs de la fonction-témoin, condamnés par Deleuze. Évidemment, la photo comme la parole peuvent être manipulées dans plusieurs sens, dont celui de l'auto-victimisation et de la prise de parole abusive au nom des vraies victimes. Mais comme la photo est par essence analogique à la réalité selon la formule de Roland Barthes, la photo a plus de chance de donner à voir (ne serait-ce qu'une partie de) l'expérience de la guerre dans son essence, alors que le média du texte imprimé peut être drastiquement manipulé, étant donné que l'expérience ne peut pas être réellement « visible » dans un texte (Barthes, 16-20). Dans le cas de l'écrit, la médiation de l'expérience est entièrement tributaire des mots, sans contrepoint visuel.

La médiation de l'expérience est un processus extrêmement pénible, qui implique parfois une « perte », car certaines expériences -celles-là-mêmes qui sont historiquement « marquantes » sont tellement traumatisantes qu'elles en deviennent incommunicables. Il s'agit du phénomène que Walter Benjamin avait appelé la « pauvreté » de l'expérience dans son article « Expérience et pauvreté », où il proclame la chute du cours de l'expérience. En constatant le silence dans lequel se sont plongés les survivants de la première guerre mondiale, il s'interroge comme suit sur le rapport entre le traumatisme de la guerre et l'impossibilité de communiquer l'expérience de cette dernière : « (...) N'a-t-on pas alors constaté que les gens revenaient muets du champ de bataille? Non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable. Ce qui s'est répandu dix ans plus tard dans le flot des livres de guerre n'avait rien à voir avec une expérience quelconque, car l'expérience se transmet de bouche à oreille. (...) Cet effroyable déploiement de la technique plongea les hommes dans une pauvreté tout à fait nouvelle. Et celle-ci avait pour revers l'oppressante profusion d'idées que suscita parmi les gens -ou plutôt: que répandit sur eux- la reviviscence de l'astrologie et du yoga, (...)» (Benjamin, 365-366).

Benjamin semble distinguer ici une communication de l'expérience qui soit enrichissante, qui soit matérielle et à hauteur d'homme, une expérience qui se communique dans le contact de vive voix entre des individus, par opposition à la médiation « mécanisée » et massive de

l'expérience à travers des porte-paroles, des experts, et plus simplement, à travers le support non humain de la presse. Le philosophe allemand semble constater la perte d'une dimension de l'expérience dans le cours du processus même de la transmission de celle-ci autrement que dans une conversation entre le témoin et son vis-à-vis.

Vu l'impossibilité de séparer expérience et médiation, il devient d'autant plus « légitime » de témoigner par procuration et d'assumer ce que Deleuze appelle la fonction-témoin. Restituer l'expérience étant impossible, le travail sur le passé, sur l'expérience évanouie ne saurait se faire que dans une revue de plusieurs médiations de celles-ci. L'expérience est impossible à reproduire sauf si elle prend corps dans un mot ou une image, comme la vérité nue est impossible à dire ou à imaginer sauf dans une allégorie peinte. De même, la seule voie qui semble praticable est celle de la comparaison de médiations diverses prétendant restituer l'enjeu d'une expérience -par exemple, médiations prenant une forme professionnelle -historique ou journalistique- ou de témoignages; médiations dans un support écrit-imprimé, visuel, ou numérisé. Toutefois, étant donné les limites de l'espace, cet article se concentrera sur l'expérience dont le témoignage est produit dans une médiation photographique.

Cette hypothèse de l'inséparabilité de l'expérience et de la médiation de celle-ci sera vérifiée dans les paragraphes suivants, dans le cadre des présupposés énoncés en début d'article : 1) le média est doté d'une agentivité en soi, qui est inséparable de l'effet sur le sens de l'expérience reproduite par le média-même; 2) l'expérience de la guerre est tout aussi pertinente grâce à la médiation d'un professionnel de l'histoire ou du journalisme qu'à celle d'un « non professionnel » devenu expert, grâce à sa propre expérience; 3) le sens de l'expérience « médiée » est également affecté par les facteurs interculturels.

