



La greffe et l’empreinte : chiisme et communisme dans le monde arabe

Shiism and Communism in the Arab World : a Political Footprint.

Nicolas Dot-Pouillard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12727>
DOI : 10.4000/remmm.12727
ISSN : 2105-2271

Éditeur

Publications de l'Université de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019
Pagination : 97-114
ISSN : 0997-1327

Référence électronique

Nicolas Dot-Pouillard, « La greffe et l’empreinte : chiisme et communisme dans le monde arabe », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 145 | septembre 2019, mis en ligne le 30 septembre 2019, consulté le 30 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12727> ; DOI : 10.4000/remmm.12727



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.

Nicolas Dot-Pouillard*

La greffe et l’empreinte : chiisme et communisme dans le monde arabe

Résumé : Le communisme et l’islam politique chiite dans le monde arabe ne partagent pas les mêmes présupposés idéologiques, mais une série de greffes et d’empreintes successives, notamment en Irak et au Liban, leur donne parfois un air de famille. Trois séquences historiques distinctes se dessinent. À partir des années 1950, des partis communistes se greffent sur des communautés chiites marginalisées : l’appel révolutionnaire du marxisme et de la lutte des classes fait pratiquement écho au millénarisme chiite. Avec les effets de la révolution iranienne de 1979 sur le monde arabe, la dynamique s’inverse : la tonalité anti-impérialiste et eschatologique venue de Téhéran fascine les gauches marxisantes. Elle encourage des conversions à l’islam politique. La troisième séquence s’ouvre avec les années 1990 ; depuis, le communisme arabe a un usage politique du chiisme, mais qui n’est pas religieux. En se plaçant du côté de Téhéran et du Hezbollah libanais, les gauches marxisantes tentent de réenchanter une vision tiers-mondiste du politique. Mais, à l’instar de l’islam politique chiite, elles ont pour le moment abandonné tout horizon révolutionnaire.

Mots-clefs : Communisme, islam politique, chiisme, Irak, Liban, idéologie, marxisme

Abstract: *Shiism and Communism in the Arab World: a Political Footprint.* Communism and Shia political Islam in the Arab world do not share the same ideological assumptions; however, they do bear family resemblances, due to their historical relationship – particularly in Iraq and Lebanon – which can be broken down to three time sequences. From the 1950s, communist parties are anchored in marginalized Shia communities; the revolutionary narrative of Marxism and class struggle echoes Shia messianism. In the aftermath of the 1979 Iranian revolution, the dynamic is reversed : the anti-imperialist and eschatological narrative

* Institut français du Proche-Orient, Beyrouth, Liban

coming from Teheran fascinates the Marxist lefts, and encourages conversions to political Islam. The third sequence opens in the nineties, with the end of the Cold War: since then, Arab communists have displayed a political use of Shiism, that is not religious. By supporting Teheran and the Lebanese Hezbollah, some Arab Marxist activists try to reactivate a neo-third-worldist political worldview. Nevertheless, as have the proponents of Shia political Islam, they have abandoned for the moment any revolutionary aspirations.

Keywords: Communism, Political Islam, Shiism, Iraq, Lebanon, Ideology, Marxism

« Certains disent qu'il est un communiste déguisé en chiite
Parce qu'ils craignent, c'est sûr, qu'il y ait deux révolutions¹. »
Ahmad Fuad Najem

Entre chiite (*shī'ī*) et communiste (*shuyū'ī*), il y a à la racine arabe des mots une ambiguïté fondatrice : celle d'une « étymologie populaire » opposée à une « étymologie savante » (Béguelin, 2002), associant spontanément deux adjectifs dont la proximité sonore est certaine, mais dont le sens diffère². Le poète égyptien Ahmad Fuad Najem (1929-2013) joua sur cette paronymie, moquant ceux qui « déguisaient » les communistes en chiites³ : en septembre 1979, le président égyptien Anwar al-Sadate (1918-1981) n'avait-il pas attribué la paternité du soulèvement iranien à des « communistes qui ont mis le feu aux poudres » (Machour et Roussillon, 1982 : 21-41) ? Une éphémère revue égyptienne, *al-Yassār al-islāmī* (*la Gauche islamique*), dans son premier et unique numéro de janvier 1981, ne donnait-elle pas une lecture particulièrement empathique de la révolution iranienne de 1979 (Khouri, 1996) ? Dans la bande de Gaza de la seconde moitié des années 1980, un jeune militant du Front populaire pour la libération de la Palestine (FPLP) était ainsi interpellé par un adolescent : « tu es communiste : tu es un partisan de l'Imam Ali ?⁴ ». Une ancienne journaliste du quotidien libanais *al-Akhbār* se rappelle quant à elle la réaction moqueuse d'un de ses instituteurs de classe primaire lorsqu'elle lui annonça sa confession : « Comment ton père peut-il te laisser adhérer au Parti⁵ ? ».

Cet air de parenté supposée entre chiisme et communisme n'a pas de connotation positive : pour un certain sens commun, c'est l'hérésie qui les rapproche. Au Moyen-Orient, l'accusation de crypto-chiisme ne toucha cependant pas que les marxistes : elle fut diversement utilisée par des pouvoirs en place et par certains

1 « *Wa nās taqūl shuyū'ī, wa 'āmil nafsu shī'ī, 'ashān khā'ifīn tabī 'ī li-yabqū thawratayn* ».

2 Cet article doit beaucoup aux conseils d'Eugénie Rébillard, que nous remercions.

3 Le chanteur égyptien Cheikh Imam (1918-1995) reprit le poème d'Ahmad Fuad Najem, *Dā shī'a, wa ihna sunna* (C'est un chiite, et nous sommes sunnites). Le poème et sa version musicale n'ont pas de date d'écriture officielle, même si les spécialistes estiment qu'ils furent composés au début des années 1980.

4 Entretien de l'auteur avec un militant du Front populaire pour la libération de la Palestine (FPLP) originaire de la bande de Gaza, juin 2007.

5 Entretien de l'auteur avec Doha Shams, ancienne journaliste aux quotidiens libanais *al-Safir* et *al-Akhbār*, octobre 2017.

courants politiques. Dans la bande de Gaza des années 1980, le Jihad islamique palestinien se voyait reprocher par les Frères musulmans son admiration pour la révolution iranienne de 1979 (Alhaj, Dot-Pouillard et Rébillard, 2013).

Interroger les relations entre communisme et chiisme ne veut pas dire postuler une affinité élective entre eux, sur la seule base d’une « étymologie populaire »⁶ : il ne s’agit pas de mimer des acteurs dont l’objectif fut de disqualifier l’adversaire politique par une instrumentalisation des mots. Car les relations entre les mouvements communistes et les islamistes chiites furent aussi marquées du sceau de l’inimitié, à une échelle qui excède celle du monde arabe : l’Ayatollah Khomeyni (1902-1989) réprima féroce les militants du Parti communiste iranien (Tudeh) au début des années 1980, et il fallut voir l’Union soviétique chuter, en 1991, pour que l’Iran et la Russie s’entendent, au moins tactiquement (Therme, 2012). Le clerc chiite irakien Muhammad Baqir al-Sadr (1935-1980) ambitionna d’islamiser l’économie dans les années 1950 et 1960 : ce n’était sûrement pas par passion de la lutte des classes. Il s’agissait surtout de faire émerger un contre-modèle économique à un marxisme en pleine expansion, et à un Parti communiste irakien fortement implanté dans la communauté chiite.

