
Maïssa Jalloul

Sabrina Mervin, (dir.), *Les mondes chiïtes et l'Iran*

Paris, Khartala – Ifpo, 2007, 484 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Maïssa Jalloul, « Sabrina Mervin, (dir.), *Les mondes chiïtes et l'Iran* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, document 144-47, mis en ligne le 04 février 2009, consulté le 11 février 2012.
URL : <http://assr.revues.org/19693>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/19693>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Maïssa Jalloul

Sabrina Mervin, (dir.), *Les mondes chiïtes et l'Iran*

Paris, Khartala – Ifpo, 2007, 484 p.

Pagination de l'édition papier : p. 163-274

- 1 Sabrina Mervin, historienne de l'islam contemporain, conduit depuis une dizaine d'années une recherche sur le chiïsme initiée par une histoire des chiïtes dans le sud-Liban (*Un réformisme chiïte. Ulémas et lettrés du Jabal 'Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Khartala-Cermoc-Ifead, 2000) et complétée, plus récemment, par un ouvrage dressant un « état des lieux » sur le Hezbollah (*Le Hezbollah : état des lieux*, Paris, Actes Sud-Ifpo, 2008). Chargée de recherche au CNRS, elle fait partie des quelques chercheurs français travaillant sur ce domaine. *Les mondes chiïtes et l'Iran* – élaboré dans le cadre de l'Institut français du Proche-Orient – élargit la focale à l'ensemble des chiïtes dans le monde. Dans cet ouvrage collectif, une quinzaine de chercheurs proposent, sous sa direction, des études de cas précis, fruits de travaux de terrains. De l'Afghanistan au Sénégal, en passant par l'Ouzbékistan, l'Irak, la Turquie, le Liban et les pays du Golfe, ces chiïsmes – dont certains sont peu connus – sont étudiés selon un même fil directeur : leur rapport à l'Iran.
- 2 L'actualité du chiïsme éveille toutes sortes de craintes chez de nombreux observateurs. La montée au pouvoir des chiïtes depuis la seconde guerre d'Irak, le renforcement du Hezbollah depuis son affrontement avec Israël, le contentieux entre l'Europe, les États-Unis et l'Iran autour du nucléaire, ont été lus selon une même grille interprétative : celle du « *croissant chiïte* ». Cette expression, initialement lancée par le roi Abdallah II de Jordanie dans une interview au *Washington Post* le 8 décembre 2004, résume en une image, une certaine vision de la géopolitique moyenne-orientale. De Beyrouth à Téhéran, les chiïtes constitueraient un bloc homogène et solidaire qui échapperait au contrôle de leurs États respectifs et serait téléguidé par l'Iran selon un double objectif : concurrencer les régimes sunnites du monde arabe et former une force d'opposition belligène à l'Occident, en particulier à un État considéré comme son principal allié dans la région, Israël.
- 3 L'ouvrage questionne cette théorie : si l'Iran occupe une position centrale au sein des mondes chiïtes, cette centralité est-elle pour autant hégémonique ? Si désir d'hégémonie il y a, en particulier depuis la révolution islamique de 1979, la ligne de conduite des chiïtes envers l'Iran se résume-t-elle à un suivisme unanime ? Les « *mondes chiïtes* » qualifient en une expression le point de vue alternatif que le recueil se propose d'initier. Cette élaboration conceptuelle est l'un des apports de l'ouvrage : en suggérant l'image d'un univers chiïte pluriel, en refusant de le regarder sous le prisme de l'islam, *Les mondes chiïtes et l'Iran* invite à avoir un regard moins essentialisant donc, en principe, moins stigmatisant.
- 4 La théorie du croissant diabolise le facteur transnational chez les chiïtes, en en faisant un ensemble uniforme et sans attaches, sur lequel personne n'aurait prise. Une introduction de Sabrina Mervin faisant le point sur l'histoire, la géographie et les rites chiïtes permet de clarifier ce débat. Elle suggère que la transnationalité chiïte existe et qu'elle n'est pas des moindres – il y aurait des chiïtes « *de l'Afrique à la Chine* » (Introduction, p. 9) –, mais historiquement, elle a plus été un facteur de diversité que d'uniformité. Diversité des contacts d'abord, puisque ces chiïtes de toutes origines se rencontrent régulièrement lors des visites pieuses qu'ils effectuent aux mausolées des *ahl al-bayt* – les proches du Prophète – dispersés entre plusieurs villes du Moyen-Orient (Najaf, Damas, Mashhad, etc.). Diversité des sources de l'autorité religieuse ensuite, puisque la *marja'yyia* est éclatée entre différents pôles qu'aucune inscription nationale ne limite. Il existe une pluralité de *marja'* – un clerc considéré comme une référence à suivre par les fidèles dans les domaines spirituels et temporels – les plus suivis étant Khamenei en Iran ou Sistâni en Irak. Chaque chiïte étant libre de choisir le *marja'* qu'il juge le meilleur, aucune règle ne vient prescrire une quelconque préférence nationale. L'identité des