L'analyse portera sur l'examen d'«expertises» et d'expériences de non experts relatives à deux exemples et produites dans le média photographique sur plusieurs supports: virtuels, numériques & analogiques et imprimés: soit une analyse étroite de la photo AFP

d'un soldat irakien décédé pendant l'invasion américaine de l'Irak en 2003 et d'une série de photos prises par l'auteur de ces lignes sur Ground Zero presque 10 ans après l'attaque contre le World Trade Center. Cette analyse est effectuée sur fond d'une littérature critique et informationnelle portant sur les photos en question, sur les événements dont ils témoignent -à savoir la guerre américaine en Irak et l'attaque d'Al Qaeda contre Washington et New York- ainsi que leurs conséquences.

L'expertise culturelle et la guerre

Dans son compte-rendu de l'Exposition Agence France Presse 1944-2004, organisée par la Bibliothèque Nationale à Paris en 2005, l'historienne Anne-Claude Ambroise-Rendu estime que les 230 photographies de l'exposition présentent: « Ce monde (...) dominé par le chaos et la misère (...) ». Il s'agit d'une exposition des photos les plus puissantes, attachées aux événements majeurs couverts par les photographes de l'AFP partout dans le monde, au cours de la deuxième moitié du 20ème siècle et des premières années du 21ème, soit au cours de la vie de l'agence. (Ambroise-Rendu, 298).

Mais sur ces 230 photos, une en particulier retient l'attention de l'auteure. « (...) le spectateur retiendra inévitablement le cliché d'un irakien mort en décembre 2003, allongé aux pieds de deux soldats américains, « la tête criblée de balles » nous dit une légende qui supplée ainsi utilement aux défaillances de la prise de vue. Ce que nous voyons c'est le torse à demi nu du cadavre, éclairé par une lampe torche, bras ouverts, les jambes perdues dans une ombre d'où surgissent également les jambes des soldats qui le surplombent. La pose, le clair-obscur, l'anonymat, tout ici fait penser à quelque descente de croix ou à une « leçon d'anatomie », rabattant en quelque sorte cette photographie d'actualité du côté de mythes qui ne sont pas seulement ceux du monde moderne. (...) » (Ambroise-Rendu, 298-299).

Notre analyse se base sur une photo qui appartient à la collection de l'Agence France Presse. Elle est de Mauricio Lima et date de 2003, mais elle ne correspond pas exactement à la description faite par

l'auteure. Il se peut qu'il s'agisse d'une série de clichés pris de la même scène, ou d'une même photo imparfaitement décrite dans le compte-rendu, au cas où l'auteure aurait décrit la photo de mémoire. Quoiqu'il en soit, cette dernière photo à laquelle nous nous référons pose les mêmes questions suscitées par les commentaires d'Ambroise-Rendu.

Un cadre d'analyse approprié serait ce que Barthes appelle le paradoxe de la photographie. D'une part, la photo est dénotative, dotée d'objectivité -d'adéquation au réel dirions-nous- qui est en fait un message sans code, dans le sens où son code est celui du réel et non un code arbitraire spécifique comme celui de la langue; d'autre part, la photo de presse est connotative, traitée selon des critères professionnels, esthétiques et idéologiques et fonctionne ainsi selon des codes spécifiques à la pratique photographique (Barthes 16-20).

Le compte-rendu de la photo du mort irakien fait par Ambroise-Rendu est certes un constat de l'atrocité de la guerre. Dans ce sens, il représente une prise sur la réalité de l'invasion américaine de l'Irak et présente, comme dans le réel, une expérience n'ayant aucune connaissance de code spécifique pour être transmise : celle de la mort en temps de guerre. Mais cet aspect dénotatif de la photo est complexifié par une dimension connotative. L'atrocité de la guerre est sublimée par les qualités esthétiques de la photo. En effet, la photo fait référence aux modèles picturaux religieux de la représentation du Christ dans sa propre structure et sa texture : le jeu du clair-obscur et la construction complexe des lignes ainsi que la distribution des masses dans le cliché, qui se divise en une partie supérieure dominée par des éclats de projecteurs dans l'arrière fond -comme des lumières célestes-, une ligne horizontale qui coupe la photo en deux, constituée par cinq soldats américains en demi-cercle autour du cadavre, et une partie inférieure vide sauf du cadavre du soldat irakien qui occupe le centre de cette partie, baignant et resplendissant dans les lumières. Cependant, l'atrocité contenue dans la photo se manifeste dans l'anonymat du corps exposé -dont le visage est plongé dans l'ombre, impossible donc à identifier- ainsi que dans la posture des jambes écartées, comme si elles évoquaient un viol, et dans l'exposition obscène du sous-vêtement de la victime.