Un usage politique du chiisme

En revanche, il n’est pas interdit de questionner un *usage politique du chiisme* par certains mouvements de gauche contemporains : ceux issus du communisme philosoviétique (les partis communistes) et des « nouvelles gauches » radicales post-1967, à la lisière du marxisme et du nationalisme arabe, notamment (Dot-Pouillard, 2017)⁷. De ce point de vue, la séquence ouverte par les soulèvements arabes de 2011 pose question. En Tunisie, la coalition du Front populaire⁸, qui

6 Cet article ne se base pas sur un travail de recherche spécifique, relatif au thème abordé dans ce numéro : il est plutôt le fruit global de réflexions accumulées sur une période longue (pour ainsi dire depuis notre installation au Liban, à l’été 2006). Aussi les « matériaux » très divers sur lesquels il s’appuie n’ont-ils pas été récoltés dans la démarche systématique d’un « programme » de recherche, mais recueillis au gré d’entretiens (souvent portant sur d’autres objets), d’observations (parfois participantes), de conversations relevant de « l’informel », de lectures « militantes » ou scientifiques, ou du simple vécu d’un chercheur pour qui le « terrain » se confond parfois avec la toile du quotidien.

7 La gauche dans le monde arabe ne se confond certes pas avec ses communismes. Toutefois, la tradition marxiste a fortement marqué l’histoire de ces gauches. Au Moyen-Orient (sans doute plus qu’au Maghreb), la tradition social-démocrate est faible (au contraire de l’Europe de l’ouest et de la Russie, les partis communistes de l’est de la Méditerranée ne sont pas nés d’une rupture avec la social-démocratie). Les « nouvelles gauches » post-1967 furent à la lisière du nationalisme arabe et du marxisme. En somme, si l’histoire des gauches arabes ne peut être réduite à celle de ses « mille marxismes », elle n’a parfois que peu de traits communs avec l’univers connu des gauches occidentales – social-démocratie, écologie politique, libertaires, etc. Une histoire de la gauche arabe exigerait de la penser en interaction avec des mouvements tels que les nationalismes arabes de types baathiste et nassérien, ou de saisir la forte influence du marxisme asiatique (chinois et vietnamien) sur celle-ci.

8 Fondé en octobre 2012, le Front populaire tunisien est composé d’une dizaine d’organisations marxistes et

pourfend l'islam politique et le mouvement Ennahda, condamne en mars 2016 la décision des ministres de l'Intérieur de la Ligue arabe de classer le Hezbollah sur leur liste des organisations terroristes et fait du soutien à l'organisation chiite libanaise un marqueur fort de ses orientations en matière de politique étrangère. Au Moyen-Orient, les forces marxistes ont pratiquement toutes fait le choix d'un conservatisme contre un autre depuis 2011⁹ : mieux vaut l'Iran que l'Arabie saoudite, le Hezbollah que l'opposition syrienne à Bashar al-Assad. À gauche, l'islam politique chiite est parfois érigé, voire essentialisé, en « islam de résistance » (Mervin, 2008 : 277-285). Cette option conservatrice s'entend de manière littérale. Il s'agit de conserver, au sens propre, des appareils d'États (en particulier l'Iran et la Syrie) que les épigones arabes de Marx considèrent, à défaut d'options plus enviabiles ou de modèles plus « anticapitalistes », comme opposés à trois de leurs ennemis principaux : Israël, les puissances occidentales et les monarchies du Golfe, le modèle monarchique s'opposant lui-même à un modèle républicain iranien ou syrien. Le nationalisme arabe de type baathiste n'est pas communiste, mais sa référence « socialiste », même amoindrie par une série de réformes et de privatisations libérales au cours des années 2000 (Kadri, 2016), fait écho au tiers-mondisme socialisant hérité de la seconde moitié du vingtième siècle. Quant à l'Iran, c'est la rhétorique anti-impérialiste du régime, héritée de la révolution iranienne de 1979, qui parle encore aux mouvements marxistes. De la sorte, la perspective progressiste d'une résistance tous azimuts à l'impérialisme et à Israël s'habille des oripeaux de la conservation, en une « ruse de la raison » dialectique que les disciples de Marx, en dignes héritiers de Hegel, ne renient pas.

Les rapports entre chiisme et communisme arabe ne peuvent donc être seulement fantasmés à l'aune des « deux révolutions », iranienne et bolchévique, auxquelles le poète Ahmad Fuad Najem faisait implicitement référence, même si elles répondent au même « idéal-type eschatologique » (Bozarslan et Demelemestre, 2016 : 72-80). Après tout, si l'islam politique chiite se revendique de l'anti-impérialisme, il y sacrifie bien idéologiquement la lutte des classes. Mais il faut bien retracer la généalogie des rapports entre communisme arabe et chiisme. Ces rapports peuvent être compris comme une série de « greffes » successives, au sens où l'entendait Annie Kriegel, dans une savante analyse de l'histoire du communisme français : dans une « greffe », « les éléments qui sont entrés en ligne de compte ne se sont pas exactement partagés par niveaux à tous les étages ». D'autre part, toute greffe dépend du « temps – c'est à dire de l'observation de la conjoncture » (Kriegel, 1966 : 1246). En ce qui concerne le communisme dans le monde arabe et le chiisme, il faudrait alors distinguer plusieurs greffes : elles n'ont pas automatiquement de liens de

nationalistes arabes, dont les plus connues sont le Parti des travailleurs de Hama Hammami et le Parti des patriotes démocrates unifiés (Watad).

⁹ Les courants trotskystes arabes sont la seule exception à la règle depuis 2011 : Forum socialiste libanais, Gauche révolutionnaire syrienne, Socialistes révolutionnaires égyptiens, Ligue de gauche ouvrière tunisienne ont pris parti contre le régime syrien, et sont en général opposés à la politique moyen-orientale de l'Iran, et au Hezbollah libanais. Cependant, ils sont politiquement très isolés.

cause à effet, mais construisent dans le temps un air de parenté. La première voit « l'empreinte communiste » (Martelli, 2010) se greffer sur les communautés chiites irakienne et libanaise, en amont de la révolution iranienne de 1979. Cette dynamique est encore résiliente en 2018. La seconde greffe n'est pas équivalente à la première : c'est le chiisme révolutionnaire qui vient cette fois se greffer, à partir du soulèvement iranien de 1979, sur le communisme. Pour certains militants de gauche libanais et palestiniens notamment, la greffe chiite sur le communisme se traduit par des phénomènes de conversion. La troisième greffe, néo-tiers-mondiste, intervient à partir du début des années 1990. Les mouvements communistes arabes ont depuis un usage postrévolutionnaire du chiisme : mais ils réactivent l'imaginaire conflictuel de la Guerre froide, en le projetant sur le Hezbollah et sur l'Iran. Le concept de « résistance » (*muqāwama*) se substitue alors dans l'imaginaire néo-tiers-mondiste à celui de révolution.

