



Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée

145 | 2019
Chiismes politiques

Introduction

Chiismes politiques

Robin Beaumont et Erminia Chiara Calabrese



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12631>

DOI : 10.4000/remmm.12631

ISSN : 2105-2271

Éditeur

Publications de l'Université de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 13-27

ISSN : 0997-1327

Référence électronique

Robin Beaumont et Erminia Chiara Calabrese, « Introduction », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 145 | septembre 2019, mis en ligne le 15 juillet 2019, consulté le 30 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12631> ; DOI : 10.4000/remmm.12631



Les contenus de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Robin Beaumont *

Erminia Chiara Calabrese **

Introduction

Chiismes politiques

Parmi les nombreux discours, savants comme populaires, qui se sont multipliés à partir des années 2000 et plus intensément depuis 2012 sur la polarisation confessionnelle du monde arabe et l'intensification d'un conflit transnational entre islams sunnite et chiite, un certain récit géo-historique semble aujourd'hui prendre corps : une analyse qui voudrait observer, à l'échelle régionale et particulièrement moyen-orientale, un mouvement symétrique opposant à la fragmentation de l'islam sunnite la montée en puissance unifiée du chiisme. Là où les autorités politiques et religieuses dans les sociétés sunnites, confrontées à la multiplication de propositions idéologiques concurrentes¹, entreraient dans une phase d'« éclipse » (Amos, 2010), l'islam politique chiite, emmené par le nouvel hégémon régional iranien, se trouverait porté par un même mouvement historique, organisé et cohérent, exprimé notamment dans les victoires militaires, en Irak et en Syrie, de la République islamique et de mouvements partisans considérés comme ses extensions politico-miliciennes.

* Césor (Centre d'études en sciences sociales du religieux) / EHESS, Paris, France

** Césor (Centre d'études en sciences sociales du religieux) / EHESS, Paris, France.

1 Lire par exemple S. Ghannoushi, « Terrorism and the Crisis of Sunni Islam », *The Huffington Post*, 19 octobre 2015.



Cette lecture du nouvel ordre régional s'inscrit dans la droite ligne des analyses, produites à la chute de Saddam Hussein en 2003, sur un « réveil » ou « renouveau chiite » (Nasr, 2006) : après des siècles de minoration politique, les chiites des anciennes provinces arabes de l'Empire ottoman auraient désormais saisi l'opportunité de s'imposer comme acteurs historiques sur les scènes nationales et régionales, sous la guidance du parrain iranien. Les développements occasionnés par la transformation, en Syrie, d'un moment révolutionnaire en une guerre internationalisée et confessionnalisée à partir de 2012-2013 constitueraient ainsi une accélération de ce mouvement d'entrée dans l'histoire d'une branche de l'islam qui, à quelques (notables) exceptions historiques près, aurait été confinée dans un rapport « quétiste » au pouvoir. La traduction géopolitique de ce « réveil » serait la construction d'un « arc » ou « croissant chiite », s'étendant du Liban à l'Iran et au-delà vers l'Afghanistan et le Pakistan, en passant par la Syrie, l'Irak, le Yémen, Bahreïn et l'Est de l'Arabie saoudite (Louër, 2009). En d'autres termes, là où la référence religieuse islamique donnerait lieu à toutes sortes d'usages politiques concurrents dans les sociétés sunnites du monde arabe, au point de plonger ces sociétés dans un chaos idéologique et politique, l'islam politique chiite se trouverait aujourd'hui incarné dans une expression unique, dominée et dirigée par la puissance iranienne². Si ce type de lectures est généralement le fait d'analystes peu familiers de la réalité des terrains qu'ils évoquent, ou enclins à aborder la mobilisation des acteurs islamistes à travers le seul facteur religieux plutôt que dans la matérialité de leurs pratiques, on ne trouve cependant, pour le nuancer, que des efforts de recherche restreints.

Non que la question de la pertinence et des limites d'une telle approche en termes de polarisation confessionnelle régionale ne fasse l'objet de réflexions abondantes et riches (Maréchal, Zenmi, 2012 ; Haddad, 2017) : celles-ci pointent notamment la pauvreté d'une grille de lecture qui agirait comme un « rouleau compresseur » (Picard, 2018) sous lequel disparaîtraient « les divergences, les rivalités, les spécificités régionales à l'intérieur de ces groupes humains » (Corm, 2017 : 39), c'est-à-dire toutes les réalités sociopolitiques dont il a été montré que leur explication ne pouvait être réduite à une variable religieuse (Amel, 1988 ; Burgat, 2006 ; Picard, 2006)³. Mais la déconstruction de l'homogénéité supposée de l'islam politique chiite, pour sa part, reste assez largement à entreprendre. Ce dossier de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* voudrait interroger les façons dont la référence religieuse à l'islam chiite duodécimain est mobilisée comme ressource politique au Moyen-Orient dans ce premier quart du XXI^e siècle, et ainsi rendre compte, à partir d'enquêtes de terrain au plus près

2 Lire par exemple A. Tokmajyan, « Hezbollah's Military Intervention in Syria, Political choice or religious obligation? », *Approaching Religion* 4 décembre 2014 ; M. al-Rabih, « Hezbollah and Iran in Syria », *The Washington Institute for Near East policy*, 2017 ; Z. Knaub, « Why is Hezbollah in Syria », *Small Wars Journals*, 2013.

3 Pour une analyse du conflit en Syrie accordant la priorité à la variable confessionnelle, voir Balanche, 2018.

de leurs acteurs, de « chiismes politiques » réhabilités dans la diversité de leurs expressions nationales et locales.