Les qualités esthétiques de la photo et la référence christique semblent en neutraliser la dimension dénonciatrice. La photo montre des soldats armés jusqu'aux dents, vivants, entourant une seule victime ensanglantée, désarmée et décédée, ce qui pourrait suggérer une critique du déséquilibre des forces entre les parties de cette guerre en Irak. Toutefois, le raffinement visuel et la richesse des références plastiques dans la photo pourraient détourner le message politique attribuable au cliché. De plus, vu l'évidence de la construction de la photo dans la continuité des représentations du Christ dans la tradition de la peinture religieuse occidentale - l'auteure évoque la descente de la croix- il semble que l'affect dominant l'image soit à la fois l'hommage rendu à la victime et - paradoxalement- la quiétude face au corps traumatisé et martyrisé, du fait même de l'hommage. La magnification de « L'Irakien » qui consiste à l'élever au rang du plus grand dieu des sociétés occidentales -Jésus- semble adoucir toute révolte qu'aurait pu susciter le spectacle de la douleur. L'instauration d'une réconciliation entre vainqueurs et vaincus passe souvent dans les sociétés humaines depuis la préhistoire jusqu'à la politique américaine au Japon depuis 1945, par un rituel d'hommage aux morts des vaincus, exécuté par, ou avec une participation substantielle des vainqueurs.

Sur un niveau inconscient, le spectateur occidental pourrait accepter la mort de l'Irakien comme un sacrifice « nécessaire » à la génération d'une vie meilleure -l'établissement d'une démocratie sur le modèle occidental en Irak- en comparant cette mort, ce sacrifice, à ceux de Jésus Christ, dont la mort était la condition de la régénération de la vie, de l'injection du salut, dans les sociétés humaines. L'Irakien dans la photo devient ainsi, non pas la victime d'une atrocité, mais le rédempteur qui « pardonne » son bourreau et le « rachète ».

Ambroise-Rendu ne semble pas troublée par l'exposition, voire l'étalage visuel du corps mort. Elle semble -comme il se doit- respectueuse et émue devant le spectacle de la mort. Les critiques culturels et les experts en éthique pourraient immédiatement condamner la photo ou la scène dont celle-ci est le témoignage numérique imprimé. La photo en effet, peut être soupçonnée de

voyeurisme, accusée de monnayer l'indécence du spectacle de la mort et taxée d'indifférence face au terrible anonymat de la victime -qui constitue une mort symbolique s'ajoutant à sa mort physique- puisqu'une première fois, cette victime est privée de sa vie et une deuxième fois, elle est privée de son nom et de son visage, caché par l'angle de la prise. Or la solennité des personnages et la majesté de l'éclairage parsemé de zones sombres indiquent un respect qu'il est difficile d'ignorer. L'aspect le plus problématique de la photo réside ailleurs, et se situe précisément dans la dimension interculturelle mise en scène dans le cliché.

Avant de se départir complètement de ses préjugés, l'on serait tenté d'avancer que la population du monde arabe est majoritairement musulmane et que par conséquent, la référence visuelle christique dans cette photo est choquante, parce qu'elle s'articule sur une culture religieuse radicalement différente de celle -présumée- de la victime mise en scène. Cette interprétation pourrait certes être adoptée par certains membres des communautés musulmanes. Encore faudrait-il que ces personnes aient un minimum d'expertise, celle du profane intéressé par la peinture religieuse européenne, pour comprendre que la photo cite tout l'héritage pictural de la chrétienté occidentale des descentes de la croix ou de la Piéta.

