Communautarisations chiite et sunnite en miroir au Bahreïn

Sunni Shiite and Sunni communities in Bahrain

Sunitas chiitas y comunidades sunitas en Bahrein

Laurence Louër

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38542>

DOI : 10.4000/assr.38542

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2018

Pagination : 161-178

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Laurence Louër, « Communautarisations chiite et sunnite en miroir au Bahreïn », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 181 | janvier-mars 2018, mis en ligne le 01 mars 2020, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38542> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38542>

Laurence Louër

Communautarisations chiite et sunnite en miroir au Bahreïn

Par comparaison avec les autres mobilisations du « printemps arabe », le mouvement de protestation qui a eu lieu au Bahreïn entre le 14 février et le 18 mars 2011 se distingue par une forte dynamique de confessionnalisation. Celle-ci s'est déployée à deux niveaux liés entre eux. D'une part, alors qu'elle avait au départ rassemblé des acteurs sunnites et chiïtes, la mobilisation s'est rapidement recomposée autour d'une séparation relativement nette entre ces deux catégories. La confessionnalisation renvoie ici à un processus de division des acteurs sur la base de leur identité religieuse. Elle renvoie aussi aux processus de mobilisation des solidarités communautaires à base religieuse par des entrepreneurs politiques, qui cherchent soit à enclencher et consolider la dynamique de la protestation ou au contraire à l'affaiblir. Dans le contexte du Bahreïn, la confessionnalisation équivaut aussi à la mobilisation d'un antagonisme religieux et politique entre sunnites et chiïtes qui non seulement résonne fortement avec l'imaginaire politique musulman mais est aussi très ancré dans l'histoire longue du pays ainsi que dans l'organisation du champ politique depuis les années 1970.

La confessionnalisation doit, d'autre part, être comprise comme un processus discursif ayant de forts effets de réalité et par lequel les protestations ont été interprétées et décrites par certains acteurs – le gouvernement bahreïni, certaines organisations de la société civile et, plus largement, l'opinion publique arabe – comme un mouvement de chiïtes motivés par le seul désir de porter ces derniers au pouvoir et qui déboucherait *in fine* sur la satellisation du Bahreïn par l'Iran.

Ces dynamiques de confessionnalisation s'expliquent en partie par la présence d'un clivage confessionnel entre sunnites et chiïtes qui structurait les rapports sociaux et politiques bien avant 2011. Au Bahreïn, les chiïtes sont majoritaires sur le plan numérique mais le régime est dominé par la dynastie

Âl Khalîfa, issue de la minorité sunnite¹. Loin d'être uniquement religieux, le clivage entre sunnites et chiïtes s'articule à d'autres identités sociales elles aussi fortement polarisées, opposant les conquérants aux conquis, les allogènes aux autochtones ou encore les locuteurs de différents dialectes de l'arabe². Depuis les années 1980, ce clivage est en outre politisé, puisque ce sont des mouvements islamistes chiïtes qui dominent l'opposition, mobilisant largement l'idée que le régime se replie sur une base sunnite et mène une politique systématique de discrimination à l'égard des chiïtes.

Dans ce contexte, le processus de confessionnalisation doit aussi largement au fait que les mobilisations de 2011 ont été rapidement encadrées par les organisations politiques d'opposition préexistantes. Cela a eu pour effet direct de diviser les manifestants le long des lignes de clivages internes à l'opposition, mais aussi de les associer à une identité confessionnelle chiïte qu'ils avaient pourtant voulu transcender en appelant au patriotisme bahreïnien et en mettant en avant des objectifs très larges de démocratisation.

La confessionnalisation a, par ailleurs, été confortée par la mobilisation inédite d'acteurs confessionnels sunnites qui se sont posés en forces contre-révolutionnaires et ont aussi cherché à constituer un leadership politique et confessionnel sunnite autonome en miroir des dynamiques de communautarisation qui affectent la population chiïte depuis les années 2000. Ces dynamiques relèvent de l'action consciente et volontaire des leaders islamistes chiïtes, qui ont cherché et largement réussi à constituer les chiïtes en un acteur collectif rassemblé derrière une représentation religieuse et politique hégémonique, celle du parti al-Wifâq appuyé sur l'autorité religieuse du cheikh 'Îsa Qâsem. L'analyse des processus de confessionnalisation et de communautarisation à l'œuvre dans la protestation et la contre-protestation au Bahreïn permet de mettre au jour la manière dont les situations d'opposition mettent en jeu des dynamiques d'imitation, en l'occurrence comment la confessionnalisation a à la fois polarisé les mobilisations de 2011 et entraîné une tentative – avortée – de mobiliser les sunnites sur un modèle typiquement chiïte caractérisé par l'imbrication entre autorités cléricale et politique.

1. La démographie confessionnelle du Bahreïn fait l'objet d'âpres débats. L'unique recensement tenant compte des appartenances aux différents courants de l'islam date de 1941. Il montrait que les chiïtes constituaient 53 % de la population (Gengler, 2015 : 96). Dans les années 1990, les publications sur Bahreïn, y compris les travaux académiques, affirmaient que les chiïtes constituaient 70 % de la population nationale, un chiffre largement repris par les chiïtes eux-mêmes. Cependant, ces derniers ont sans doute vu leur part diminuer depuis la fin des années 1990 sous l'effet de politiques de naturalisation de masse d'étrangers sunnites. Actuellement sunnites et chiïtes pourraient se trouver à une quasi-parité (Gengler, 2015 : 96).

2. Sur l'histoire et la structure sociale du Bahreïn, voir al-Rumaihi, 1973; Nakhleh, 1976; Khuri, 1980; Louër, 2008 : 11-33.

Les mobilisations de 2011 à l'intersection de temporalités régionales et locales

À certains égards, les manifestations de masse qui ont eu lieu au Bahreïn en 2011 ressemblent à celles qui ont touché d'autres pays arabes. Elles ont été initiées via les réseaux sociaux par des groupes de jeunes peu ou pas organisés collectivement et affichant un rejet des organisations politiques existantes³. Réagissant aux événements d'Égypte, ils ont investi le rond-point de la Perle situé dans la capitale Manâma sur le modèle de la place Tahrîr au Caire. Mais ces acteurs étaient aussi mus par une temporalité politique locale. En effet, la date choisie pour le premier rassemblement était hautement symbolique dans l'histoire politique du Bahreïn : elle correspondait au dixième anniversaire du référendum populaire organisé en 2001 pour l'adoption de la Charte d'action nationale (*Mithâq al-'amal al-watanî*). Dans ce texte, l'émir Hamad bin 'Îsâ Âl Khalîfa, qui avait accédé au pouvoir deux ans plus tôt en 1999, proposait la mise en place d'une monarchie constitutionnelle, promettant, outre la restauration du parlement dissous en 1975, d'amnistier les prisonniers et les exilés politiques, de permettre l'existence de « sociétés »⁴ politiques, d'associations et de syndicats, ainsi qu'une presse libre (Louër, 2003 ; Peterson, 2009 : 160-163). Adoptée à plus de 98 % des voix, la Charte d'action nationale devait démarquer le nouveau souverain de son père, dont le règne avait été marqué par la suspension autoritaire des institutions pluralistes et la répression de l'opposition, notamment durant les quatre années de ce que l'opposition bahreïnienne appelle l'« *intifada* » (1994-1999), une série de mobilisations de masses dont les leaders sont devenus des acteurs centraux de l'opposition politique dans les années 2000.