On connaît les difficultés soulevées par l'emploi de la catégorie « islam politique » (ou « islamisme »), qui « tend à devenir une catégorie fourre-tout pour désigner des phénomènes très divers [...] avec souvent une dimension anxiogène et dramatique⁴ ». Trop restrictive lorsqu'elle est employée pour parler d'une idéologie visant à établir un « État islamique », trop large au contraire s'il s'agit de désigner toute idée ou pratique politique associée d'une manière ou d'une autre à la religion musulmane, il semble parfois que l'expression soit moins utile à la compréhension scientifique qu'à une instrumentalisation politique qui vient au contraire obscurcir les réalités qu'elle recouvre. À l'inverse, penser l'islamisme comme l'utilisation politique de la référence islamique permet de reconnaître la multiplicité des usages auxquels une telle référence peut donner lieu. Par chiismes politiques, nous entendons ainsi l'ensemble des entreprises de mobilisation politique qui ont recours à la référence à l'islam chiite. Cette définition a l'avantage d'inclure un large éventail d'acteurs : États, institutions, groupes partisans, leaders religieux, mouvements armés, etc. Elle permet en outre de ne pas présumer de la valeur causale de la variable religieuse dans l'engagement ou plus généralement dans l'action politique (Lagroye, 2009).

Une approche comparée des usages politiques de la référence religieuse chiite

Les pratiques politiques d'acteurs puisant les références de leur action dans l'islam chiite duodécimain ne nous sont certes pas inconnues⁵. Au-delà des travaux sur les conditions dans lesquelles l'islam politique chiite a émergé de la matrice islamiste à partir des années 1950 dans les villes saintes irakiennes (Abdul-Jabar, 2002 ; Nakash, 1994 ; Sankari, 2005), la République islamique d'Iran et le Hezbollah libanais constituent les deux lieux privilégiés d'investigation de l'islam politique chiite. Pour autant, si le second a fait l'objet de travaux sociologiques bienvenus et nombreux⁶, le premier a surtout vu les chercheurs se concentrer sur le moment révolutionnaire, puis sur la théorie khomeynienne de la *wilāyat al-faqīh*, sa constitutionnalisation, ses reformulations et les résistances qu'elle a suscitées, avec une préférence pour l'étude des idées politiques (Fayyad, 2008 ; Muqallid,

4 « Le rapport Karoui vu par V. Geisser : “Le mot islamisme n'est plus forcément opératoire sur le plan scientifique” », entretien, *Mizane Info*, 2018, en ligne : <http://www.mizane.info/rapport-karoui-v-geisser-le-mot-islamisme-nest-plus-forcement-operatoire/>.

5 Les expressions politiques de certains courants minoritaires du chiisme ont, pour leur part, fait l'objet d'importants travaux de science politique. C'est notamment le cas des zaydites au Yémen (voir par exemple Bonnefoy, 2008 ; Dorlian, 2013 ; Brandt, 2017).

6 Pour ne citer que quelques ouvrages récents dans une littérature fort riche, Abu Rida, 2012 ; Calabrese, 2016a ; Chaib, 2009 ; Daher, 2014 ; Mervin, 2008.

2012) davantage que leur incarnation dans des individus et des groupes sociaux. Surtout, ces deux terrains font plutôt figure d'exception. Le Koweït, Bahreïn et la province orientale de l'Arabie saoudite n'ont reçu l'attention, sur ces questions et pour la seconde moitié du xx^e siècle, que de rares chercheurs (entre autres, Louër, 2008 ; Matthiesen, 2010, 2015), de même que le Pakistan (Abou Zahab, 2007 ; Rieck, 2016). Quant à l'Irak, l'avènement d'une nouvelle ère politique en 2003 a certes vu naître une importante littérature ; cependant, mis à part quelques travaux (par exemple Cole et Keddie, 1986 ; Nakash, 1994, 2006 ; Rizvi, 2010 ; Visser, 2006), dont certains replacent le fait politique chiite dans son historicité (Abdul-Jabar, 2003 ; Luizard, 2009, 2014 ; Ru'uf, 2000), celle-ci a plutôt donné lieu, sur le sujet qui nous intéresse, à de grandes fresques géopolitiques ou à des textes relevant davantage du rapport d'expertise que de l'enquête scientifique. Ce manque de travaux de sociologie politique, et, partant, de véritable approche comparatiste, tient évidemment en partie aux difficultés d'accès à des environnements sociopolitiques marqués par la violence de situations autoritaires, de conflit armé, ou de « ni guerre, ni paix » (Richards, 2005 ; Linhardt, Moreau de Bellaing, 2013).

Qu'est-ce qu'une mobilisation « chiite » ? Comment les références à l'islam chiite s'incarnent-elles dans le fonctionnement des institutions qui s'en réclament, dans le discours et les pratiques d'acteurs politiques, de militants ou de simples sympathisants d'organisations partisans ? Comment des « références dogmatiques partagées » (Lamine, 2018) se trouvent-elles reconfigurées dans des moments de crise, de guerre ou de violence ? L'expansion et l'institutionnalisation du fait milicien chiite irakien ou libanais, le développement de solidarités politiques entre chiites duodécimains et chiites de courants hétérodoxes (notamment alaouisme et zaydisme) – au-delà des seules tentatives de rapprochement doctrinal conduit par les élites cléricales au XX^e siècle – constituent autant de reformulations idéologiques et praxéologiques qui appellent à construire de nouvelles clefs analytiques capables de « penser les liens entre le religieux et le politique en dehors de paradigmes déterministes et essentialistes » (Boëx et Pinto, 2018 : 12).