En réalité, peu importe sa religion, un moyen oriental pourrait être choqué par la photo, précisément à cause de l'exposition du corps affligé et de la monstration de la mort en public. Dans son livre sur *Le psychisme des orientaux* et dans son étude « De l'État nation à l'État civilisation », le psychanalyste Karim Jbeili distingue des cultures dites orientales qui se fondent anthropologiquement sur le refus de mettre la mort en scène, en public, comme les cultures hébraïque et arabes, qu'elles professent les religions juives, chrétiennes ou musulmanes, par opposition aux cultures dites occidentales -dont l'exemple primordial est celui de l'empire romain- qui encouragent l'exposition de la mort et du corps ensanglanté en public, depuis le spectacle des gladiateurs s'entretenant, jusqu'à l'exposition omniprésente de la représentation du Christ en croix. L'incommensurabilité de ces deux paradigmes serait à l'œuvre dans une analyse culturelle de cette photo, car en effet, ce qui y serait

choquant pour tout oriental quelle que soit sa religion, c'est l'exposition de la mort -même si cette exposition se faisait solennellement-, et la production en public de la chair nue de la victime (Jbeili).

L'historienne conclue sa revue par une brève réflexion distinguant histoire et mémoire qui ne pouvait mieux tomber dans le cadre de la présente analyse. « Et l'on se surprend à penser que si, comme le disait Susan Sontag «la mémoire est faite de plans fixes », l'histoire elle, pourrait ne s'écrire que dans le mouvement...La photographie, icône mémorielle, ne saurait se substituer à la narration historique. » (Ambroise-Rendu, 299). En effet, l'agentivité de la photo comme média de l'expert « profane » ne saurait se déployer pleinement qu'en référence au discours produit dans des récits, des processus de narration qui permettent d'explorer à fond l'effet politique et culturel du cliché. Par ailleurs, l'efficacité maximale de l'effet du silence et de la pause solennelle ne pouvait se déployer que dans un média comme celui de la photo, qui se fonde sur la pause et la fixité de l'image.

Le silence sélectif et le religieux

Maintenant, la référence religieuse esthétisée aux représentations du Christ contenue dans la photo AFP analysée plus haut, sera contrastée avec une autre référence religieuse plus directe et qui exige moins d'expertise pour en mesurer l'impact symbolique et politique. Le discours officiel des cercles politiques américains et occidentaux en général, ainsi que les discours prédominant dans les médias insistent beaucoup sur le caractère laïc de la réponse américaine à ces attaques contre les deux tours du World Trade Center, et soulignent la réaction humaine à la fois de douleur et de retenue, parmi la population des États Unis. Les médias n'accordent qu'une place marginale à ceux qui -aux États Unis- ont compris les attaques comme un conflit entre deux religions. Il s'agit d'un silence médiatique, politique et académique sur la dimension « religieuse » de la réaction de certains secteurs de la société américaine face à l'événement des attaques du 9/11, comme le montre l'examen de la littérature sur cette réaction dans les médias, dans le monde des politiques et celui des académiques (Greenberg; Crotty; Denzin &

Lincoln; Izard & Perkins). Une des rares exceptions se trouve dans l'ouvrage dirigé par Ron Geaves et al. *Islam and the West Post 9/11* où Yvonne Haddad compare les discours du président George W Bush et son secrétaire à la justice à ceux d'un Mufti et d'un Ayatollah (Geaves 97-113).

La médiation du traumatisme causé par les attaques contre le WTC et la couverture médiatique de ce traumatisme accusent un silence délibéré et sélectif qui redistribue et réassigne les rôles dans la discussion de la dimension politico-religieuse de l'événement. Les terroristes du 9/11 sont présentés comme des fanatiques religieux, alors que la population des États-Unis est laïque et démocratique. David Simpson donne un résumé éloquent de cette opposition : "(...) 9/11 has been described as the result of a clash of civilizations, ours and theirs, signaling the existence of an implacably different culture that does not march to the same beat as ours, one that is messianic, vengeful, unenlightened, premodern, other: the culture of terror. The relatively comfortable pluralism within which we have been living, (...) was shattered by this event's confrontational negation of any ethic of tolerance." (Simpson, 5-6).