Or, un an après l'adoption de la Charte d'action nationale, le Roi avait promulgué unilatéralement une nouvelle constitution dans laquelle un système bicaméral limitait sérieusement le pouvoir législatif du parlement élu, dont les décisions se trouvaient *de facto* soumises au contrôle d'un Conseil consultatif nommé par le Roi⁵. En réaction, les principales forces de l'opposition avaient décidé de boycotter les élections parlementaires d'octobre 2002 et de mobiliser leurs troupes pour demander le rétablissement de l'ancienne constitution, adoptée par le parlement en 1973.

Pour les initiateurs de la manifestation du 14 février 2011, l'objectif était donc de rappeler au pouvoir ses promesses mais aussi de mettre en cause les choix du principal mouvement d'opposition, al-Wifâq (l'Accord), et de ses alliés. D'obédience islamiste chiite, al-Wifâq, après avoir boycotté les élections en 2002, avait finalement décidé de participer à celles de 2006 et de 2010, imité

3. Sur les mobilisations de 2011, voir ICG, 2011 ; Matthiesen, 2013 : 33-49 ; Wehrey, 2014 : 73-83.

4. Les partis n'ont jamais été autorisés, seules des « associations » (*jama'îya*) politiques le sont.

5. Puisque les propositions de loi du Parlement doivent être adoptées à la majorité des deux tiers des deux assemblées.

en cela par son principal allié, le mouvement al-Wa'd (la Promesse), l'un des principaux avatars de la gauche socialiste et nationaliste arabe. Le choix de la participation avait été motivé par les développements du factionnalisme interne à la dynastie régnante, dont la majorité des cadres d'al-Wifâq avaient estimé qu'ils modifiaient significativement la structure des opportunités politiques.

Jusqu'à aujourd'hui, la dynastie Âl Khalîfa est en effet traversée de rivalités internes qui, initialement, opposaient principalement le Roi à son oncle paternel, Khalîfa bin Salmân Âl Khalîfa. Homme fort sous le règne du précédent souverain, ce dernier occupe le poste de Premier ministre depuis l'indépendance en 1971 et dispose en particulier de nombreux soutiens au sein du secteur privé. Dès son arrivée, afin d'affermir son propre pouvoir, le Roi a cherché des soutiens à l'intérieur de la dynastie et s'est notamment employé à consolider la position du prince héritier, son fils aîné Salmân bin Hamad Âl Khalîfa, à qui il a confié la mise en œuvre d'un ambitieux plan de réformes économiques. Le prince Salmân s'est rapidement imposé comme le chef de file d'un groupe de réformateurs formé de jeunes princes mais aussi de technocrates et d'universitaires. Avec l'appui de son père, il a cherché à gagner l'opposition à sa cause, lui faisant entrevoir qu'une réforme politique plus en phase avec ses attentes serait possible s'il parvenait à réduire la marge de manœuvre de la vieille garde du régime, une entreprise pour laquelle le prince avait besoin du soutien de l'opposition au Parlement (Louër, 2014 : 179-181).

C'est après d'âpres débats internes qu'al-Wifâq a décidé de soutenir l'aile réformatrice et de mettre fin à son boycott des élections parlementaires. Ce choix s'est fait au prix d'une scission interne qui a considérablement fragmenté l'opposition. Une partie des cadres d'al-Wifâq, dont un certain nombre de figures de l'*intifâda* de 1994-1999, a refusé le processus de cooptation et créé une nouvelle organisation, al-Haqq (le Droit – Mouvement pour la liberté et la démocratie). Son objectif était de continuer à mobiliser pour la restauration de la constitution de 1973, en tentant de sensibiliser l'opinion publique internationale mais aussi en organisant des manifestations, qui dégénéraient régulièrement en affrontement avec la police. En 2009, des tensions internes à al-Haqq, notamment relatives à l'identité confessionnelle du mouvement, se sont terminées par une nouvelle scission et la création du mouvement al-Wafâ' (la Loyauté), qui a d'emblée affiché une coloration islamique et chiite là où al-Haqq avait tenté de se définir en dehors des identités confessionnelles, incluant quelques sunnites et se présentant avant tout comme un mouvement pour les droits civiques.

Ni al-Wifâq, ni al-Haqq, ni al-Wafâ', ni aucun autre mouvement politique n'a participé à la manifestation du 14 février 2011. Plusieurs raisons l'expliquent. D'une part, ces organisations n'ont dans un premier temps pas cru à la possibilité d'une mobilisation d'ampleur. De fait, la manifestation du 14 février n'a pas rassemblé plus de quelques centaines de personnes. D'autre part, ses organisateurs souhaitaient se démarquer des organisations politiques établies et ne les ont donc pas conviées. Si des membres des organisations

ont rejoint la manifestation, ils l'ont fait sur une base individuelle. Enfin, une telle initiative ne pouvait trouver place dans la stratégie d'alliance avec la faction réformatrice du régime qui était celle d'al-Wifâq. Le mouvement était en outre depuis longtemps arrivé à la conclusion qu'une épreuve de force avec le régime était inutile, voire dangereuse.

Dans ces circonstances, la manifestation du 14 février aurait pu finir comme tant d'autres qui avaient lieu au Bahreïn depuis qu'al-Wifâq avait intégré le parlement, dispersée par quelques gaz lacrymogènes de la police. C'est sans doute la réaction de la police, plus fébrile et violente qu'à l'habitude dans le contexte régional tendu, qui a donné de l'ampleur à la mobilisation. En effet, c'est la mort d'un manifestant qui a poussé al-Wifâq et les autres organisations politiques d'opposition à se joindre à la foule, pour protester contre la violence policière. Leur arrivée a profondément modifié la nature et la dynamique de la mobilisation.