Ce dossier de la *REMMM* ne prétend pas répondre de façon exhaustive à ces interrogations. Il se propose en revanche d'éclairer quelques situations politiques dont les protagonistes ont jusqu'alors moins retenu que d'autres l'attention des sciences sociales, pour identifier quelques repères analytiques que nous souhaiterions voir baliser d'autres recherches, sur d'autres terrains. Il se veut ainsi une invitation à explorer les chiismes politiques dans leur diversité contemporaine, en réunissant des contributions de sociologues, anthropologues et politistes, issues de terrains variés étudiés à une échelle fine : les divisions de martyrs d'un cimetière de Téhéran, un débat diffusé à la télévision irakienne entre partisans de Muqtada al-Sadr et représentants du « courant civil », ou encore des villageois du sud du Liban dans leur rapport, troublé par le conflit syrien, à la cause palestinienne brandie par le Hezbollah, pour ne citer que ceux-là.

La production d'un imaginaire politique chiite dans l'expérience de la violence

La singularité des situations dont il est question dans les articles de ce dossier ne signifie pas que celles-ci suivent des trajectoires historiques strictement parallèles, linéaires et distinctes les unes des autres. Au contraire, ce numéro trouve son origine dans un constat : l'ouverture de ce que l'on pourrait appeler un espace de résonance entre les différentes situations de ces chiismes politiques. Pour penser cet espace, nous nous proposons de nous appuyer sur la manière dont Jean-François Bayart justifie l'expression « monde arabe ». Rejetant les acceptions fondées sur une supposée unité culturelle, politique, linguistique ou religieuse, Bayart suggère de comprendre le monde arabe comme un « espace historique » né du passage du modèle de l'État impérial à celui de l'État-nation avec la chute de l'Empire ottoman – un « moment d'historicité » (Bayart, 2016). L'unité des sociétés qui composent ce « monde arabe » tiendrait ainsi moins à une essence ou des propriétés partagées qu'à l'interdépendance des espaces politiques (Camau, Geisser, 2003) issus de ce moment d'historicité : des sociétés dont la structuration sociopolitique est dépendante de celle des autres sociétés de ce monde arabe, de telle sorte que lorsqu'un événement d'ampleur se produit dans l'une d'entre elles (de la création de l'État d'Israël aux « printemps arabes » en passant par les différentes guerres du Golfe), ce ne sont pas simplement les politiques étrangères des autres États qui se trouvent mobilisées ou modifiées (comme pour les États extérieurs à cet espace), mais les sociétés et les régimes politiques eux-mêmes qui en sont affectés. Nous voudrions reprendre cette idée pour poser que les « mondes chiïtes » (Mervin, 2007 ; Louër, 2008), dans la diversité de leurs expressions sociopolitiques et de leurs temporalités propres, trouvent dans la période qu'ouvre la dégénérescence de la guerre en Syrie, dans le prolongement du conflit irakien depuis 2003 et en concomitance avec celui que connaît le Yémen depuis 2011 – un moment historique de mise en résonance de ces expressions sociales et politiques, de synchronisation de ces temporalités.

Il ne s'agit pas ici, comme le fait Bayart, d'identifier un nouvel « espace historique » que serait un *espace chiïte* (fût-il dessiné sous la forme d'un arc ou d'un croissant) : les « mondes chiïtes » ne recouvrent pas une réalité territoriale distincte. Notre propos consiste plutôt à dire que le conflit syrien, dans ses implications régionales, constitue peut-être un tel « moment », une matrice historique à l'origine d'une reconfiguration de ce monde arabe, voire d'autres espaces politiques. Cette approche présente plusieurs avantages. D'abord, elle évite l'écueil d'une analyse qui ne prendrait en considération que le niveau des solidarités et alliances politiques « par le haut ». Ensuite, elle permet de reconnaître l'effet structurant de ces systèmes de représentation, sans effacer les aspérités et les idiosyncrasies de leurs expressions nationales et locales, et sans faire de la dimension conflictuelle de ces représentations le point d'aboutissement nécessaire de l'affrontement séculaire de deux doctrines religieuses concurrentes (Sfeir, 2013).



Nous avançons l'hypothèse que cette mise au diapason des chiismes politiques se traduit par la cristallisation d'un *imaginaire politique chiite* : un univers symbolique commun, irrigué par des représentations tirées d'une histoire mythifiée et patrimonialisée du chiisme ; univers où les acteurs puisent de diverses façons pour mobiliser dans des contextes locaux différenciés, mais qui constitue un arrière-plan idéal partagé, ou, pour reprendre la métaphore acoustique, la caisse où les voix des différents chiismes politiques entrent en résonance, qui suscite l'émergence de nouvelles formes de solidarité, d'appartenance, d'identification : qui produit, comme l'écrit Denis-Constant Martin, un « nous » politique (Martin, 1994), par-delà même les singularités sociales et doctrinales, notamment entre le duodécimanisme et les courants minoritaires du chiisme comme l'alaoïsme ou le zaydisme (Mervin, 2017). Si cette toute dernière dimension n'est pas abordée dans ce dossier, qui se concentre sur des acteurs relevant du chiisme duodécimain, ce rapprochement des diverses composantes de l'islam chiite par la constitution de solidarités adossées à un imaginaire politique commun nous paraît une piste de recherche particulièrement digne d'être explorée à l'avenir.

Cet imaginaire mobilise d'abord une même expérience historique des sociétés chiites : celle de la domination, démographique, sociale et politique, et la conscience d'une sortie de cet état de domination – mais désormais moins pensée sur le mode de la lutte contre des régimes injustes que sur celui de la résistance à des ennemis existentiels, incarnés par excellence par l'État Islamique : c'est le propos de la contribution à ce dossier de Nicolas Dot-Pouillard, qui s'attache notamment à interroger, dans sa réflexion sur les perméabilités entre gauches arabes et chiismes politiques, le passage d'un lexique de la « révolution » (*thawra*) à un lexique de la « résistance » (*muqāwama*).