Sur une des rues menant au Ground Zero, se dresse une structure qui, dans la culture du coin, a acquis un caractère quasi mystique. Il s'agit d'une partie de la structure métallique de l'une des tours du WTC qui est demeurée dressée après les attaques et l'effondrement des tours. Étonnamment -ou peut être est-ce là la main de Dieu- la structure est en forme de croix. Il ne devrait pas être étonnant qu'une structure en forme de croix ait une plus grande chance de survivre intacte à l'effondrement des tours, vu la grande force de résistance de ce type de structure. Cependant, pour ceux qui sont animés par une foi chrétienne, la survie d'une « croix » à « l'holocauste » du 9/11 ne saurait qu'être l'effectuation dans le monde de l'histoire d'une volonté surnaturelle, désireuse de défendre (les symboles de) la culture religieuse dont elle est gardienne. Autre coïncidence intéressante, la barre horizontale de cette croix porte un morceau de tôle froissé qui ressemble au papier souvent représenté dans les peintures du Christ en croix, cloué au dessus de la tête de Jésus. La croix de Ground Zero semble parfaitement identifiable comme

symbole religieux spécifique à la culture occidentale, ce qui contribue à expliquer le fait qu'elle serve de lieu de pèlerinage.

L'auteur de cette analyse a pris une série de photos numériques de cette croix, lors d'une visite en octobre 2010 à New York. Le jour de la visite, un militant religieux se tenait à côté du monument, brandissant une pancarte qui appelait à la tenue d'une séance d'exorcisme le 31 octobre 2010 sur le site prospectif d'une mosquée dont la construction est planifiée à quelques blocks de Ground Zero. L'objectif étant visiblement de « charger » le site d'une énergie capable de chasser le démon associé à la communauté de la future mosquée. L'attitude touchante du militant qui s'appuyait sur une grille, comme effondré, le dos courbé, était en contraste avec la violence sous-entendue dans l'image de Saint Michel terrassant le dragon, puisque la rhétorique de l'affiche construisait le paradigme de la mosquée/démon/dragon par opposition à celui de la croix/exorcisme/saint Michel.

Non seulement le discours exprimé symboliquement en est un de diabolisation de l'Autre, mais il fait appel à la violence contre cet Autre en mettant en vedette l'image du saint passant son ennemi - l'Autre- au fil de l'épée. En somme, « l'installation » croix + affiche mettait en scène, en miniature, une guerre des religions, dans une logique comparable à celle d'Al Qaeda, qui conçoit son combat comme celui de l'Islam contre « les Croisés et les Sionistes » (sic.). La politique de « l'incarnation » est troublante à cet égard. Dans la photo de la croix de Ground Zero, le corps du Christ n'est pas présent. Au bas de la croix, seul saint Michel en armes l'est, sur l'affiche appelant à exorciser l'emplacement de la future mosquée du coin. On serait tenté de voir dans l'absence du corps christique la trace de l'iconoclasme des cultures protestantes majoritaires aux USA. Mais l'iconolâtrie introduisant l'image de l'ange combattant le Diable/Dragon infirme cette hypothèse. Sans doute, seule la coïncidence distribue la présence des corps les deux figures chrétiennes. Mais l'effet est troublant : la figure du pardon et de l'endurance est absente; seule la figure belliqueuse est présente. La scène en est une de l'absence de Dieu, de toute transcendance ou ordre de la compassion, qui laisse toute la place à l'ordre de violence,

même si celle-ci est représentée comme nécessaire pour défendre la nation ou la foi.

Il est frappant que le discours dominant dans les médias insiste quantitativement sur les motivations extrémistes religieuses des auteurs des attentats du 11 septembre, sans situer ce propos dans le contexte des pratiques culturelles des 20% de la population du monde qui s'identifient à l'Islam et qui très majoritairement ne partagent pas les idées des terroristes d'Al Qaeda, auteurs de ces attaques (Greenberg). Inversement, les médias cadrent généralement la réaction américaine à ces crimes dans un discours patriotique, laïque, éthique, celui de la défense légitime contre une attaque portant atteinte à la nation, à la démocratie, et au droit. Presque inexistante dans les médias mainstream est l'approche qui consiste à présenter la réponse américaine comme une réaction chrétienne à une attaque musulmane. Ce silence sur le discours de la « guerre des religions » est louable, car il consolide la paix globale et celle sociale aux États Unis et se garde de contribuer à la provocation qui risque de semer la discorde entre différentes communautés de la foi.