D'une part, al-Wifâq, qui est un mouvement de masse bien organisé et discipliné, s'est rapidement imposé comme la principale force d'encadrement des manifestants, que le gouvernement, peut-être rassuré par la présence d'al-Wifâq et sans aucun doute contraint par la pression de l'opinion publique internationale, a laissé installer des campements sur le rond-point de la Perle à la manière de ce qui s'était passé sur la place Tahrîr au Caire. La position d'al-Wifâq a été renforcée par sa capacité à entamer des négociations avec le Prince héritier dès les premiers jours de la mobilisation. Peu avant la répression finale du mouvement, le Prince a publiquement annoncé qu'il était prêt à négocier sur la base de sept points reprenant les principales demandes d'al-Wifâq et ses alliés, notamment l'élargissement des pouvoirs du parlement, le redécoupage des circonscriptions électorales (qui avait été pensé en 2002 de manière à empêcher al-Wifâq d'obtenir une majorité absolue au parlement) et la nomination d'un premier ministre et d'un gouvernement issus de la majorité parlementaire. La volonté d'al-Wifâq de négocier sur ces points précis montre que la mobilisation a fait évoluer sa stratégie, un certain nombre de ses cadres estimant que, à l'instar de ce qui s'était passé en Tunisie et en Égypte, la pression populaire directe pouvait forcer le régime à faire rapidement des concessions. Pour autant, la ligne d'al-Wifâq est restée celle d'une revendication de « réforme du régime » en vue d'instaurer une monarchie constitutionnelle réelle. À aucun moment le mouvement n'a envisagé d'objectif plus radical comme le renversement de la famille régnante.

Tout en augmentant considérablement la masse critique des manifestants, l'arrivée des organisations politiques a, d'autre part, clivé ces derniers entre les partisans de la réforme du régime et ceux du changement de régime, empêchant tout processus d'unification des revendications. Ce clivage a en fait largement épousé l'opposition entre partisans et adversaires de la participation aux élections parlementaires. Emmenés par al-Wifâq et al-Wa'd, les premiers se sont rassemblés au sein d'une coalition composée de sept organisations, tandis que les seconds, principalement représentés par al-Haqq et al-Wafâ', ont annoncé en mars 2011 la formation d'une Coalition pour la république (*al-tahâluḥ min aḥl jumhûrîya*)

dont l'objectif, sans ambiguïté, était d'instaurer un régime politique radicalement nouveau excluant tout rôle pour la dynastie Âl Khalîfa. Sur le rond-point de la Perle, les débats entre les deux coalitions ont été souvent virulents, les orateurs d'al-Wifâq et ses alliés étant souvent pris à partie, voire visés par des tirs de tomates et autres fruits et légumes par les plus radicaux.

Enfin, parce qu'elle a donné une coloration confessionnelle chiite à la mobilisation, la prise en main de la mobilisation par les organisations de l'opposition a enclenché une dynamique de confessionnalisation du conflit. Ainsi, même si les acteurs de la mobilisation n'étaient pas tous chiïtes, brandissaient des drapeaux bahreïnien et se revendiquaient d'un patriotisme bahreïnien rassemblant chiïtes et sunnites (l'un des slogans régulièrement affichés sur le rond-point de la Perle était « pas sunnite, pas chiïte, seulement Bahreïnien »), ils l'étaient dans leur grande majorité. En outre, l'omniprésence des militants islamistes chiïtes, des clercs chiïtes, des symboles chiïtes (imagerie, rhétorique, modes d'organisation inspirés des fêtes religieuses chiïtes pour l'aménagement de la vie quotidienne dans les campements) ont suscité le rejet y compris parmi certains sunnites qui avaient au départ rejoint la mobilisation ou sympathisé avec ses objectifs de démocratisation⁶. La surreprésentation des chiïtes dans les rangs des manifestants a rappelé à de nombreux sunnites que, dans le contexte démographique et politique qui prévaut au Bahreïn depuis plusieurs décennies, une démocratisation menée à son terme aboutirait à remettre les verrous du pouvoir entre les mains des islamistes chiïtes.

L'une des manifestations les plus visibles de la confessionnalisation de la protestation a été la création, le 21 février 2011, d'un mouvement contre-révolutionnaire mobilisant l'identité confessionnelle sunnite sous la houlette d'un groupe de clercs. L'annonce de la création du Rassemblement de l'unité nationale (*Tajammû' al-wahda al-wataniya*) a été symboliquement organisée lors d'une grande contre-manifestation tenue dans l'enceinte de la grande mosquée al-Fâtih (le Conquérant), bâtiment imposant situé dans la capitale, ainsi nommé en mémoire de la conquête du Bahreïn par les Âl Khalîfa à la fin du XVIII^e siècle et où seuls prient les sunnites. Son leader, le cheikh 'Abd al-Latîf al-Mahmûd, formé à l'université d'al-Azhar et ancien professeur de sciences religieuses à l'université du Bahreïn, y a prononcé un discours dénonçant les manifestants du rond-point de la Perle comme des chiïtes revanchards, animés du seul projet de monopoliser le pouvoir et d'imposer aux sunnites un régime politique inspiré de la République islamique d'Iran dans lequel les sunnites seraient marginalisés.

Loin d'être nouvelle, cette perception fait écho à la manière dont, depuis les années 1980, le débat politique s'est structuré autour de la question de la démographie confessionnelle. Aux yeux de nombreux chiïtes, leur statut de majorité démographique devrait leur valoir une plus large part du pouvoir et des richesses que celle qui leur est effectivement dévolue. Ils pensent par

6. Ce point est bien documenté dans Matthiesen, 2013.

ailleurs que les Âl Khalîfa privilégient systématiquement leurs coreligionnaires dans la distribution des ressources, y compris les positions d'administration et de gouvernement, dessinant ainsi les contours d'un régime démographiquement et politiquement minoritaire. Ce cadre d'analyse a été conforté par les mouvements islamistes chiites, dont les leaders mettent essentiellement en avant leur volonté de démocratiser et de lutter contre les discriminations mais dont les militants dépeignent volontiers les sunnites comme des envahisseurs étrangers par opposition aux chiites qui seraient les habitants autochtones de l'archipel, cette autochtonie leur conférant un surcroît de légitimité à gouverner le pays. Dans ce contexte, s'il existe un consensus trans-partidaire et trans-confessionnel sur la nécessité d'une démocratisation du régime qui diminuerait l'emprise de la dynastie Âl Khalîfa sur les institutions, la mise en œuvre d'une action concertée entre les différentes forces politiques pour la réalisation de ce programme se heurte à la crainte de l'hégémonie chiite chez de nombreux sunnites. Dès lors, la démocratisation apparaît comme un programme politique chiite, tandis que les sunnites auraient intérêt au *statu quo*, c'est-à-dire à serrer les rangs derrière la famille régnante.

Il semble que ce type de raisonnement ait été l'un des principaux arguments avancés par le Premier ministre Khalîfa bin Salmân auprès de ses interlocuteurs saoudiens, inquiets de la contagion à leur propre population chiite, pour les motiver à lancer une opération militaire destinée à appuyer les forces de l'ordre bahreïnien dans l'opération d'évacuation du rond-point de la Perle et de traque des manifestants. C'est en tout cas la version qui circule au sein de l'opposition : la faction conservatrice, que les négociations entre al-Wifâq et le Prince héritier risquaient purement et simplement d'écarter du pouvoir, aurait orchestré l'intervention militaire du 14 mars. Un contingent de 2 000 soldats saoudiens et émiriens du Bouclier de la Péninsule, la force armée conjointe aux six pays membres du Conseil de coopération du Golfe (CCG)⁷, a en effet franchi le pont qui relie le Bahreïn à la province orientale du royaume saoudien depuis 1986, marquant le début de l'évacuation du rond-point de la Perle mais aussi la fin des négociations entre al-Wifâq et le Prince héritier. Le 18 mars, le monument qui se dressait sur le rond-point, figurant une perle soutenue par six piliers représentant les six pays du Conseil de coopération du Golfe (CCG) et qui était devenu le symbole de la protestation, était rasé.