Surtout, cet imaginaire se construit dans (et par) un contexte de violence extrême – c'est là un trait que l'on retrouve dans l'ensemble des articles que réunit ce dossier : l'expérience de cette violence de guerre – commise, subie, ou même simplement représentée – y joue un rôle d'autant plus central que la guerre peut y être lue en des termes eschatologiques, comme la réactualisation de bataille de Karbala⁷. La remobilisation du « paradigme de Karbala » (Fischer, 1980) dans le contexte des conflits que traversent la Syrie, le Yémen ou l'Irak, et auxquels prennent part de très nombreux combattants chiites étrangers constitue un élément essentiel de la sacralisation de la cause qui vient irriguer ce nouvel imaginaire politique. La martyrologie chiite se trouve ainsi largement convoquée et vient peupler les discours de mobilisation comme la production iconographique de références aux personnages et aux lieux du grand récit chiite, avec lesquels les individus développent un véritable « lien émotionnel » (Thurfjell, 2006), lien d'autant plus fort qu'il renvoie à des histoires et expériences partagées.

7 Moment fondateur de l'histoire de l'islam chiite et notamment de sa martyrologie, la bataille de Karbala est le théâtre, en 680, de la mort de la figure centrale de Hussein, et marque la défaite historique de l'imamat face au califat comme modèle politique pour la communauté des musulmans.

Parmi ces références, certaines occupent une place de choix : c'est par exemple le cas du mausolée de Sayyida Zaynab en Syrie⁸ (Mervin, 1996 ; Pinto, 2007) – sœur de l'Imam Hussein dont le souvenir de l'humiliante capture par le calife Yazid à l'issue de la bataille de Karbala fut l'un des instruments rhétoriques du ralliement à la lutte en Syrie pour de très nombreux groupes armés chiites irakiens et libanais à partir de 2012-2013. Dès 2012, l'on voit ainsi fleurir le slogan « Zaynab ne sera pas capturée une deuxième fois » sur de nombreuses affiches dans la banlieue sud de Beyrouth ; « À ton service ô Zaynab » est scandé aux funérailles de combattants chiites tombés en Syrie par les foules endeuillées, au Liban comme en Irak et en Iran.

La lecture contemporaine des moments fondateurs de l'islam chiite, de même que l'érection de ses figures emblématiques en modèles à défendre et à imiter, constituent ainsi des éléments essentiels des « dispositifs de sensibilisation⁹ » mis en place pour mobiliser et justifier le combat armé. Dans le déploiement de tels dispositifs (commémorations, célébrations, funérailles, productions audiovisuelles, etc.), l'évocation des figures sacrées de l'islam chiite revêt un caractère prescriptif, en dictant des codes, comportements et directives moraux. Dans ce dossier, Agnès Devictor montre comment, de la « défense sacrée » invoquée par l'Iran durant la guerre contre l'Irak (1980-1988) à la guerre menée contre l'État Islamique en Syrie et en Irak et baptisée par Téhéran « défense des lieux saints », s'opère un glissement dans les représentations cinématographiques que font les Iraniens de la guerre, et notamment de la façon dont est utilisée la référence à Karbala. Sur deux terrains pourtant fort éloignés, Sepideh Parsapajouh et Khalila Aude Coëffix exposent les façons dont la sacralisation d'une cause par son rattachement symbolique à Karbala et à la martyrologie chiite est utilisée respectivement par l'État iranien et le Hezbollah libanais pour en neutraliser les possibles usages contestataires ; et, à l'inverse, comment, face à cette sacralisation institutionnelle, des femmes et des hommes « ordinaires¹⁰ » s'emparent des mêmes références, du même héritage symbolique, pour en faire valoir d'autres lectures et d'autres mémoires, parfois antagonistes.

Si cet univers de sens mobilise la mémoire d'une histoire sacrée, il se nourrit également d'une lecture de la situation politique contemporaine des différents « mondes chiites ». L'imaginaire politique chiite est d'abord un imaginaire géopolitique, informé par une certaine vision des rapports de force mondiaux et régionaux, et, partant, par la définition d'un autre (le « *dā'ishī* », le « *wahhābī* », le « *takfīrī* », etc.). Un imaginaire politique, cependant, n'a pas besoin de la rencontre effective avec cet « autre » pour être partagé : il peut parfaitement (et, osera-t-on,

8 Lieu de pèlerinage important dans le monde chiite, situé dans la banlieue de Damas.

9 Nous entendons par là « l'ensemble des supports matériels, des agencements d'objets, des mises en scène, que les acteurs étudiés déploient afin de susciter des réactions affectives qui prédisposent ceux qui les éprouvent à soutenir la cause défendue » (Traïni, Siméant, 2009 : 13).

10 Par cette expression, nous entendons, avec Érik Neveu, les « protagonistes non consacrées par la mémoire instituée ou les scènes médiatiques » (Neveu, 2008).

d'autant mieux) fonctionner qu'il est nourri de discours sur une figure désincarnée et essentialisée, réduite à quelques traits physiques et psychologiques. C'est ce que montre notamment Vincent Geisser, dans une réflexion miroir du reste du dossier, qui en s'intéressant à un imaginaire ayant l'islam politique chiite comme objet et non plus comme milieu de production, identifie la formation d'un « anti-chiisme sans chiites » chez certains musulmans sunnites français. Ces derniers, pour ainsi dire jamais mis directement en contact avec des musulmans chiites, n'en conçoivent pas moins un ensemble de représentations qui viennent nourrir la figure d'un « chiite imaginaire », et qui les déterminent à se définir comme sunnites là où la question de l'appartenance confessionnelle n'avait jusqu'alors jamais suscité de débat identitaire.