Chiismes irakien et libanais : l'empreinte communiste

Plus de vingt ans après la chute du mur de Berlin, la peur du rouge pourrait sembler anecdotique : elle fonctionne néanmoins, à condition d'être associée à une hérésie supposée. Dans le monde arabe, la figure du communiste fut souvent celle de l'athée (*mulhid*). Mais elle demeure parfois celle du chiite : en août 2012, un site islamique, *Al-Raṣīd*, publie un article de l'écrivain irakien Sabah al-Ajaj au titre éloquent (al-Ajaj, 2012) : « Le lien entre chiitisation et communisme » (*al-Ṣila bayna-l-Taṣhyī' wa-l-Shuyū'iyya*). Parmi les traits communs prêtés au communisme et au chiisme, l'auteur mentionne notamment « la culture du sang », attestée selon lui par l'expérience « stalinienne » d'un côté, le 'Āshūrā' chiite de l'autre¹⁰, mais également « le mariage temporaire ».

Au-delà de l'aspect caricatural de l'article, l'auteur ne manque pas de rappeler un ancrage sociologique bien réel : les partis communistes irakien et libanais s'implantèrent historiquement dans leurs communautés chiites respectives. En Irak, l'utopie communiste fonctionna d'autant mieux que « l'histoire [des chiites] a été occultée par les régimes successifs de l'ancien système fondé par les Britanniques en 1920 » (Luizard, 2007). Au Liban, la communauté chiite à la veille de l'indépendance de 1943 était « périphérique, sur le plan social, économique et culturel » (Nasr, 1985 : 89-92).

Les racines chiites du communisme irakien

Dans l'Irak de 2018, il n'est pas anodin que des communistes certes affaiblis aient conclu une alliance aux élections législatives de mai 2018 avec le puissant courant

10 La cérémonie de 'Āshūrā' commémore le meurtre de l'Imam Hussein et de membres de sa famille par les troupes omeyyades du calife Yazid, en octobre 680.

islamiste du clerc chiite Muqtada al-Sadr : il y a un effet de résonance historique avec les années 1940 et 1950. Les communistes irakiens de l'époque citent des extraits du *Nahj al-Balāgha* (la voie de l'éloquence) de l'Imam Ali – le gendre du Prophète de l'islam et figure centrale de l'histoire du chiisme – sur la première page de leur journal, *Kifāh al-Sha'b* (la lutte du peuple). Dans la ville sainte de Karbala, les activistes du Parti communiste irakien (PCI) participent annuellement à la cérémonie de 'Āshūrā' (Abisaab et Abisaab, 2014 : 83-84). Le poète en langue dialectale Muzaffar al-Nawwab inscrit la martyrologie communiste dans un héritage chiite (Yousif, 2007).

Certes, la greffe rouge du chiisme irakien provoqua un raidissement anticomuniste des clercs – l'Ayatollah Muhsin al-Hakim (1889-1970) émet une fatwa antimarxiste en février 1960. Mais communisme et chiisme irakien entretiennent des rapports marqués par des formes de « concordisme » – que Maxime Rodinson définissait comme « un ensemble systématique de réinterprétations » (Rodinson, 1972 : 169). En ce qui concerne le chiisme, la réinterprétation marxiste ne fut pas difficile : la théologie chiite est millénariste, dans l'attente promise d'un Douzième Imam et d'une nouvelle ère de justice à la fin des temps. La figure martyr d'un Imam Hussein victime des « puissants » de l'époque – les Omeyyades – n'est pas éloignée d'une narration communiste faisant la part belle à la revanche des opprimés. Le communisme ambitionnait d'être « l'autre langue des esclaves » (Bloch, 1978 : 20), après la religion : il fallait néanmoins en reprendre bien des termes.

Les résiliences communistes des chiites libanais

De même qu'en Irak, l'empreinte passée du communisme sur le chiisme libanais a ses résonances les plus contemporaines. Elles sont notamment électorales. Lors des législatives libanaises de mai 2018, le Parti communiste constitue des listes pratiquement complètes de candidats (majoritairement chiites) dans les circonscriptions de Tyr-Zahrani¹¹ et de Bint Jbeil-Nabatiyeh, au sud, alors qu'il est absent de circonscriptions comme Beyrouth, Saïda ou Tripoli. La carte électorale du communisme libanais se calque pratiquement sur celle des régions où les chiites sont majoritaires. Dans la circonscription de Byblos, sur la côte, il s'allie à des candidats indépendants, qui délèguent à Muhammad Moqdad, un proche du PCL, la candidature au seul siège chiite d'une région majoritairement chrétienne. L'empreinte chiite du communisme libanais a d'autres marqueurs significatifs : des cérémonies commémoratives de son ancienne résistance armée à Israël dans les villages du Sud-Liban lors des années 1980 (Kfar Kila, Kfar Rumman, Hula, Bint Jbeil, Srifa), des hommages annuels rendus depuis 2006 à des membres du

11 Dans la circonscription de Tyr-Zahrani, les candidats du PCL sont tous chiites. Ils contractent néanmoins une alliance pour le siège chrétien de la circonscription avec le Courant patriotique libre (CPL) du Président Michel Aoun.

Parti tués par l'armée israélienne lors d'un raid sur un village chiite de la Bekaa (Jamaliyeh), lors de la guerre de l'été 2006, ou encore des meetings populaires organisés dans des *ḥusayniyāt*, lieux de culte chiite¹².

Ces résiliences communistes du chiisme libanais ont leurs racines. À l'instar de l'islam politique chiite, et en un étrange effet de miroir, elles ont aussi leurs diagonales irakiennes : il est souvent fait référence aux liens indissolubles qui unissent la naissance d'un mouvement islamique chiite au Liban et le parti islamique irakien al-Da'wa, né dans les années 1950. Mais il est une autre histoire transnationale chiite liant l'Irak et le Liban : celle de leurs communismes respectifs. En 1979, alors que le PCI (Comité central) rompt l'alliance contractée en 1973 avec le Baath irakien d'Ahmad Hassan al-Bakr, la direction du parti s'exile en grande majorité à Beyrouth (Franzen, 2011 : 240).