La répression qui a suivi a d'abord frappé les membres de la Coalition pour la république, tous condamnés à la prison à vie. Elle a aussi profondément affaibli l'opposition réformatrice, mais aussi ses alliés au sein de la dynastie régnante. Al-Wifâq, pour protester contre la répression, a décidé de renouer avec le boycott du parlement : il s'en est retiré et n'a participé à aucune des élections qui se sont tenues depuis (en 2011 et 2014). Le mouvement a plus

7. Les pays membres du CCG sont l'Arabie saoudite, le Koweït, le Bahreïn, le Qatar, les Émirats arabes unis et Oman.

généralement souffert de ce que ses adversaires au sein de l'opposition ont interprété comme l'échec de sa stratégie d'alliance avec les réformateurs du régime. De son côté, le Prince héritier a perdu une grande partie de son pouvoir, débordé par les factions conservatrices de sa famille.

Au-delà de ces recompositions du champ politique et des relations de pouvoir, la répression a encore un peu plus creusé le clivage confessionnel. Afin de justifier son refus d'accéder à au moins une partie des demandes de démocratisation, le régime, relayé par la monarchie saoudienne, a expliqué que les mobilisations du rond-point de la Perle avaient été pilotées par des puissances étrangères, citant nommément l'Iran et ses alliés, dont le Hezbollah libanais. Relayant les propos des responsables politiques du pays, la presse proche du régime a présenté le programme de la Coalition pour la république non pas comme un projet républicain démocratique mais comme un projet de république islamique, et al-Wifâq comme un Hezbollah bahreïmien inféodé à l'Iran. Les lignes aériennes reliant le Bahreïn à l'Iran, au Liban et à l'Iraq ont été suspendues pour empêcher les infiltrations d'éléments subversifs – pasdarans, hezbollahis et autres sadristes⁸. Tout cela alors que, dans l'opinion publique régionale, les positionnements sur les événements étaient polarisés sur une ligne confessionnelle, les médias généraux proches des régimes arabes dirigés par des autocrates sunnites s'alignant peu ou prou sur la position du régime bahreïmien, tandis que les médias proches des régimes dirigés par des chiites ou des organisations et institutions chiites fustigeaient la répression et dénonçaient les discriminations dont étaient victimes les chiites bahreïniens.

Un climat général de défiance entre sunnites et chiites s'est rapidement instauré, sans doute sans précédent dans l'histoire récente du pays. Dans les semaines qui ont suivi l'évacuation du rond-point de la Perle, une quarantaine de bâtiments religieux chiites ont été attaqués par des groupes à l'identité floue, mêlant peut-être civils et membres des forces de sécurité. Certains de ces bâtiments ont été entièrement détruits. Des groupes sont apparus sur les réseaux sociaux, appelant au boycott de certains magasins appartenant à des hommes d'affaires chiites, comme la chaîne de supermarché Jawâd, dont certaines antennes ont été vandalisées. À la chambre de commerce, le conseil d'administration, dont la majorité des membres étaient sunnites, a tenté d'exclure deux hommes d'affaires chiites de ses rangs au motif qu'ils auraient aidé financièrement à l'organisation des mobilisations du rond-point de la Perle. Tout cela sans compter les licenciements par centaines de chiites soupçonnés d'avoir participé aux manifestations, notamment dans les entreprises publiques.

8. Les pasdarans ou « Gardiens de la révolution » sont un corps paramilitaire de la République islamique d'Iran, impliqués dans la plupart des opérations extérieures de l'Iran. Les hezbollahis sont les militants du mouvement islamiste chiite libanais Hezbollah. Les sadristes sont les militants de mouvements islamistes chiites irakiens se réclamant de l'héritage de Mohammed Mohammed Sadiq al-Sadr (mort en 1999).

Dynamiques de communautarisation chiïte

La dynamique de confessionnalisation des mobilisations, de la répression et du débat à leur sujet, s'ancre dans des processus historiques de temps long et court. Dès les années 1980, dans un contexte sociétal déjà fortement structuré par les appartenances confessionnelles, la répression des mouvements marxistes et nationalistes arabes après la dissolution du parlement en 1975, la transnationalisation des mouvements islamistes chiïtes irakiens entamée dans les années 1960, puis la politique d'exportation de la révolution menée par la République islamique d'Iran, ont favorisé la montée en puissance des organisations islamistes chiïtes. Celles-ci sont devenues les acteurs hégémoniques de l'opposition au régime, qui s'est quant à lui de plus en plus replié sur sa base sunnite.

La période de libéralisation politique qui a commencé en 2001 avec le référendum sur la Charte d'action nationale a permis aux islamistes chiïtes de conforter leur position. Un phénomène marquant de cette période est la construction de l'hégémonie politique et communautaire d'al-Wifâq. L'un des objectifs de ce mouvement était d'unifier les différentes tendances de l'islamisme chiïte mais aussi d'impulser un processus de communautarisation des chiïtes.

Dans cette perspective, al-Wifâq a d'emblée admis un grand pluralisme interne en termes de sensibilités doctrinales, politiques et idéologiques, mais aussi en termes d'origines ethniques et régionales et de profils sociologiques. Ainsi son secrétaire général 'Alî Salmân, un jeune clerc formé dans les séminaires de Qom en Iran, a-t-il réussi le tour de force d'intégrer les deux factions islamistes chiïtes rivales : le Front islamique de libération du Bahreïn et al-Da'wa (l'Appel), rivaux aussi bien parce qu'ils sont en concurrence sur le plan politique intérieur que parce qu'ils se positionnent différemment sur le plan transnational. Al-Da'wa est resté proche à la fois de la *marja'îya*⁹ de Najaf et de Qom, et soutient le modèle politique du gouvernement par le clergé incarné par la République islamique d'Iran. Le FILB, qui changé son nom pour (association de l') Action islamique (*Al-'amal al-islâmî*) en 2001, fait partie d'un réseau politico-religieux transnational structuré autour de familles de clercs originaires de Karbala liées par des alliances matrimoniales, et où s'expriment de féroces critiques vis-à-vis de l'Iran. Ses membres sont en outre restés fidèles à la *marja'îya* de la famille al-Shirâzî (Louër, 2008 : 213-219). Par ailleurs, l'Action islamique, comme le FILB à l'origine, se distingue par un recrutement important au sein de la minorité chiïte d'origine iranienne (les 'Ajam) tandis qu'al-Da'wa, s'il s'est par la suite étendu au-delà, était historiquement exclusivement implanté

9. La *marja'îya* (*al-taqlîd*), littéralement « source (d'imitation) », est une institution d'autorité religieuse spécifiquement chiïte née dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Elle est basée sur l'obligation faite aux chiïtes qui ne sont pas habilités à pratiquer l'*ijtihâd* (l'exégèse des sources scripturaires) de se référer aux avis d'un savant religieux particulièrement érudit, le *marja'* (*al-taqlîd*). Historiquement, la *marja'îya* a le plus souvent été structurée en pôles d'autorité religieuse rivaux.

parmi les Bahârna, les chiïtes arabes qui revendiquent le statut de population autochtone. Enfin, al-Wifâq ne s'est pas contenté de recruter parmi les dévots, visant l'ensemble des personnalités influentes et des notables pour lesquels le chiïsme est avant tout une identité sociale héritée.