Contextes nationaux, idéologies partisanses, croyances individuelles

L'articulation des représentations politiques des différents « mondes chiites » ne signifie pas l'homogénéisation des acteurs relevant de l'islam politique chiite, pas plus qu'un alignement de ces sociétés sur une même idéologie ou les mêmes pratiques politiques de pouvoir ou d'opposition ; mais la formation d'un imaginaire politique partagé où viennent s'insérer et s'articuler les contextes nationaux, les idéologies partisanses et les histoires et croyances individuelles. Dire d'un acteur qu'il relève de l'islam politique chiite ne dit rien de ses pratiques politiques, des modes de mobilisation qu'il organise ou dans lesquels il s'insère, des modalités de son engagement, de son rapport au pouvoir. Le chiisme politique ne se confond pas avec une *praxis* ou une idéologie unique et homogène : il est un univers de sens (re)construit et diffusé aujourd'hui dans un contexte de violence par un ensemble d'acteurs et de canaux qui contribue à sa mondialisation et au développement de solidarités qui consolident un sentiment d'appartenance ; un ensemble de représentations sur le monde et sur le rapport des musulmans chiites à ce monde, dont chacun fait un usage collectif et/ou personnel spécifique selon la situation où il se trouve, d'où la flexibilité des usages de ces figures sacrées (Hertz, 1970). Une *culture*, en somme, de la même manière qu'a pu être identifiée une « culture politique » dans d'autres organisations partisanses, notamment au sein des Partis communistes français et italien, où celle-ci « n'est pas une simple intériorisation des normes, des valeurs, des croyances et des comportements, mais la résultante d'un travail actif » de la part des organisations partisanses (Lazar, 1994 : 17) et, voudrions-nous ajouter, de leurs publics.

L'analyse de la constitution d'un patrimoine symbolique chiite n'a de sens que si on l'associe à l'étude des conditions dans lesquelles ce patrimoine symbolique est produit, mobilisé, vécu et pensé. Cet imaginaire politique ne saurait donc être compris comme le fruit de la réception passive d'un discours institutionnel : il est bien plutôt le produit d'une construction conjointe de l'organisation partisane

et des individus engagés (Dubar, 1994 : 231 ; Mischi, 2010 : 273), qui inclut, de la part de ces derniers, des opérations de réinterprétation, de négociation des significations proposées « par le haut » ; toutes opérations qui participent de la constitution d'une « structure de sens » (Passy, Giugni, 2001). Ainsi l'idéologie de « résistance » (à l'État israélien) développée et diffusée par le Hezbollah libanais doit-elle être pensée, pour rendre compte de l'imaginaire où ses partisans inscrivent désormais leur action, dans sa reformulation dans le cadre plus large de la « guerre existentielle¹¹ » qu'ils évoquent aujourd'hui pour parler de l'engagement du parti sur les fronts syriens. En Irak comme au Liban, terrains sur lesquels travaillent respectivement les coordinateurs de ce dossier, la mise en récit eschatologique de la guerre contre l'État Islamique comme la réécriture victorieuse de Karbala s'articulent par exemple, sans aucune contradiction, avec le souci impérieux, pour le combattant, de défendre les frontières et la souveraineté nationales, sa communauté et ses proches (Calabrese, 2016 b).

Penser ensemble l'imaginaire et ses effets et formulations à des échelles plus fines présente enfin l'intérêt de participer d'un mouvement plus large où se trouvent aujourd'hui engagées les sciences sociales, et notamment la sociologie de l'action collective : la réhabilitation du rôle des idées dans les engagements politiques et/ou armés, en les appréhendant « non comme de simples discours sur la réalité mais comme des pratiques à part entière, inscrites dans des stratégies et ayant des effets pratiques¹² ».

Rôle des idées ; c'est-à-dire, en fait, rôle de la *croyance* – qu'elle soit religieuse ou politique. Loin de réduire la foi et les identifications aux figures sacrées à de simples stratégies, à un « langage circonstanciel » ou « une ruse habile » (Bromberger, 1980 : 118) des institutions partisans pour créer un « consentement aveugle », nous voudrions réaffirmer ici l'importance *sociologique* de la prise en compte de la « dimension existentielle de la croyance, comme vécu et comme pratique » (Lamine, 2010 : 103), afin de penser la croyance dans sa matérialité, en rapport avec les enjeux sociaux où elle s'insère. Ce faisant, nous nous inscrivons dans une tradition de recherche qui, tout en prenant au sérieux le rôle de la croyance dans l'information de l'action, s'attache à articuler l'emploi du référent religieux aux conditions objectives dans lesquelles il est mobilisé – référent religieux compris non pas seulement comme « lexique » (Burgat, 2006), mais aussi comme vecteur de signification.

Cette approche nous évite de tomber dans l'impasse des lectures qui supposent un « aveuglement » d'acteurs supposément dépossédés de toute capacité critique

11 Pour reprendre l'expression empruntée par Chiara Calabrese à ses enquêtes du Hezbollah libanais, qui qualifient leur participation à la guerre en Syrie de *harb al-wujūd* (Calabrese, 2016 b).

12 Lire l'appel à contributions du colloque « Des idées et des partis. Pour une histoire sociale des idées en milieu partisan », organisé en 2017 dans le cadre du groupe de projet AFSP HiSoPo /Laboratoire Triangle (UMR 5206)/Sciences Po Paris, en ligne : [https://ideespartis2017.sciencesconf.org/data/pages/AAC_Des_idees_et_des_partis_1.pdf].

du seul fait du caractère religieux de leur engagement¹³. En outre, elle dispense de toute considération sur le degré de la croyance, sur son intensité ou sa sincérité : car un imaginaire politique informé par un lexique religieux exige moins, pour exister et pour être efficace, l'adéquation de la croyance de ses membres à un corpus doctrinal, qu'un sentiment tout à fait immanent d'appartenance et d'identification sociales – ce sentiment pouvant donner lieu à toutes sortes de représentations et de pratiques.