La greffe communiste du chiisme libanais a aussi ses intellectuels organiques. Hussein Mroueh (1924-1986) a vécu des ruptures idéologiques et conceptuelles allant du chiisme au communisme : ses années de politisation en Irak le détournent d'un destin tout tracé – celui de clerc chiite – pour en faire ultérieurement l'un des principaux penseurs du Parti communiste libanais (PCL). Issu d'une famille pauvre du Sud-Liban, Hussein Mroueh part étudier les sciences religieuses à l'université islamique de Najaf, à l'âge de 14 ans. Au cours des années 1930 et 1940, tout en continuant son cursus d'études islamiques au sein de la *ḥawza*, il se rapproche des mouvements nationalistes irakiens qui s'opposent à la domination britannique sur l'Irak. Rentré au Liban en 1949, il n'adhère que tardivement au PCL, en 1960. Le passage de l'islam au communisme n'induit cependant pas, pour Hussein Mroueh, un rejet du fait religieux. Hussein Mroueh s'attacha à déceler les « tendances matérialistes dans la philosophie arabo-islamique », titre de la somme qu'il publia une première fois en 1978 : l'histoire et le développement du matérialisme ne se jouent pas contre la religion, mais parfois en son sein. Il en va de même des différents cycles de révoltes contre les pouvoirs en place (Mroueh, 1988).

L'ancrage chiite du Parti communiste libanais ne saurait se limiter à l'origine confessionnelle de certains de ses intellectuels – outre Hussein Mroueh, le philosophe communiste d'inspiration althussérienne Mahdi Amel (1936-1987) est né dans le village chiite de Haruf, non loin de la ville de Nabatiyeh, au Sud-Liban. Ces mêmes intellectuels ne développaient pas de narration confessionnelle : la lutte de classe demeurerait surdéterminante dans leur vision. Le PCL s'est toujours évertué à développer un discours si ce n'est laïc, au moins non confessionnel (*lā-tā'ifī*). Mais les dernières résiliences du communisme libanais ont néanmoins une empreinte confessionnelle : elle résulte d'une implantation historiquement construite au Sud-Liban et dans la Bekaa libanaise, dès sa fondation dans les années 1920, mais aussi de l'histoire spécifique du Sud-Liban – le PCL y lance un mouvement de partisans (*Anṣār*) armés, connecté aux Palestiniens de l'Organisation de libération

12 Entretien de l'auteur avec Jana Nakhal, membre du Comité central du Parti communiste libanais, septembre 2017.

de la Palestine (OLP), à la suite de son second congrès de 1968, puis développe une résistance militaire clandestine opposée à Israël, structurée dans un Front de résistance national libanais (FRNL, *Jamūl*), à partir de septembre 1982.

L’empreinte chiite des communismes irakien et libanais ne saurait bien entendu les réduire à cette seule affinité confessionnelle. Ils s’implantèrent dans d’autres communautés souvent minoritaires, ou se percevant comme discriminées ou en manque de représentation : juifs, arméniens, grecs-orthodoxes et grecs-catholiques (plus particulièrement pour le PCL), kurdes (dans le cas du PCI). Mais ils purent jouer, de manière instrumentale, sur le statut d’une « communauté-classe » (Picard, 1985) imaginée, avec facilité : c’est-à-dire sur le mode d’une rencontre entre deux messianismes, l’un religieux, l’autre laïcisé.

La subversion chiite du communisme

En Irak et au Liban, le communisme s’est un temps greffé au chiisme. Les effets de la révolution iranienne de 1979 sur le Moyen-Orient inversent cette dynamique : désormais, c’est le chiisme – révolutionnaire – qui vient se greffer au communisme, au point de le subvertir. Les communistes avaient posé leurs empreintes sur les chiismes irakien et libanais. La révolution iranienne convertit.

Une adhésion politique

Si le soulèvement iranien fascine à gauche, c’est qu’il s’inscrit dans une fin de partie : les utopies de gauche entament leur longue crise. L’Union soviétique envahit l’Afghanistan en décembre 1979 : elle n’est plus un modèle « anti-impérialiste ». Le maoïsme fascinait les gauches arabes (Dot-Pouillard, 2008), mais la révolution culturelle chinoise a définitivement pris fin avec la mort du président Mao en septembre 1976, et le modèle d’un marxisme asiatique vit sa crise avec le conflit sino-vietnamien de février 1979. 1979 est également l’année du Traité de paix israélo-égyptien, signé à Washington, qui enterre l’épopée nassérienne ; elle est encore celle de la rupture consommée entre le Parti Baath et les communistes irakiens. Dans un contexte de crise généralisée des socialismes – soviétique, chinois ou arabes – la révolution iranienne vient prendre le relais.

Ce sont surtout les mouvements marxistes libanais et palestiniens qui s’identifient aux révolutionnaires iraniens. Le 17 février 1979, Yasser Arafat (1929-2004), président de l’OLP, se rend à Téhéran accompagné de 59 délégués palestiniens. Les Fronts populaire et démocratique (FPLP et FDLP) sont représentés. Ils applaudissent moins la prédication religieuse d’un Ayatollah Khomeyni que la fermeture de l’ambassade d’Israël en Iran. Le 24 février, *al-Waḥda* (*L’unité*), une publication proche des maoïstes de la Brigade étudiante du mouvement Fatah, affiche en première page la photo d’un Yasser Arafat embrassant l’Ayatollah

Khomeyni et titre : « la rencontre des deux révolutions » (*liqā' al-thawratayn*)¹³. Certains intellectuels libanais membres de l'Organisation d'action communiste au Liban (OACL), comme Joseph Samaha (1949-2007) ou le rédacteur en chef du quotidien libanais *al-Safīr*, Talal Salman, ne se disent pas non plus insensibles à l'appel révolutionnaire venu de Téhéran. Cette adhésion, néanmoins, demeure politique, et ne franchit pas le pas de l'idéologisation.

Les nouveaux convertis

À un usage exclusivement politique et stratégique – s'appuyer sur la dynamique iranienne pour contester la politique américaine et israélienne au Moyen-Orient – vient se greffer un second usage du chiisme révolutionnaire : certains militants marxistes se convertissent. Cette conversion n'implique pas automatiquement une adhésion au dogme théologique chiite. Ce peut être simplement une conversion à l'islam politique : d'anciens activistes se revendiquant de gauche peuvent encore se dire sunnites. Mais ils deviennent pratiquants, et se réclament bien de l'utopie d'une cité islamique qui vient remplacer celle de la cité socialiste. D'autres se convertissent explicitement au chiisme : c'est le cas du Libanais Anis Naccache¹⁴, un sunnite originaire de Beyrouth, ancien membre d'une tendance maoïste du Fatah palestinien. Enfin, certains, comme le penseur chrétien palestinien Mounir Chafiq, se convertissent à l'islam sunnite, mais suivent les grandes orientations de la politique iranienne dans la région. La conversion n'est donc pas à entendre au sens strictement confessionnel : ce n'est pas tant au chiisme que ces activistes adhèrent, qu'à la dynamique du chiisme révolutionnaire.