Il sied de noter toutefois que, si la précédente esquisse d'analyse portant sur la croix de Ground Zero était au centre de la couverture médiatique, il se produirait des États-Unis une image distordue. Insister sur le discours militant/militaire animé par une ferveur religieuse et une méfiance -voire une hostilité- envers l'Autre, répéter constamment ce discours, aurait créé de l'Amérique l'image d'une nation intolérante et belliqueuse. Or les statistiques, sondages et études anthropologiques et historiques indiquent une grande variété dans les attitudes au sein de la société américaine quant aux rapports avec les communautés musulmanes, qui ne sauraient se résumer à ce que représente la photo du militant au pied de la croix de Ground Zero. L'inverse aussi est vrai : les attitudes des communautés musulmanes américaines, voire celles aux quatre coins du monde sont extrêmement complexes et variées (Ahmed 162-177; Curtis 97-117; Lyons; Haddad et al.143-162).

La même remarque est vraie à propos du lien constamment établi entre Islam et terroristes du 11 septembre. Il existe un discours

majeur, inlassablement répété dans divers médias et au sein de la sphère du pouvoir aux États Unis, qui se concentre sur l'association de l'ensemble des communautés musulmanes au terrorisme. Or, la grande diversité des attitudes au sein de ces communautés -20% de l'humanité- ne saurait raisonnablement être résumée dans les croyances et pratiques d'une organisation extrémiste. Pourtant, l'emphase médiatique sur une attitude très minoritaire, produit une image distordue des tendances au sein de la vaste majorité des communautés musulmanes.

Conclusion

Le numérique des caméras personnelles ou celles des journalistes indépendants -non intégrés, non embedded- peut être le support d'un témoignage individuel libéré des contraintes d'un usage « étatique » du média. Ce fut le cas lors de la guerre entre les États Unis et l'Irak, comme a pu le montrer notre analyse d'une photo AFP prise lors de l'invasion américaine de l'Irak en 2003. Les photos d'amateurs, comme celles prises par l'auteur de ces lignes sur Ground Zero peuvent remplir une fonction similaire. Dans les deux cas, le média - ici la photo numérique- et son usage remettaient en question certains discours d'experts par exemple à propos de l'irréductibilité du conflit USA vs Terrorisme à une dichotomie : démocratie laïque vs fanatisme religieux, ou encore : Occident vs Islam. Le média photographique présente des alternatives aux discours associés aux médias de la presse écrite, et particulièrement à certains types de témoignages concernant l'expérience de la violence massive.

Abordée sous l'angle du rapport des médias à l'expertise et à l'extension de celle-ci, l'expérience de la guerre pose la question de la légitimité du témoignage. Produire un témoignage fidèle à l'événement de la guerre, sans aliéner ceux qui en ont fait l'expérience est un défi que rencontrent les professionnels et les « amateurs » de l'histoire en général et du témoignage en particulier. L'analyse des photos menée plus haut permet de constater que le compte-rendu de l'expérience peut être efficace, que celui-ci soit fait par un expert « professionnel » ou par un expert au sens large, tel que défini par Collins.

Le témoignage « médié » par la caméra et l'imprimé dans le récit officiel de l'expert risque d'altérer ou encore de s'approprier l'expérience individuelle des combattants et des civils ordinaires « sans-voix », mais ne réussit pas à en éliminer l'écho. D'où le resurgissement du témoignage (non expert) que constate Paul Ricoeur, une fois constituées les archives (d'une guerre par exemple). A ce surgissement, s'ajoute le silence, celui de la photo, qui parfois est plus éloquent que la verbalisation de l'expérience -étant donné qu'en tout cas, la photo condense celle-ci. L'impossibilité du témoignage riche en expérience, selon le mot de Benjamin, n'empêche que le média photographique puisse être efficace dans la préservation de l'affect de l'expérience traumatique -celle d'une guerre par exemple. En général, le média devient partie intégrale de l'événement, dans la mesure où celui-ci ne saurait être reproduit que sur un support médiatique. Inversement, le média agit de plein droit dans la production du sens et de l'effet de l'événement et de l'expérience qu'on en fait. Par exemple, une photo n'est pas un simple document dénotant l'horreur de la guerre ou du terrorisme comme dans les deux cas analysés plus haut. Celle-ci peut évoquer par son esthétique, par ce qu'elle montre ou ce qu'elle omet, des strates complexes du sens, de manière symbolique ou connotative. Les photos analysées dans ce travail ne manquaient pas de souligner l'intrusion du religieux dans l'expérience de la violence massive -celles de la guerre ou du terrorisme.