De la sacralisation à la sécularisation ?

Un dernier point qu'invitent à discuter les articles rassemblés dans ce dossier tient au statut des acteurs de la constitution de cet imaginaire. Dans l'histoire sociale et politique du chiisme, ce sont les agents du champ religieux, élites de la *marja'īya* ou *mujtahid*-s, qui, à travers leurs liens familiaux ou ceux noués au cours de leur formation au sein de la *hawza*, ont bâti de vastes réseaux intellectuels, économiques et caritatifs transnationaux (Corboz, 2015 ; Louër, 2008 ; Luizard, 2014 ; Mervin, 2007). Or, il semble que ces réseaux historiques, dont l'influence dans le monde s'appuie à la fois sur leur ancienneté, leur prestige et d'importantes ressources financières, ne soient pas les acteurs principaux du mouvement historique dont nous tentons ici de rendre compte. Si certaines des figures présentées par les articles de ce dossier disposent bien d'un certain capital religieux, ou continuent de placer leur activité politique sous l'autorité nominale de grands clercs chiites, on remarque que les acteurs les plus influents de ces chiismes politiques sont désormais bien plutôt des laïcs¹⁴ : entrepreneurs identitaires issus du monde milicien, mais aussi figures intellectuelles non religieuses, ou même hommes et femmes « ordinaires », qui tous participent, à des degrés divers, de la construction et de la diffusion de cet imaginaire.

Cette centralité des acteurs non religieux dans la production d'un répertoire symbolique chiite transnational traduit un mouvement historique bien identifié par la sociologie des religions, mais peu exploré pour ce qui concerne l'islam chiite : l'appropriation – qui procède d'un double mouvement de réinterprétation et de mobilisation – de la ressource religieuse politisée par des acteurs extérieurs ou

13 Ces approches, en ce qui concerne les engagements islamistes, ont donné lieu à de nombreuses analyses critiques ces dernières années (Asad, 2017 ; Blom, 2011 ; Lamine, 2018). On retrouve également cette idée dans des travaux sur l'engagement des communistes français. Comme l'écrivent B. Pudal et C. Pennetier, « cette 'thèse' de 'l'aveuglement' inhérent à la force de l'illusion, est en effet fréquemment associée à l'idée que le 'besoin' de croire en un avenir meilleur, des hommes en général, et des militants plus encore, combiné à leur absence d'esprit critique, les prédisposaient à être victimes de la propagande communiste » (Pudal, Pennetier, 2017 : 27).

14 Par laïc, nous entendons, comme un certain usage le veut en français, un acteur social sans fonction religieuse statutaire ; usage qui permet utilement de distinguer ce terme de celui de « laïque », qui se rapporte quant à lui à la laïcité comme conception juridique des rapports entre le pouvoir public et le fait religieux telle qu'elle fut formulée en France.

périphériques au champ clérical. Dans ce numéro, Benedict Robin-D’Cruz nous montre comment, au-delà des parentés idéologiques et sociologiques susceptibles de rapprocher un populisme islamiste chiite comme le sadrisme et la gauche irakienne, le dialogue entre ces deux courants politiques (et leur alliance électorale en 2018) ne peut prendre effectivement forme que parce que se produit une reconfiguration des rapports de force au sein du mouvement sadriste, et notamment une séparation entre éléments laïcs et religieux. Sans qu’il ne soit possible d’élargir le propos à l’ensemble des sociétés musulmanes, Vincent Geisser donne également à voir l’émergence de nouveaux producteurs d’imaginaire politique quand il montre que la cristallisation d’un sentiment anti-chiites dans une certaine population musulmane française n’est plus tant le fait de clercs qui mobiliseraient un appareil doctrinal dans le cadre d’une réponse théologique à ce qui serait perçu comme une hétérodoxie, mais de nouveaux interprètes issus d’une classe moyenne éduquée et attentive au discours de certains analystes géopolitiques, et insérés dans les espaces numériques de communication.

Un tel processus n’est certes pas radicalement nouveau : d’abord, toute référence symbolique donne lieu à des réinterprétations profanes, locales, populaires, individuelles comme collectives ; ensuite, le Hezbollah libanais offre, bien avant 2003, l’exemple d’une organisation partisane relevant de l’islam politique chiite dont les cadres politiques et militaires ne sont pas nécessairement issus des écoles religieuses, ni ne disposent d’un capital religieux important. Des sept membres du Conseil consultatif du Hezbollah, organe suprême du parti, deux ne sont pas des clercs, de même que les anciens chefs militaires du parti comme Imad Mughniyeh et Moustafa Badreddine.

Cependant, la période actuelle est sans doute la première dans laquelle ce phénomène prend une telle dimension régionale et devient partie intégrante de cet imaginaire partagé : en témoigne par exemple la centralité, dans la production de la propagande de guerre contre l’État Islamique, ou même simplement dans l’iconographie politique de certains mouvements, de la figure de Qasim Suleymani, chef de la force extérieure des Gardiens de la révolution iranienne. On peut ainsi formuler l’hypothèse, dans les chiismes politiques contemporains, de ce que l’on se risquera ici à appeler une sécularisation du chiisme politique, que l’on définira, de façon exploratoire comme une dépossession des spécialistes du religieux de leur monopole non pas sur les « biens de salut » (Weber, 1996 : 345 *sqq.*), mais sur la production et la mobilisation politique de ce patrimoine symbolique chiite. C’est, en tout état de cause, l’une des pistes sur lesquelles ce dossier voudrait inviter à approfondir la réflexion.