La construction de l'hégémonie d'al-Wifâq a été par ailleurs soutenue par les relations étroites que le mouvement entretient avec la notabilité cléricale chiïte, et notamment les fondateurs historiques d'al-Da'wa comme 'Îsa Qâsem, 'Abdallah al-Ghurayfi et 'Abd al-Amîr al-Jamrî (mort en 2006). Ces derniers n'ont jamais fait formellement partie du mouvement mais en sont proches. Plus encore, al-Wifâq a participé à la construction du leadership religieux de 'Îsa Qâsem. Élu au parlement de 1973 après des études dans les séminaires religieux de Najaf en Iraq, il a quitté le Bahreïn dans les années 1990 pour parfaire sa formation religieuse en Iran à Qom. Revenu au Bahreïn en 2001, il a travaillé à se positionner comme la principale autorité religieuse chiïte dans l'archipel, créant en 2004 l'Assemblée des oulémas (*al-majlis al-'ulamâ'î*), une institution dont l'objectif est de fédérer le clergé chiïte sous sa direction et, dès lors, de se poser comme la référence religieuse hégémonique pour les chiïtes. Bien qu'il ne soit pas membre d'al-Wifâq, les sermons de 'Îsa Qâsem sont retranscrits chaque semaine sur le site Internet du mouvement, si bien que le cheikh en est souvent présenté comme le « leader spirituel » par les observateurs extérieurs. C'est lui qui déterminerait en dernier ressort ses orientations. En réalité, si 'Îsa Qâsem jouit d'une influence morale indéniable parmi les cadres d'al-Wifâq, si bien que son opinion compte dans les débats internes au mouvement, ce dernier peut aussi prendre des décisions qui contreviennent aux avis du cheikh. Ainsi, al-Wifâq a boycotté les élections parlementaires de 2002 alors que 'Îsa Qâsem était favorable à la participation. En 2006, al-Wifâq a soutenu la création par le gouvernement d'une assurance chômage financée par un système de cotisations sociales jugé illégal sur le plan religieux par 'Îsa Qâsem.

L'entreprise hégémonique est sans conteste une réussite. Al-Wifâq est devenu un véritable parti politique de masse, capable de mobiliser des milliers de personnes pour une manifestation ou un meeting, dans un tout petit pays qui, au recensement de 2010, comptait un peu plus de 1,2 million d'habitants dont 54 % d'expatriés. Lorsqu'il a participé aux élections de 2006 et 2010, aucun de ses candidats n'a été mis en échec, beaucoup l'emportant même dès le premier tour. Il a dès lors conquis le total des sièges qu'il lui était possible de gagner. Quant à 'Îsa Qâsem, si son leadership ne fait pas l'unanimité, il a néanmoins réussi à devenir la principale autorité religieuse chiïte du pays, et ses prises de position sont essentielles dans la structuration du débat politique.

L'échec d'une communautarisation sunnite

Jusqu'aux mobilisations de 2011, le champ politique bahreïnien s'était structuré en l'absence d'acteurs qui, en miroir des mouvements islamistes chiïtes, se seraient imposés comme les représentants hégémoniques des sunnites.

L'adoption de la Charte d'action nationale avait permis la création de deux organisations respectivement issues des Frères musulmans et des salafistes: al-Minbar (la Tribune) et al-Asâla (l'Authenticité). Une troisième organisation avait remporté deux sièges parlementaires en 2002 pour ensuite être marginalisée: al-Shûra (la Consultation), créé à l'initiative de 'Abd al-Latîf al-Mahmûd – le fondateur du Rassemblement de l'unité nationale en 2011 – et animé par un groupe de clercs formés à l'université d'al-Azhâr au Caire et à la Zaytûna de Tunis (al-Hasan, 2015).

Les travaux académiques sur le Bahreïn étant largement focalisés sur les chiïtes, peu de sources permettent d'apprécier la profondeur historique de ces mouvements et la manière dont ils sont socialement intégrés. Les quelques sources dont nous disposons indiquent que parmi ces trois organisations, les Frères musulmans sont les plus anciennement implantés. Dès le milieu des années 1940, des Bahreïniens fraîchement émoulus de l'université du Caire, où ils avaient sans doute été socialisés dans les cercles fréristes, ont créé une association piétiste et caritative toujours en activité, al-Islâh (la Réforme), dont al-Minbar est aujourd'hui le bras politique (al-Banki, 2005). Les salafistes, quant à eux, se sont structurés bien après, au cours des années 1980, dans des circonstances qu'il reste à déterminer. On sait encore moins de choses sur le processus qui a mené à la création d'al-Shûra si ce n'est qu'il s'agit de l'aile politique d'une association piétiste et caritative, l'Association islamique, créée et dirigée par le même 'Abd al-Latîf al-Mahmûd.

La question centrale du débat à propos des mouvements religieux sunnites au Bahreïn est celle de leurs relations avec la dynastie régnante. Il est établi que les Frères musulmans ont été d'emblée très intimement liés aux Âl Khalîfa, dont plusieurs membres éminents ont été et sont impliqués dans leurs activités. Actuellement, c'est même un oncle du Roi, 'Îsa bin Mohammed Âl Khalîfa, qui préside al-Islâh. Les liens avec la famille régnante ont notamment permis aux Frères musulmans de s'investir dans la finance islamique (Smith Diwan, 2013: 153). Quant aux salafistes, ils expliquent volontiers que, contrairement aux chiïtes qui seraient par nature mus par le projet de renverser les régimes politiques qu'ils jugent non conformes aux préceptes de leur foi, les sunnites, quant à eux, prêtent allégeance aux pouvoirs établis quels qu'ils soient (Louër, 2003: 66).