S'il est un emblème de ce basculement idéologique pro-iranien de militants et d'intellectuels de gauche, c'est bien la Brigade étudiante du Fatah (*al-katība al-tullābiyya*). Elle a été fondée en mai 1973, au Liban. En sont membres des Palestiniens, des Libanais, mais aussi des Iraniens (Al-Taher, 2013). Elle est d'inspiration maoïste. Son théoricien principal est Mounir Chafiq, un ancien membre du Parti communiste jordanien. Chrétien palestinien, né en 1936 à Jérusalem, il se convertit à l'islam après la révolution iranienne. Lors de la guerre civile libanaise, la Brigade étudiante fait siens les principes maoïstes de la « ligne de masse » (*khaṭ al-jamāhīr*)¹⁵ et de l'implantation populaire. Mais en 1979, ses membres voient dans le soulèvement iranien une porte de sortie aux crises des

13 *Al-Wahda. Sawt al-Mudāfi'in 'an al-Watan wa-l-Muqāwama* (L'Unité. La voix des défenseurs de la patrie et de la résistance), numéro daté du 24 février 1979, archives personnelles de l'auteur.

14 Membre du Fatah dans les années 1970, Anis Naccache planifie la prise d'otages des ministres membres de l'OPEP, en décembre 1975, aux côtés du Vénézuélien Carlos. En 1982, Anis Naccache est arrêté à Paris pour la tentative d'assassinat de Shapour Bakhtiar, ancien Premier ministre du Shah d'Iran. Les autorités françaises le libèrent en juillet 1990.

15 La « ligne de masse » consiste, dans la théorie maoïste et pour ses partisans, à mener des « enquêtes » au sein des classes populaires, lors d'une longue période d'immersion en leur sein – « comme des poissons dans l'eau ». De la sorte, le parti, plus qu'un traditionnel parti « d'avant-garde » léniniste, se veut à l'écoute « des masses ».

utopies de gauche. C'est après le retrait palestinien de Beyrouth, à l'été 1982, que la Brigade étudiante – entre-temps devenue Brigade al-Jarmaq – adopte le nom de Brigade du Jihad islamique (*Sarāyā-l-Jihād al-islāmī*- Saja). Elle reste néanmoins membre du Fatah. En 1983, trois officiers de la Brigade, Bassam Sultan Tamimi, Abu Hassan et Marwan al-Kayali, rédigent un court opuscule, qu'ils adressent aux prisonniers palestiniens des Territoires occupés : *Questions sur le marxisme et l'islam de derrière les barreaux* (Chafiq, 1994 : 143-175). Selon eux, l'islam est un anti-impérialisme des temps modernes qui passe par Téhéran, alors que le projet d'une révolution socialiste arabe est définitivement enterré. Les concepts maoïstes demeurent cependant : dans le jeu des « contradictions principales » et des « contradictions secondaires », la lutte contre Israël prime sur la lutte des classes, et ne peut que s'appuyer sur la dynamique iranienne.

À Tripoli, un autre groupe suit la même trajectoire que la Brigade étudiante du Fatah. Il est composé de jeunes Libanais, sunnites, paupérisés, originaires du quartier de Bab al-Tebbaneh. En France, ils deviendront les acteurs principaux d'un texte rédigé par Michel Seurat, publié en 1985 (Seurat, 1985 : 45-86). Le jeune chercheur français s'est pris d'amitié pour Khalil Akkawi (1955-1986), le leader du quartier de Bab al-Tabbaneh. Ce dernier dirige la Résistance populaire (*al-muqāwama al-sha'biyya*) : elle est proche de l'extrême-gauche libanaise et des Palestiniens (Chahal, 1996). De 1979 à 1982, la Résistance populaire s'islamise sous l'influence de la révolution iranienne. Le Mouvement de l'unicité islamique (*Tawhīd*) est fondé en 1982 : il regroupe la Résistance populaire de Khalil Akkawi, le Mouvement du Liban arabe d'Ismat Mrad, ainsi que les partisans d'un ancien Frère musulman, le Cheikh Said Shaaban (1930-1998).

Ce second moment des rapports entre communisme et chiisme n'est certes pas généralisable. Il s'inscrit dans une conjoncture spécifique, celle de la révolution iranienne, et dans des espaces précis : il touche surtout des mouvements libanais et palestiniens. Mais cette greffe chiite sur le communisme arabe, limitée, combinée à la greffe qui l'avait précédée – celle du communisme sur le chiisme – a ses vies ultérieures.

Communisme et chiisme : l'hypothèse néo-tiers-mondiste

Depuis le début des années 1990, les mouvements communistes arabes, à de rares exceptions¹⁶, ont une sympathie marquée pour l'Iran et le Hezbollah libanais. C'est un paradoxe : ces gauches, souvent opposées à l'islam politique, se revendiquant d'une certaine forme de laïcisme, ont fait le choix d'un conservatisme contre un autre. Les discours du secrétaire général du Hezbollah, Hassan Nasrallah, ont plus de valeur à

16 Parmi les formations de gauche opposées à l'Iran, il serait possible de mentionner l'existence du Mouvement de la gauche démocratique au Liban : en 2005, opposé au régime syrien, il intègre la coalition du 14 mars, hostile au Hezbollah, et emmenée par le Courant du futur de Saad Hariri.

leurs yeux que les revendications des Frères musulmans¹⁷. Les partis communistes, ou ce qu'il en reste, tout comme les organisations héritières des « nouvelles gauches » marxistes post-1967, ne seraient ainsi pas anti-islamistes : elles ont opéré un choix au sein de l'islam politique. Les greffes communistes sur le chiisme, tout comme les greffes chiites sur le communisme, ont sans doute favorisé cet élan. Mais un autre élément est entré en ligne de compte : avec la fin de la Guerre froide et des modèles de socialisme « réel », une partie des marxistes arabes transfèrent sur l'Iran et le Hezbollah libanais un imaginaire conflictuel néo-tiers-mondiste. L'usage politique le plus contemporain du chiisme par ces gauches sert à définir un « nous » opposé à un « eux », selon une perspective schmittienne et antagoniste du politique.

De Nasser à Nasrallah

À partir du début des années 1990, les communistes arabes sont orphelins de modèles : l'Union soviétique est tombée, et la seule République arabe se revendiquant du marxisme, le Yémen du Sud, disparaît. Ce sont aussi des ressources financières et matérielles qui s'épuisent. La guerre américaine contre l'Irak, débutée en août 1990, le processus de négociation israélo-palestinien entamé à Madrid en octobre 1991, les accords d'Oslo de septembre 1993, n'ont rien d'un paysage familier pour des communistes attachés à une vision bipolaire des rapports de force politique. Une réorientation stratégique s'impose, et des modèles alternatifs émergent : un processus de reconnaissance mutuelle s'établit entre des partis marxistes, des mouvements islamistes et l'Iran.