Références bibliographiques

- ABOU ZAHAB Mariam, 2007, « The Politicization of the Shia Community in Pakistan in the 1970s and 1980s », Monsutti, Alessandro, Naef, Silvia, et Sabahi, Farian (dir.), *The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*, Berne, Peter Lang Publishing.
- ABDUL-JABAR Faleh (dir.), 2002, *Ayatollahs, Sufis and Ideologues: State, Religion and Social Movements in Iraq*, Londres, Saqi.
- , 2003, *The Shi'ite Movement in Iraq*, Londres, Saqi.
- ABU RIDA Husayn, 2012, *Al-tarbiya al-hizbiyya al-islāmiyya, Hizbullāh namūdhajan*, [L'éducation partisane islamique. Le cas du Hezbollah], Beyrouth, Dār al-Amīr.
- AMEL Mahdi, 1988, *Fī-l-dawla al-tā'ifiyya*, Beyrouth, Dār al- Farābī.
- AMOS Deborah, 2010, *Eclipse of the Sunnis. Power, Exile and Upheaval in the Middle East*, Philadelphie, Public Affairs.
- ASAD Talal, 2017, « L'idée d'une anthropologie de l'islam », *Archives de sciences sociales des religions* 180, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 117-137.
- BALANCHE Fabrice, 2018, « Sectarianism in Syria's Civil War », The Washington Institute for Near East policy, Washington, en ligne : [<https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/sectarianism-in-syrias-civil-war>].
- BAYART Jean-François, 2016, « “Dessine-moi un MENA !”, ou l'impossible définition des “aires culturelles” », *Sociétés politiques comparées* 38, Paris, Fonds d'analyse des sociétés politiques, en ligne : [http://www.fasopo.org/sites/default/files/varial_n38.pdf].
- BOËX Cécile, PINTO Paulo G., 2018, « Introduction. Restituer la densité et la diversité des liens entre le religieux et le politique », *Archives de sciences sociales des religions* 181, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 11-23.
- BLOM Amélie, 2011, « Les “martyrs” jihadistes veulent-ils forcément mourir ? Une approche émique de la radicalisation autosacrificielle au Pakistan », *Revue française de science politique* 61/5, Paris, Presses de Sciences Po, p. 867-891.
- BONNEFOY Laurent, 2008, « Les identités religieuses contemporaines au Yémen : convergence, résistances et instrumentalisations », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 121-122, Aix-en-Provence, Edisud, p. 199-213.
- BRANDT Marieke, 2017, *Tribes and Politics in Yemen. A History of the Houthi Conflict*, Londres, Hurst.
- BROMBERGER Christian, 1980, « Islam et révolution : quelques pistes pour une lecture », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 29, p. 109-129.
- BURGAT François, 2006, « Les mobilisations politiques à référent islamique », Picard, Élisabeth (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin.
- CALABRESE Erminia Chiara, 2016a, *Militer au Hezbollah. Ethnographie d'un engagement dans la banlieue sud de Beyrouth*, Beyrouth/Paris, Ifpo/Karthala.
- , 2016b, « “La cause c'est nous” : militants du Hezbollah au Liban face à la guerre en Syrie », *Confluences Méditerranée* 98/3, Paris, L'Harmattan, p. 103-114.

- CAMAU Michel, GEISSER Vincent, 2003, *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CHAIB Kinda, 2009, « Les identités chiïtes au Liban-Sud. Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 103, Paris, Presses de Sciences Po, p. 149-162.
- COLE Juan, KEDDIE Nikki R. (dir.), 1986, *Shi'ism and Social Protest*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- CORM Georges, 2017, *La nouvelle question d'Orient*, Paris, La Découverte.
- CORBOZ Elvire, 2015, *Guardians of Shi'ism. Sacred Authority and Transnational Family Networks*, Édimbourg, Edinburgh University Press.
- DAHER Aurélie, 2014, *Le Hezbollah. Mobilisation et pouvoir*, Paris, PUF.
- DORLIAN Samy, 2013, *La mouvance zaydite dans le Yémen contemporain. Une modernisation avortée*, Paris, L'Harmattan.
- FAYYAD Ali, 2008, *Naẓariyyāt al-sulṭa fī-l-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir* [Les théories du pouvoir dans la pensée politique chiïte contemporaine], Beyrouth, Markaz al-ḥadāra li-tanmiyat al-fikr al-islāmī.
- FISCHER Michael, 1980, *Iran from religious dispute to Revolution*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.
- HADDAD Fanar, 2017, « "Sectarianism" and Its Discontents in the Study of the Middle East », *The Middle East Journal* 71/3, Washington, The Middle East Institute, p. 363-382.
- , 2017, « Pre-2003 Iraq : Sectarian Relations Before "Sectarianization" », Hashemi, Nader et Postel, Danny (dir.), *Sectarianization : Mapping the New Politics of the Middle East*, Londres/New York, Hurst/Oxford University Press, p. 101-122.
- HERTZ Robert, 1970, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LAGROYE Jacques, 2009, *Appartenir à une institution*, Paris, Economica.
- LAMINE Anne-Sophie, 2010, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique* 60/1, p. 93-114.
- , 2018, « L'islam des jeunes, un révélateur de nos impensés sur le religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, en ligne : <http://journals.openedition.org/assr/32192>.
- LAZAR Marc, 1994, « L'invention et la désagrégation de la culture communiste », *Vingtième siècle, revue d'histoire* 44, p. 9-18.
- LINHARDT Dominique, MOREAU DE BELLAING Cédric, 2013, « Ni guerre, ni paix. Dislocations de l'ordre politique et décantonnements de la guerre », *Politix* 104/4, p. 7-23.
- LOUËR Laurence, 2008, *Transnational Shia Politics. Religions and Political Networks in the Gulf*, Londres/New York, Hurst/Columbia University Press.
- , 2009, « Déconstruire le croissant chiïte », *Revue internationale et stratégique* 76/4, Paris, Armand Colin, p. 45-54.