La médiation de l'expérience n'exige pas simplement un expert au sens large pour en élucider la portée. Celle-ci exige souvent une contextualisation et une expertise toutes deux interculturelles. Les médias s'avèrent inextricablement mêlés à une scène globale où la production de sens ne saurait être pleinement accomplie sans un minimum d'expertise interculturelle. Le plein sens des photos qui ont été au centre de cette étude ne saurait être apprécié que si les références christiques et leurs implications théologiques et esthétiques étaient prises en considération et confrontées à une culture -celle de l'Islam- où ces références n'ont pas le même statut ni la même signification.

Références

Ahmed, A. S. *Journey into America: The Challenge of Islam*. Washington: Brookings Institution Press, 2010.

Ambroise Rendu, A.-C. « Exposition Agence France Presse 1944-2004 ». in *Le Temps des Médias. Revue d'histoire*. Dossier : Dire et montrer la guerre, autrement. (Paris : Nouveau Monde Éditions. No 4. Printemps 2005), 298-299.

Barthes, R. « The Photographic Message » in *Image, Music, Text*. Fontana : Collins, 1961.

Benjamin, W. « Expérience et pauvreté » in *Œuvres II*. (Paris : Gallimard, Coll. Folio/Essais, 2000), 364-372.

Bochenski, J. M. *Qu'est-ce que l'autorité? Introduction à la logique de l'autorité*. Présenté et traduit de l'allemand par Philibert Secretan. Paris : Éditions du Cerf. Fribourg : Éditions universitaires, 1979.

Brewer, S. "Scientific Expert Testimony and Intellectual Process". In E. Selinger & R. Crease (eds). *The Philosophy of Expertise* (New York: Columbia University Press, 2006), 122.

Collins, H. M. & R. Evans "The Third Wave of Science Studies. Studies of Expertise and Experience" in Evan Selinger & Robert Crease (eds). *The Philosophy of Expertise*. (New York: Columbia University Press, 2006), 39- 110.

Collins, H. M. & R. Evans. *Rethinking Expertise*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007).

Crotty, W. J. (ed) *The Politics of Terror: The U.S. Response to 9/11*. Lebanon, New Hampshire: Northeastern University Press, 2004.

Curtis, E. E. *Muslims in America: A Short History*. New York: Oxford University Press, 2009.

Debord, G. *La société du spectacle*. Paris : Gallimard, 1992. 1ère édition Paris : Buchet-Chastel, 1967.

Deleuze, G. « A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général » (interview) in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Édition préparée par David Lapoujade. (Paris : Éditions de minuit, 2003), 127-134, 132.

Denzin, N. K. and Y. S. Lincoln (eds). *9-11 in American Culture*. Walnut Creek, California : AltaMira Press, 2003.

Geaves, R., T. Gabriel, Y. Haddad and J. I. Smith (eds). *Islam and the West Post 9/11*. Burlington: Ashgate, 2004.

Greenberg, B. (ed). *Communication and Terrorism. Public & Media Responses to 9/11*. New York: Hampton Press, 2002.

Haddad, Y. Y. J. I. Smith and K. M. Moore. *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*. New York: Oxford University Press, 2006.

Izard, R. S. and J. Perkins (eds). *Lessons from Ground Zero: Media Response to Terror*. New Brunswick, New Jersey : Transaction Publishers, 2011.

Jbeili, K. *Le psychisme des Orientaux*. Montréal : Liber, 2006

Jbeili, K. « De l'État-nation à l'État-civilisation » in W. El Khachab (ed), *Arabes : sortir du marasme?* Paris: Corlet, 2004.

Lyons, J. *Islam through Western Eyes. From the Crusades to the War on Terrorism*. New York : Columbia University Press, 2012.

Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. (Paris : Éditions du Seuil. Coll. Points Essais, 2000).

Robben, A. "Anthropology and the Iraq War: An Uncomfortable Engagement" in *Anthropology Today*. (Vol. 25 No 1, February 2009).

Schwartz-Barcott, T. P. *War, Terror, & Peace in the Qur'an and in Islam: Insights for Military and Government Leaders*. Carlisle, Pennsylvania: Army War College Foundation Press, 2004.

Simpson, D. *9/11: The Culture of Commemoration*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.