La politisation du clivage confessionnel et la mobilisation des chiïtes derrière un acteur politique hégémonique dans un contexte où les sunnites sont démographiquement minoritaires pourraient expliquer la solidarité des Frères musulmans et des salafistes avec la dynastie régnante. Pour autant, cette solidarité est aussi le produit de stratégies du régime visant à rassembler les sunnites derrière lui sur la base de leur seule identité confessionnelle et, du même coup, à les constituer en une base politique captive. En 2006, la publication d'un rapport de plus de 200 pages rédigé par Sâleh al-Bandar a permis de documenter plus précisément ces stratégies. Cet expatrié britannique d'origine soudanaise, qui travaillait au ministère du Conseil des ministres, y révélait que le ministre du Conseil des ministres de l'époque, Ahmed bin

‘Atîyatallah Âl Khalîfa, avait mis en place un réseau dont l’objectif était de consolider les liens entre les sunnites et le régime et d’affaiblir les chiïtes par divers moyens tels la propagande, la manipulation des résultats électoraux mais aussi le financement de programmes de conversion de chiïtes au sunnisme. Ce réseau était notamment composé de fonctionnaires et de journalistes dont beaucoup étaient membres d’organisations liées aux Frères musulmans et aux salafistes¹⁰.

Malgré leurs liens avec le régime, les acteurs religieux sunnites n’ont jamais recueilli la majorité des voix de la population sunnite lors des consultations électorales. Ils ont en effet toujours eu à composer avec des « indépendants » – hommes d’affaires, hauts fonctionnaires et leaders tribaux – au profit desquels ils n’ont cessé de perdre du terrain au fil des élections. Il en ressort l’image d’une minorité sunnite particulièrement fragmentée sur le plan politique, où la dynastie régnante a de multiples soutiens mais où, *in fine*, elle se pose comme le seul véritable hégémon. Les mobilisations de 2011 ont à la fois confirmé cette situation et montré qu’elle est profondément insatisfaisante pour certains. En témoigne la trajectoire du Rassemblement de l’unité nationale, qui s’est posé à la fois en force contre-révolutionnaire, en force de rassemblement des sunnites mais aussi en force de contestation de l’hégémon de la dynastie au sein de la minorité sunnite.

En réalité, ‘Abd al-Latîf al-Mahmûd apparaît à la fois inquiet et séduit par l’expérience d’al-Wifâq, mouvement communautaire attrape-tout fortement articulé au leadership clérical et en miroir duquel le Rassemblement de l’unité nationale a tenté de se structurer. Ainsi, c’est bien sous la houlette du clergé sunnite qu’al-Mahmûd a voulu rassembler ses coreligionnaires. À l’instar de la communautarisation chiïte, cette entreprise devait passer par la construction d’une direction cléricale tirant sa légitimité de ses liens avec les grands centres de formation religieuse sunnite, en l’occurrence al-Azhâr. L’identité de « azhârî » est en effet un élément important de l’image que ‘Abd al-Latîf al-Mahmûd souhaite projeter de lui-même (al-Hasan, 2015). Il est par ailleurs remarquable que la construction de ce leadership clérical soit passée par une tentative de renverser les rapports de force internes aux acteurs religieux sunnites. Outre la promotion des azhârîs, le Rassemblement de l’unité nationale a permis de donner une visibilité inédite aux soufis, acteurs marginaux du champ religieux et politique pour qui le mouvement a clairement été l’occasion de s’affirmer sur la scène publique, et notamment de défendre une pratique religieuse hétérodoxe pourfendue par les salafistes.

La sociologie politique des acteurs rassemblés autour d’al-Mahmûd confirme la nature essentiellement confessionnelle de son projet. Comme s’est toujours efforcé de le faire al-Wifâq, le Rassemblement de l’unité nationale a cherché à fédérer au-delà des milieux dévots, sur la seule base d’une identité

10. Le rapport peut être téléchargé sur le site Internet du Bahrain Center for Human Rights, une ONG proche de l’opposition (<http://www.bahrainrights.org/node/528>) (consulté le 01/12/2015). Pour une analyse du rapport, voir aussi Gengler, 2015, p. 45-48.

sunnite conçue avant tout comme une appartenance sociale pouvant être concrètement vécue sur des modes très différents. C'est ainsi que s'explique la présence d'activistes à l'identité idéologique floue, notamment les membres du mouvement le Milieu arabe (*al-Wasat al-'arabî*), composé d'anciens nassériens sensibilisés aux idées islamistes, et de 'Adâla (la Justice). Ce mouvement a été créé par 'Abdallah Hâshem, un avocat ancien militant du Front populaire de libération du Bahreïn – aujourd'hui devenu l'Action démocratique nationale ou Wa'd et principal allié d'al-Wifâq. 'Abdallah Hâshem décrit 'Adâla comme d'orientation à la fois libérale et religieuse, rassemblant des personnes souhaitant promouvoir une troisième voie entre al-Wifâq et le régime. Le mouvement inclut même une personnalité aussi controversée que Muhieddîn Khân, un ancien du jihâd antisoviétique en Afghanistan dans les années 1990, dont 'Abdallah Hâshem a été l'avocat en 2006 au cours d'un procès pour activités terroristes en lien avec al-Qa'ida. L'analyse de 'Abdallah Hâshem est que le régime s'est résigné à accepter un partage du pouvoir avec al-Wifâq, acceptant l'hégémonie de celui-ci parmi les chiites mais cherchant en contrepartie à demeurer le principal pouvoir parmi les sunnites.¹¹

Tous ces acteurs à la recherche d'une troisième voie étaient *in fine* en position de faiblesse dans le champ politique tel qu'il était structuré avant 2011, mais aussi dans le champ religieux sunnite. Le Rassemblement de l'union nationale a constitué pour eux une opportunité de se faire entendre mais aussi de subvertir l'équilibre des relations de pouvoir au sein de la population sunnite, et notamment de contester la position relativement dominante des Frères musulmans et des salafistes qui, à leurs yeux, étaient trop proches de la famille royale pour pouvoir formuler une véritable critique du régime.

Très vite d'ailleurs, une fois les négociations avec al-Wifâq interrompues et les mobilisations des opposants finalement réprimées, le positionnement du Rassemblement de l'union nationale par rapport au régime s'est clarifié. 'Abd al-Latîf al-Mahmûd s'est illustré par des propos de plus en plus critiques faisant écho à son passé d'opposant dans les années 1990, où il s'était distingué en joignant sa voix à ceux – y compris les islamistes chiites – qui réclamaient le rétablissement du parlement et de la constitution, ce qui lui avait valu une brève arrestation (al-Hasan, 2015). Dès l'été 2011, il a insisté notamment sur la nécessité d'élargir les pouvoirs du parlement mais a aussi invité le Premier ministre à laisser la place à une génération plus jeune. Formulée au cours d'une interview à un journal américain (le *Washington Times* du 18 août 2011), cette déclaration a provoqué un véritable tollé au Bahreïn. Parmi les sunnites, le Premier ministre est en effet une figure très populaire. Sa popularité va même croissant depuis 2011, bâtie autour de l'image d'un homme fort refusant les compromissions avec l'opposition chiite et *in fine* gardien de la stabilité. Fin 2015, ses portraits fleurissaient encore partout dans les zones de peuplement sunnites.