- LUIZARD Pierre-Jean, 2009, *Comment est né l'Irak moderne*, Paris, CNRS Éditions.
- , 2014, *Histoire politique du clergé chiite. XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard.
- MARÉCHAL Brigitte, ZENMI Sami (dir.), 2012, *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships. Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, Londres, Hurst.
- MARTIN Denis-Constant (dir.), 1994, *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, Presses de Sciences Po.
- MATTHIESEN Toby, 2010, « Hizbullah al-Hijaz: A History of The Most Radical Saudi Shi'a Opposition Group », *The Middle East Journal* 64/2, Washington, The Middle East Institute, p. 179-197.
- , 2015, *The Other Saudis. Shiism, Dissent and Sectarianism*, New York, Cambridge University Press.
- MERVIN Sabrina, 1996, « Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite ? », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* 22, Paris, Afemoti, p. 149-162.
- , 2007, « Débats intellectuels transnationaux », Mervin Sabrina (dir.), *Les mondes chiites et l'Iran*, Paris, Karthala, p. 301-324.
- (dir.), 2008, *Le Hezbollah. État des lieux*, Paris, Actes Sud - Ifpo.
- , 2017, « Les alawites de Syrie, une communauté ambiguë », Mervin Sabrina et Mouline, Nabil, *Islams politiques. Courants, doctrines et idéologies*, Paris, CNRS Éditions, p. 169-187.
- MUQALLID Muhammad Ali, 2012, *Al-shī'iyya al-siyāsiyya* [Le chiisme politique], Beyrouth, al-Dār al-'arabiyya li-l-'ulūm nāshirūn.
- NAKASH Yitzhak, 1994, *The Shi'is of Iraq*, Princeton, Princeton University Press.
- , 2006, *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World*, Princeton, Princeton University Press.
- NASR Vali R., 2006, *The Shia Revival. How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*, New York, Londres, W. W. Norton & Company.
- NEVEU Érik, 2008, « Trajectoires de soixante-huitards ordinaires », Damme, Dominique *et al.*, *Mai-Juin* 68, Paris, Éditions de l'Atelier, p. 144-157.
- PASSY Florence, GIUGNI Marco, 2001, « Social Networks and Individual Perceptions: Explaining Differential Participation in Social Movements », *Sociological Forum* 16/1, Eastern Sociological Society, p. 123-153.
- PICARD Élisabeth (dir.), 2006, *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin.
- , 2018, « Balanche Fabrice, Sectarianism in Syria's Civil War, The Washington Institute for Near East policy, février 2018, 134 p., 70 cartes et tableaux. », recension, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Discussions critiques, en ligne : [<https://journals.openedition.org/remmm/11483>].
- PINTO Paulo G., 2007, « Pilgrimage, Commodities, and Religious Objectification: The Making of Transnational Shiism between Iran and Syria », *Comparative*

- Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, Durham, Duke University Press, p. 109-125.
- PUDAL Bernard, PENNETIER Claude, 2017, *Le souffle d'octobre 1917. L'engagement des communistes français*, Ivry-sur-Seine, Les éditions de l'atelier.
- RICHARDS Paul (dir.), 2005, *No Peace, No War: An Anthropology of Contemporary Armed Conflicts*, Oxford/Athens (Ohio), Ohio University Press/J. Currey.
- RIECK Andreas T., 2016, *The Shias of Pakistan. An Assertive and Beleaguered Minority*, Londres, Hurst.
- RIZVI Sajjad, 2010, « Political mobilization and the Shi'i religious establishment (*marja'iyya*) », *International Affairs* 86/6, Londres, Chatham House, p. 1299-1313.
- RU'UF Adel, 2000, *Al-'amal al-'islāmī fī-l-'irāq bayn al-marja'iyya wa-l-ḥizbiyya: qirā'a naqdiyya li masīrat nisf qarn (1950-2000)* [L'œuvre islamique en Irak, entre clergé et parti : lecture critique du cours d'un demi-siècle (1950-2000)], Damas, Al-markaz al-'irāqī li-l-i'lām wa-l-dirāsāt.
- SANKARI Jamal, 2005, *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*, Londres, Saqi.
- SFEIR Antoine, 2013, *L'Islam contre l'Islam. L'interminable guerre des sunnites et des chiïtes*, Paris, Grasset.
- TRAÏNI Christophe, SIMÉANT Johanna, 2009, « Introduction. Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ? », Traïni Christophe (dir.), *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 11-35.
- THURFJELL David, 2006, *Living Shi'ism: Instances of Ritualisation among Islamist Men in Contemporary Iran*, Leyde/Boston, Brill.
- VISSER Reidar, 2006, « Sistani, the United States and Politics in Iraq: From Quietism to Machiavellianism? », *NUPI Working Paper* 700, Norwegian Institute of International Affairs, en ligne : [<https://www.nupi.no/en/Publications/CRISTin-Pub/Sistani-the-United-States-and-Politics-in-Iraq-From-Quietism-to-Machiavellianism>].
- WEBER Max, 1996, « Introduction à *L'Éthique économique des religions mondiales (1915-1920)* », *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.