Les Conférences nationalistes arabes et islamiques, lancées à Beyrouth en 1994 à l'initiative du Centre d'études pour l'unité arabe (CEUA), voient dialoguer les vieilles gauches philosoviétiques avec le Hezbollah libanais (Hafez, 2004). Ce dernier est érigé par les gauches marxistes, tout au long des années 1990 et 2000, en nouvel idéal-type d'un nationalisme de libération : le Hezbollah n'est plus décrit comme un mouvement islamiste, mais comme le nouvel archétype d'une résistance tous azimuts à Israël. La libération du Sud-Liban de mai 2000 et la guerre de juillet et août 2006 entre le Hezbollah et les troupes israéliennes sécularisent le Hezbollah aux yeux des communistes : Hassan Nasrallah est moins vu comme l'héritier de l'Ayatollah Khomeyni que comme le fils spirituel des défunts présidents Gamal Abdel Nasser (1918-1970) et Yasser Arafat, comme l'écrit, peu après la guerre de l'été 2006, un ancien intellectuel maoïisant, Roger Nabaa¹⁸ (Nabaa, 2006) : « la

17 Au milieu des années 2000, certains mouvements de gauche dans le monde arabe ont contracté des alliances tactiques avec les Frères musulmans : ainsi de l'extrême-gauche tunisienne avec le mouvement Ennahda, en octobre 2005. Cependant, ces alliances se sont évanouies avec les soulèvements arabes de 2011.

18 Membre d'une petite formation maoïste libanaise, le Noyau du peuple révolutionnaire, Roger Nabaa a également été proche de Khalil Akkawi et de la Résistance populaire à Tripoli, croisant ainsi les pas du chercheur français Michel Seurat. Au début des années 1980, Roger Nabaa fait partie des fondateurs de la *Revue d'études palestiniennes*, publiée par les Éditions de Minuit.

montée de Nasrallah s'est faite sous le signe du politique, et non du religieux comme dans le cas de Khomeyni, et dans un sens du politique auquel souscrivent les sunnites, puisque le terrain de son élection, c'est précisément, comme Nasser ou Arafat, la lutte contre Israël ». En Tunisie, le Parti démocratique progressiste (PDP)¹⁹ d'Ahmad Najib Chebbi accroche un drapeau du Parti de Dieu dans ses locaux à la suite d'une délégation au Liban au début des années 2000 – il est encore visible en janvier 2011, après la chute du président Ben Ali²⁰. Le PCL a depuis longtemps entamé sa mue favorable au Hezbollah. Alors qu'il lui était opposé dans les années 1980, la réconciliation est désormais actée : en novembre 2006, une Conférence de soutien à la résistance est coorganisée par la formation chiite et les communistes libanais, à Beyrouth. Le secrétaire général adjoint du Hezbollah, Naïm Qassem, et le secrétaire général du PCL, Khaled Hadadeh, reconnaissent leurs différends passés devant plusieurs centaines de congressistes, mais soulignent tous deux « l'unité de la résistance »²¹. Symbole de ces convergences entre le Hezbollah et la gauche, le journal *al-Akhabār* est fondé peu avant la guerre de juillet et août 2006 au Liban : ancien titre du PCL depuis longtemps disparu, la nouvelle version d'*al-Akhabār* réunit dans sa rédaction des éditorialistes proches du Hezbollah et d'anciens membres du PCL et de l'OACL – tels Joseph Samaha et Ibrahim al-Amin.

Révolution ou résistance

Ce soutien des communistes arabes au Hezbollah libanais – et, par ricochet, à l'Iran – s'accompagne également d'un basculement sémantique : de révolution (*thawra*), il est de moins en moins question. Le concept de résistance (*muqāwama*) vient remplacer l'idéal révolutionnaire. Il ne s'agit plus de transformer la société ou de s'inscrire dans un horizon utopique (la cité socialiste), mais simplement de construire un axe : dans un monde qui n'est plus bipolaire, « l'axe de la résistance » (*miḥwar al- muqāwama*) promu par le régime syrien, le Hezbollah libanais et l'Iran fait sens, car il réactive un imaginaire conflictuel néo-tiers-mondiste.

Cet imaginaire conflictuel néo-tiers-mondiste se distingue de l'ancien tiers-mondisme de gauche en ce qu'il ne s'agit plus d'associer une politique développementaliste et étatique à un projet « anti-impérialiste ». Si l'appel à plus de justice sociale et à des politiques de redistribution reste bien au cœur du logiciel marxiste, comme l'attestent les discours des partis communistes irakien et libanais lors des élections législatives de mai 2018, la priorité n'en est pas moins donnée à la défense inconditionnelle d'un « axe de la résistance » dont le Hezbollah et l'Iran

19 Le PDP – renommé Parti républicain en avril 2012 – ne se revendique plus du marxisme. Typiquement, il est social-démocrate. Néanmoins, il tire ses origines du Travailleur tunisien, organisation marxiste tunisienne des années 1970. De leur marxisme originel, le PDP et le Parti républicain ont conservé une forte tonalité anti-impérialiste et pro-palestinienne.

20 Observations de l'auteur, Tunis, locaux du Parti démocratique progressiste, janvier 2011.

21 Observations de l'auteur, Conférence internationale de soutien à la résistance, novembre 2006.

constitueraient les principaux pivots – quand bien même ils seraient éloignés de toute dimension « socialiste ». Le néo-tiers-mondisme des gauches n’est pas non plus révolutionnaire, au contraire des années 1960 et 1970 : à l’époque, la révolution et la résistance allaient de pair – beaucoup percevaient l’OLP comme l’avant-garde d’une révolution arabe passant par la Jordanie ou par le Liban. Désormais, les mouvements communistes arabes peuvent bien défendre des régimes (syrien ou iranien) ou une formation politico-confessionnelle (le Hezbollah) s’ils les croient en proie à des agressions extérieures : l’univers de la révolution et celui de la résistance sont déconnectés.

L’usage politique du chiisme par ces gauches marxisantes n’est pas non plus un usage confessionnel, ou inspiré par les dogmes théologico-politiques du Hezbollah ou de l’Iran : l’islam politique chiite est plutôt utilisé et instrumentalisé pour construire un « nous » opposé à un « eux », selon « une discrimination entre ami et ennemi » (Errejon et Mouffe, 2017 : 87). D’un côté, les ennemis irréductibles, composés tout à la fois d’Israël, des États-Unis ou des puissances occidentales en général, ainsi que des pays du Golfe et des « islamistes » – sunnites : ils formeraient un « dehors constitutif » (*ibid.* : 93) permettant de mieux définir un « nous », quand bien même il serait hétérogène. Ce « nous » serait composé des mouvements de gauche, des forces « laïques », et des minorités confessionnelles. Le Hezbollah, l’Iran et le régime syrien en seraient les premiers défenseurs. Pour les gauches marxisantes, ce « nous » a un autre « dehors constitutif » : le « terrorisme », en l’occurrence « salafiste » ou « jihadiste ». Si le Hezbollah a bien intégré le vocabulaire de « l’anti-terrorisme » à son arsenal conceptuel depuis 2011 (Dot-Pouillard, 2017), c’est aussi, en un mimétisme frappant, le cas de nombre de formations marxistes arabes.