11. Entretien avec 'Abdallah Hâshem, Bahreïn, décembre 2013.

La volonté d'émancipation de 'Abd al-Latîf al-Mahmûd vis-à-vis de l'hégémon dynastique a constitué une ligne de fracture avec les Frères musulmans et les salafistes. Dès l'été 2011, les tensions sont allées croissant, les deux mouvements accusant al-Mahmûd de vouloir monopoliser le leadership du Rassemblement de l'unité nationale. Un autre sujet de désaccord a été la question du statut du Rassemblement. Tandis que 'Abd al-Latîf al-Mahmûd souhaitait l'enregistrer en tant qu'association politique, les Frères musulmans et les salafistes, déjà dotés d'organisations politiques, n'avaient aucun intérêt à ce changement de statut légal, et ce d'autant plus que la loi interdit d'être membre de plus d'un mouvement politique à la fois (al-Hasan, 2015). En décembre 2011, les Frères musulmans et les salafistes ont préféré quitter le mouvement. Par la suite, le Rassemblement de l'union nationale a fait face à une contestation croissante à l'intérieur de ses rangs. En décembre, de jeunes Frères musulmans ont quitté le mouvement pour fonder le Réveil des jeunes d'al-Fâtih (*Sahwat shabâb al-fâtih*). Le groupe, qui a initié une série de rassemblements à la mosquée al-Fâtih, s'est illustré par un positionnement radical sur des questions comme la gestion des émeutes qui ont continué plusieurs mois après la fin des mobilisations du rond-point de la Perle (al-Hasan, 2015). Certains, dont 'Abdallah Hâshem¹², estiment que le groupe était en réalité une création d'une puissante faction au sein de la dynastie régnante, couramment désignée comme les « Khawâlîd » et agrégée autour du ministre de la Cour royale, Khâlîd bin Ahmed Âl Khalîfa, et de son frère, le ministre de la Défense Khalîfa bin Ahmed Âl Khalîfa (Gengler, 2013). Leur objectif aurait été d'affaiblir 'Abd al-Latîf al-Mahmûd. Quoi qu'il en soit, le groupe a rapidement cessé d'exister (al-Hasan, 2015).

Pour autant, le Rassemblement de l'union nationale a dû faire face à la défection de ceux qui ont *in fine* conclu qu'al-Mahmûd avait été coopté par le gouvernement et était donc incapable de mener jusqu'au bout son projet de former un mouvement politique indépendant. Ainsi, 'Adâla et d'autres sont partis pour former en 2012 la Coalition des jeunes d'al-Fâtih, dont le projet était au fond similaire au positionnement initial de 'Abd al-Latîf al-Mahmûd : former un mouvement sunnite loyal au régime mais autonome et ouvert à la collaboration avec l'opposition chiite sur la question de l'élargissement des compétences du Parlement (al-Hasan, 2015).

Au final, aucun des mouvements sunnites nés dans le contexte des mobilisations de 2011 n'a réussi à former des forces politiques pérennes et solides. Aucun n'a gagné de siège au parlement de 2014, assemblée particulièrement fragmentée où, à l'instar des autres organisations politiques, les Frères musulmans et les salafistes sont par ailleurs très peu représentés. Le Rassemblement de l'union nationale, en particulier, n'a pas réussi à se constituer en grand mouvement communautaire sunnite et, selon beaucoup d'observateurs sur place, n'est plus qu'une coquille vide. Cet échec fait jusqu'aujourd'hui l'objet de nombreux débats parmi les sunnites, chez qui le sentiment est répandu

12. Entretien avec 'Abdallah Hâshem, Bahreïn, décembre 2013.

que, face aux chiïtes qu'ils tendent à percevoir comme un bloc uni par une solidarité organique, les sunnites ne constituent pas « un nous »¹³. Pour les uns, cela est dû au fait que les sunnites n'ont pas la culture de l'obéissance à l'autorité cléricale qui, aux yeux de beaucoup de sunnites, unit les chiïtes derrière 'Īsa Qāsem et al-Wifāq. Pour les autres, les sunnites seraient caractérisés par une mentalité profondément individualiste, le chacun pour soi prévalant sur l'entraide. D'autres encore, dont 'Abdallah Hāshem, font une analyse plus politique de la situation, soulignant que le régime combat toute tentative de formation d'un leadership communautaire sunnite alternatif au sien.

Pour autant, il faut souligner que les analyses en termes de fragmentation qui dominent les discours des sunnites sur eux-mêmes, si elles saisissent bien la problématique de l'absence d'une communautarisation sunnite sur le modèle chiïte, occultent tout le processus historique et les stratégies politiques bâties sur plusieurs années qui ont amené les principaux acteurs politiques et religieux chiïtes non pas à annuler leurs différenciations internes, dont ils ont une conscience aiguë, mais à les subsumer sous un projet politique dans lequel elles apparaissent secondaires.

*
* *

À partir de 2014, une série de décisions du gouvernement ont été prises afin d'affaiblir les institutions qui sous-tendaient la dynamique de communautarisation chiïte depuis la libéralisation des années 2000. En 2014, l'Assemblée des oulémas a été dissoute. En 2015, le secrétaire général d'al-Wifāq 'Alī Salmān a été condamné à quatre ans de prison pour incitation à la rébellion, une peine aggravée à neuf ans en 2016. Dans la foulée, al-Wifāq a été interdit et 'Īsa Qasem déchu de sa nationalité bahreïnienne au motif qu'il propageait l'extrémisme confessionnel. L'objectif affiché des autorités est de casser la dynamique d'unification communautaire et politique des chiïtes en favorisant, comme elles l'ont fait chez les sunnites, une représentation religieuse et politique fragmentée.

Il est trop tôt pour dire comment ces décisions vont effectivement affecter le processus de communautarisation chiïte. Observera-t-on une résilience de l'Assemblée des oulémas et d'al-Wifāq sous la forme d'un réseau informel de mobilisation permettant le maintien d'un leadership politique et communautaire relativement unifié ? Les chiïtes seront-ils moins sensibles à l'action de l'État que les sunnites, dont l'échec du processus de communautarisation tient en grande partie à l'opposition des élites dirigeantes ?

En attendant, les dynamiques confessionnelles bahreïniennes, et en particulier la tentative d'une communautarisation sunnite et son échec, peuvent

13. Je paraphrase ici les propos d'une interviewée sunnite en 2012, qui m'expliquait que « pour nous les sunnites, il n'y a pas de nous ».

déjà donner lieu à quelques enseignements et pistes de recherche. En effet, loin d'être spécifiques à ce petit territoire, elles se retrouvent dans d'autres contextes. Ainsi, les dynamiques d'unification des sunnites sur la base de leur seule identité confessionnelle, dans un contexte où les chiites sont fortement mobilisés derrière des partis religieux articulés au leadership clérical, se retrouvent en Iraq. Qu'est-ce que l'État islamique en Iraq et en Syrie (Daech) sinon une alliance idéologiquement et socialement hétéroclite où islamistes, clercs et anciens officiers baasistes se retrouvent sur la base de leur identité religieuse et partagent le sentiment d'être marginalisés face à un hégémon chiite incarné par le régime né en 2003 ?