Depuis 2011, avec les effets de la crise syrienne sur le monde arabe, mais aussi avec l’expérience gouvernementale des Frères musulmans au pouvoir – courte en Égypte, installée dans le temps en Tunisie –, cet usage politique de l’Iran et du Hezbollah n’a fait que s’amplifier. En Tunisie, ce n’est pas seulement la coalition de gauche radicale du Front populaire qui soutient la formation chiite libanaise depuis que celle-ci a été classée dans la liste des organisations terroristes de la Ligue arabe, en mars 2016. C’est également la puissante centrale syndicale de l’Union générale tunisienne du travail (UGTT) qui cultive ses liens avec le Hezbollah : en avril 2012, le rapatriement à Tunis de la dépouille d’un ancien combattant tunisien du Front démocratique pour la libération de la Palestine (FDLP) décédé au Sud-Liban et enterré au cimetière de Chatila, à Beyrouth, Umran Kilani Muqqadami (1962-1988), permet au Hezbollah d’accueillir une délégation de l’UGTT pour la levée du corps²². En Jordanie, une Coalition des partis de gauche et nationalistes jordaniens (*al-Ittilāf*) dénonce depuis 2011 les Frères musulmans supposément

22 Observation de l’auteur, cimetière de Chatila, 6 avril 2012. Le corps de Umran Kilani Muqqadami, aux mains des Israéliens depuis 1988, avait été récupéré par le Hezbollah lors d’un échange de prisonniers et de dépouilles mortelles en janvier 2004.

alliés aux États-Unis, tout en rendant régulièrement hommage à la politique régionale de l'Iran et du Hezbollah – l'intellectuel communiste jordanien Nahed Hattar²³ signe en juin 2015 un article dans le quotidien libanais *al-Akhbār* au titre évocateur : « la renaissance arabe : l'étape chiïte » (Hattar, 2015). Le Parti communiste libanais, certes critique de la politique économique du Hezbollah qu'il considère comme intrinsèquement néo-libérale, réitère lors de son onzième congrès d'octobre 2016 son soutien à l'organisation chiïte en matière de politique étrangère (LCP, 2016). Pour les militants communistes libanais, « l'anti-terrorisme » n'est pas qu'une posture conceptuelle : dans la région libanaise de Berja, les membres du PCL (majoritairement sunnites) s'alimentent en armes auprès du Hezbollah lorsqu'éclatent des affrontements entre l'armée libanaise et les partisans d'un cheikh salafiste, Ahmad al-Assir, dans la région de Saïda, en juin 2013²⁴.

Le soutien d'une large partie des marxistes arabes au Hezbollah libanais et à l'Iran depuis le début des années 1990 ne relève en aucun cas d'une « grammaire » idéologique commune : plutôt d'un commun « lexique » (Burgat, 2016 : 11), articulé autour d'un même concept. La « résistance » gagne sur la « révolution ». Il ne s'agit plus de convertir des chiïtes au communisme, comme dans les années 1950 et 1960 : ses partisans sont bien trop faibles. Il n'est pas question non plus de convertir au chiïsme révolutionnaire des acteurs de gauche : l'Iran et le Hezbollah ne se réclament plus d'une révolution chiïte transnationale. Plus prosaïquement, les communistes arabes, le Hezbollah et l'Iran se rencontrent dans une même lecture de la conjoncture : ils pensent surtout avoir les mêmes ennemis, qu'ils soient salafistes, israéliens, saoudiens ou occidentaux.

Thermidor et régénération tiers-mondiste

Trois étapes ont marqué les rapports entre communisme et chiïsme dans le monde arabe. Elles sont certes successives : mais elles n'ont pas forcément de liens de cause à effet. La première étape voit le communisme se greffer sur des communautés chiïtes marginalisées, en Irak et au Liban. Lors de la seconde, c'est le chiïsme révolutionnaire qui se greffe sur le communisme : une dynamique de conversion s'ensuit. Elle est moins confessionnelle que politique. La troisième étape, celle de la greffe néo-tiers-mondiste, est une projection. Des marxistes arabes projettent dans l'Iran et dans le Hezbollah libanais leur imaginaire d'autrefois. Un lexique idéologique commun fait de Téhéran et de la banlieue sud de Beyrouth des derniers remparts : les ennemis communs ne pourront les faire s'écrouler. L'imaginaire politique hérité de la Guerre froide, opposant un Sud au Nord, ou la

23 Intellectuel de gauche, ancien membre du Parti communiste jordanien et activiste opposé à la monarchie jordanienne, Nahed Hattar est assassiné en septembre 2016 devant le tribunal d'Amman.

24 Au cours de l'été 2018, des militants communistes de la région de Saïda et de Berja nous ont ainsi montré leur « arsenal », composé d'armes légères, récupérées – ou plutôt « prêtées », selon leurs propres mots – par le Hezbollah lors des journées de l'été 2013.

Russie aux États-Unis, est réactivé par une guerre syrienne tout à la fois civile et internationalisée : sur la tranchée opposant notamment l'Iran à l'Arabie saoudite, les gauches marxisantes ont fait leurs choix, celui d'un conservatisme contre un autre. Ils ne sont pas équivalents : si l'Iran et le Hezbollah parlent aux communistes, c'est qu'ils ont le même lexique. Ils parlent encore Sud contre Nord, et lisent le monde en terme « d'impérialisme » et « d'anti-impérialisme ».

Les deux premières greffes étaient offensives. Il fallait conquérir les âmes au nom d'une cité nouvelle. Que les communistes irakiens et libanais s'implantent dans leurs communautés chiites respectives, ou que la dynamique de la révolution iranienne séduise la gauche après 1979, il s'agissait bien de « mythes » – sans que ce terme n'ait nécessairement une connotation péjorative – portés par des « professionnels du salut organisé » (Slezkine, 2017 : 243). Il y avait un même appel utopique. Le communisme entrait en résonance, même de manière instrumentale, avec un chiisme fortement marqué par une tonalité messianique. La révolution iranienne, quant à elle, recyclait aisément les thèmes de la gauche ou du marxisme : mobilisation populaire, eschatologie révolutionnaire. La troisième étape est bien plus pragmatique. Elle n'est plus offensive, mais défensive. Les gauches marxisantes greffent sur l'Iran et sur le Hezbollah un imaginaire néo-tiers-mondiste : il ne s'agit plus de construire une cité nouvelle, ni même d'appeler à une quelconque révolution. L'inflation du concept de « résistance » au détriment de celui de « révolution », à gauche comme pour le Hezbollah et l'Iran, est symptomatique : la révolution, socialiste ou islamique, est maintenant mise de côté. Ce que les héritiers de Karl Marx et le chiisme politique ont peut-être maintenant en partage : un Thermidor révolutionnaire (Adelkhah, Bayart et Roy, 1994), mais aussi une même réactualisation de l'imaginaire « anti-impérialiste ». D'un côté, la « révolution glacée » (Saint-Just, 2004). De l'autre, la régénération tiers-mondiste.