Ces dynamiques de communautarisation confessionnelle où l'identité religieuse héritée en arrive à l'emporter sur les orientations idéologiques sont l'un des phénomènes sociaux et politiques marquants nés du « printemps arabe ». Selon des modalités propres à chaque contexte, ils affectent les sociétés organisées de longue date autour des clivages confessionnels et sans doute plus particulièrement celles où sunnites et chiites coexistent mais n'étaient pas entièrement structurés en acteurs politico-communautaires, comme c'est le cas au Liban où le système politique repose sur la représentation des différentes communautés religieuses.

Ces dynamiques s'articulent fortement à des stratégies d'États. Depuis le changement de régime en Iraq orchestré par les États-Unis en 2003, les tensions entre l'Iran et l'Arabie Saoudite, qui s'étaient progressivement apaisées au lendemain de la guerre du Golfe de 1991, se sont de nouveau accentuées. Ces États, qui se veulent les champions respectifs de l'islam chiite et sunnite, sponsorisent des mouvements confessionnels chiites et sunnites dans plusieurs pays du Moyen-Orient afin de consolider leur influence. Leurs stratégies contribuent à ces effets d'homogénéisation plus ou moins ponctuels qui minorent les différenciations internes au sunnisme et au chiisme, relatives à l'identité nationale, régionale ou ethnique, aux identités sociales, à l'idéologie politique ou encore au rapport au religieux.

Laurence LOUËR
CERI

Sciences Po

laurence.louer@sciencespo.fr

Bibliographie

- AL-BANKÎ Mohammed, 2005 (30 décembre), « Histoire de l'islam militant au Bahreïn 10 » [Tārīkh al-islām al-harakī fi al-Bahrayn], Bahreïn, *al-Watan*.
- AL-HASAN Hasan Tariq, 2015, "Sectarianism meets the Arab Spring: TGONU, a broad-based Sunni movement emerges in Bahrain", *Arabian Humanities*, 4, <https://cy.revues.org/2807>
- GENGLER Justin, 2015, *Group Conflict and Political Mobilization in Bahrain and the Arab Gulf*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

- INTERNATIONAL CRISIS GROUP, 2011, *Popular Protests in North Africa and the Middle East (III): The Bahrain Revolt*, Middle East Report n° 105, 6 avril, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/bahrain/popular-protests-north-africa-and-middle-east-iii-bahrain-revolt>
- KHURI Fuad I., 1980, *Tribe and State in Bahrain. The Transformation of Social and Political Authority in an Arab State*, Chicago, Chicago University Press.
- LOUËR Laurence, 2003, « Les aléas du compromis des élites au Bahreïn », *Maghreb-Machrek*, 177, p. 59-76.
- LOUËR Laurence, 2008, *Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*, Londres, Hurst.
- LOUËR Laurence, 2014, “Activism in Bahrain: Between Sectarian and Issue Politics”, in Khatib L., Lust L. (eds.), *Taking to the Streets. The Transformation of Arab Activism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 172-198.
- MATTHIESEN Toby, 2013, *Sectarian Gulf. Bahrain, Saudi Arabia and the Arab Spring that Wasn't*, Stanford, Stanford University Press.
- NAKHLEH Emile A., 1976, *Bahrain. Political Development in a Modernizing Society*, Lexington MA, Lexington Books D.C. Heath and Company.
- PETERSON J. E., 2009, “Bahrain: Reform – Promise and Reality”, in Teitelbaum J. (ed.), *Political Liberalization in the Persian Gulf*, New York, Columbia University Press, p. 157-185.
- AL-RUMAIHI Mohammed Ghanim, 1973, *Social and political change in Bahrain since the First World War*, Durham theses, Durham University, Durham E-theses online <http://etheses.dur.ac.uk/7942/>
- SMITH DIWAN Kristin, 2013, “Royal Factions, Ruling Strategies, and Sectarianism in Bahrain”, in Potter L. (ed.), *Sectarian Politics in the Persian Gulf*, Londres, Hurst, p. 143-177.
- WEHREY Frederic M., 2014, *Sectarian Politics in the Gulf. From the Iraq War to the Arab Uprisings*, New York, Columbia University Press.

Communautarisations chiite et sunnite en miroir au Bahreïn

Le mouvement de protestation qui a eu lieu au Bahreïn en 2011 a été caractérisé par une dynamique de confessionnalisation qui a marqué autant les mobilisations elles-mêmes que leur cadre d'interprétation par certains acteurs extérieurs. Cette dynamique s'explique par le fait que les mobilisations ont été encadrées par les organisations politiques d'opposition préexistantes dans un contexte où le champ politique était déjà fortement polarisé autour des identités confessionnelles sunnite et chiite. Elle a été accentuée par l'émergence d'acteurs confessionnels sunnites qui, en miroir des dynamiques de communautarisation chiïtes, ont cherché à unir les sunnites derrière un leadership clérical et politique unique. Ces dynamiques de communautarisation confessionnelle où l'identité religieuse héritée en arrive à l'emporter sur les orientations idéologiques sont l'un des phénomènes sociaux et politiques marquants nés du « printemps arabe ».

Mots-clés : confessionnalisme, sunnites et chiïtes, Bahreïn, printemps arabe.

Sunni Shiite and Sunni communities in Bahrain

A specific feature of the 2011 protest in Bahrain was the sectarian aspect of both the mobilizations and their framing by some external actors. This is due to the massive presence among the protestors of preexisting opposition movements, which were acting in a deeply sectarian political field marked by the politicization of Sunni and Shia identities. The process by which the movement became more sectarian was reinforced by the emergence of Sunni actors who, replicating old Shia communalization dynamics, sought to organize the Sunni behind a single clerical and political leadership. This dynamic of communalization by which inherited religious identities prevail over ideology is a distinctive social and political phenomenon born from the “Arab Spring”.

Keywords: sectarianism, Sunnis and Shias, Bahrain, Arab Spring.

Sunitas chiitas y comunidades sunitas en Bahreín

El movimiento de protesta que tuvo lugar en Bahrein en 2011 se caracterizó por una dinámica de confesionalización que marcó tanto las movilizaciones mismas como su marco de interpretación por parte de algunos actores externos. Esta dinámica se explica por el hecho de que las movilizaciones fueron enmarcadas por las organizaciones de oposición política preexistentes en un contexto en el que el campo político ya estaba fuertemente polarizado alrededor de las identidades confesionales sunita y chiíta. Se ha acentuado por la aparición de actores denominacionales suníes que, reflejando la dinámica de comunitarización chiíta, han buscado unir a los sunitas con un liderazgo clerical y político único. Esta dinámica de comunitarización denominacional, donde la identidad religiosa heredada logra superar las orientaciones ideológicas, es uno de los fenómenos sociales y políticos más llamativos nacidos de la «Primavera Árabe».

Palabras clave: confesionalismo, sunní y chiíta, Bahreín, primavera árabe.