Références bibliographiques

- ABISAAB Rula Jordi et ABISAAB Malek, 2014, *The Shi'ites of Lebanon. Modernism, Communism and Hizbullah's Islamists*, New York, Syracuse University Press.
- ADELKHAH Fariba, BAYART Jean-François et ROY Olivier, 1994, *Thermidor en Iran*, Paris, Éditions Complexe.
- AL-AJAJ Sabah, 2012, « al-Şila bayna-l-Tashyī' wa-l-Shuyū'īya » (Le lien entre chiitisation et communisme), *Al-Raṣīd*, consulté le 15 février 2018, [http://www.alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=5802].
- ALHAJ Wissam, DOT-POUILLARD Nicolas et REBILLARD Eugénie, 2013, *De la théologie à la libération. Histoire du Jihad islamique palestinien*, Paris, La Découverte.
- AL-TAHER Muin, 2013, « Min Malāmih al-Şumūd fi-Lubnān ilā l'āda al-Ta'asīs fi-Filaṣṭīn » (Des caractéristiques de la résistance au Liban à la refondation en Palestine), entretien avec Elias Khoury et Michel Nawfel, *Majalla al-Dirasāt*



- al-filīṣṭīniya* (Revue d'études palestiniennes) 94, Beyrouth, Institut des études palestiniennes.
- BEGUELIN Marie-José, 2002, « Etymologie populaire, jeux de langage et construction du savoir lexical », *Revue de sémio-linguistique des textes et discours* 15, mis en ligne le 29 avril 2007, consulté le 15 janvier 2018, [<http://journals.openedition.org/semen/2414>].
- BLOCH Ernst, 1978, *L'athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du Royaume*, Paris, Gallimard.
- BOZARSLAN Hamit et DEMELEMESTRE Gaëlle, 2016, *Qu'est qu'une révolution ? Amérique, France, Monde arabe. 1763-2015*, Paris, Éditions du Cerf.
- BURGAT François, 2016, *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste*, Paris, La Découverte.
- CHAFIQ Mounir, 1994, *Shuhadā wa Masīra. Abu Hassan wa Hamdī wa Ihwānhumā* (Martyrs et chemin. Abu Hassan, Hamdi et leurs frères), Beyrouth, Mu'assasat al-Wafā'.
- CHAHAL Nahla, 1996, « La tourmente et l'oubli », *Confluences Méditerranée* 17, Paris, L'Harmattan, p. 149-158.
- DOT-POUILLARD Nicoals, 2008, « De Pékin à Téhéran. La singulière conversion à l'islamisme des Maos du Fatah », *Cahiers de l'Institut Religioscope* 2, Fribourg, Institut Religioscope.
- , 2017, « Après la défaite, la gauche arabe à l'offensive. Juin 1967, une guerre qui n'en finit pas », *Orient XXI*, consulté le 15 janvier 2018, [<https://orientxxi.info/magazine/apres-la-defaite-la-gauche-arabe-a-l-offensive,1963>].
- , 2017, « Les armes du Hezbollah : terrorisme, résistance et principe de légalité », *Confluences Méditerranée* 2-102, Paris, Iremmo/ L'Harmattan, p. 89-102.
- ERREJON Inigo et MOUFFE Chantal, 2017, *Construire un peuple. Pour une radicalisation de la démocratie*, Paris, Editions du Cerf.
- FRANZEN Johan, 2011, *Red Star over Iraq. Iraqi Communism before Saddam*, London, Hurst.
- HATTAR Nahed, 2015, « Al-Nahda al-'arabīya : al-Marhala al-shī'īya » (La renaissance arabe : l'étape chiite), *al-Akhbār*, 23 juin 2015, Beyrouth.
- HAFEZ Ziad, 2004, « La résurgence du nationalisme arabe », *Confluences Méditerranée* 49, Paris, L'Harmattan, p. 59-72.
- KADRI Ali, 2016, *The Unmaking of Arab Socialism*, London, Anthem Press.
- KHOURI Nicole, 1996, « Trois lectures islamiques de la révolution iranienne », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 22, mis en ligne le 04 mars 2005, consulté le 26 août 2018, [<http://journals.openedition.org/cemoti/141>].
- KRIEGEL Annie, 1966, « Le Parti communiste français et la question du pouvoir (1920-1939) », *Annales* 21-6, Paris, Armand Colin, p. 1245-1258.
- LEBANESE COMMUNIST PARTY, 2016, *Political Document. The 11th National Conference*, octobre 2016, Beyrouth, LCP Publications.

- LUIZARD Pierre-Jean, 2007, « La communauté chiite, première victime de l'implosion de la société irakienne », *Hérodote* 124, Paris, La Découverte, consulté le 11 octobre 2018, [<https://www.cairn.info/revue-herodote-2007-1-page-118.htm>].
- MACHOUR Moha et ROUSSILLON Alain (dir.), 1982, *La révolution iranienne dans la presse égyptienne*, Dossier du CEDEJ 1, Le Caire, CEDEJ.
- MARTELLI Roger, 2010, *L'empreinte communiste. PCF et société française (1920-2010)*, Paris, Les Éditions sociales.
- MERVIN Sabrina, 2008, « Muhammad Hussein Fadlallah, du guide spirituel au marja' moderniste », Mervin Sabrina (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, Arles, Actes sud, p. 277-285.
- MROUEH Hussein, 1988, *Al-Naza'āt al-māddiyya fī-l-Falsafa al-'arabīya al-islāmīya* (Les tendances matérialistes dans la philosophie arabo-islamique), Beyrouth, Dār al-Fārābī.
- NABAA Roger, 2006, « Liban : des symboles en temps de détresse », *Madaniya*, version française de l'article paru en arabe dans le quotidien *al-Akhbār* le 6 septembre 2006, consulté le 29 mars 2018, [<http://www.madaniya.info/2016/07/18/liban-symboles-temps-de-detresse/>].
- NASR Salim, 1985, « La transition des chiites vers Beyrouth : mutations sociales et mobilisations communautaires à la veille de 1975 », Zakaria Mona et Chbarou Bachchâr (dir.), *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machrek*, Beyrouth, Centre d'études et de recherche sur le Moyen-Orient contemporain (CERMOC), p. 87-116.
- PICARD Élisabeth, 1985, « De la communauté-classe à la résistance nationale. Pour une analyse du rôle des chi'ites dans le système politique libanais (1970-1985) », *Revue française de sciences politiques* 35-6, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, p. 999-1028.
- RODINSON Maxime, 1972, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Éditions du Seuil.
- SAINT-JUST, 2004, *Fragments d'institutions républicaines, Troisième fragment*, Paris, Gallimard.
- SEURAT Michel, 1985, « Le quartier de Bâb Tabbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une 'assabiya urbaine », Zakaria Mona et Chbarou Bachchâr (dir.), *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machrek*, Beyrouth, Centre d'études et de recherche sur le Moyen-Orient contemporain (CERMOC), p. 45-86.
- SLEZKINE Youri, 2017, *La Maison éternelle. Une saga de la révolution russe*, Paris, La Découverte.
- THERME Clément, 2012, *Les relations entre Moscou et Téhéran depuis 1979*, Paris, Presses universitaires de France.
- YOUSIF Salam, 2007, « Le déclin de l'intelligentsia de gauche en Irak », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 117-118, mis en ligne le 27 juin 2007, consulté le 27 mars 2018, [<http://journals.openedition.org/remmm/3281?lang=en>].