figures tutélaires du chiïsme illustre la vitalité du facteur transnational, tel un Moussa Sadr, issu d'une lignée du Jabal 'Âmil (sud-Liban), né en Iran et de culture persane, mais leader historique des chiïtes au Liban à partir des années soixante.

5 Loin de former un bloc uniforme polarisé par un noyau unique, les mondes chiïtes se sont ainsi historiquement organisés autour d'une pluralité de centres, d'une importance inégale, dont le rayonnement ancien transcende des frontières nationales plus récentes. Le phénomène d'identification à une appartenance commune supra-étatique y est important, ses effets se sont trouvés démultipliés avec l'Internet et les chaînes satellitaires.

6 La théorie du croissant ne fait que réactiver un débat ancien qui remonte à la Révolution islamique. La *wilayat el-faqih* (guidance du juriste théologien) conceptualisée et appliquée par Khomeini donne au juriste théologien – guide de la révolution – le pouvoir politique. En rupture avec la tradition chiïte de la *marja'yyia* – apolitique, plurielle et issue du choix des fidèles – elle est présentée comme une preuve du désir iranien d'expansion régionale. Le soupçon plane alors sur les chiïtes, accusés d'être une cinquième colonne. Dès 1979, l'Iran lance une politique « *d'exportation de la révolution* » (p. 20), expansionnisme remis au goût du jour depuis l'élection d'Ahmadinejad en 2005. La vision que l'Iran produit des mondes chiïtes n'a-t-elle pas intégré à sa stratégie le facteur national auquel chacun de ces groupes chiïtes est confronté ? Allégeance iranienne et construction nationale sont-elles forcément vécues comme une tension par les chiïtes ? Comment explique-t-on que, tout en se référant à un « *modèle iranien* » (p. 21), ils ont, pour beaucoup, développé une forme aboutie de discours national ? Au-delà d'une étude géostratégique sur l'instrumentalisation des chiïtes dans le cadre de la politique extérieure iranienne, *Les mondes chiïtes et l'Iran* ouvre une fenêtre sur des débats à portée générale, tels que les formes et les modalités de la construction nationale dans un monde de plus en plus globalisé. Les vingt contributions qui le composent s'organisent autour des quatre parties.

7 La première partie s'ouvre sur un article où Olivier Roy dresse le bilan de l'impact qu'a eu la Révolution iranienne au Moyen-Orient. Alessandro Monsutti puis Laurence Louër exposent ensuite le cas des minorités chiïtes en Afghanistan et dans les monarchies du Golfe. Cet ensemble se conclut sur deux articles concernant le Hezbollah libanais : Joseph Alagha traite de la conception que le parti a de l'État islamique, Kinda Chaïb des représentations iconographiques qu'il donne de ses martyrs. Ces contributions montrent, chacune à sa façon, que l'exportation de la Révolution a eu pour effet paradoxal – parce que non prévu par l'Iran à l'origine – de favoriser l'intégration nationale des chiïtes. Avant 1979, on observe déjà l'apparition de « *mouvements radicaux chiïtes* » tels Amal au Liban ou al-Da'wa en Irak formulant tous une même triple revendication : progrès social, intégration nationale, unité des chiïtes. Le national et le supranational sont donc solidaires dans le discours de ces nouveaux leaders chiïtes qui dénoncent les discriminations et la marginalisation politique dont ils se disent les victimes (O. Roy, « L'impact de la révolution iranienne au Moyen-Orient »). Les Hazaras qui constituent la majorité des chiïtes d'Afghanistan – pauvres et divisés depuis la fin du XIX^e siècle – trouvent dans le modèle iranien des moyens de contestation face à un pouvoir pachtoun qui a construit l'unité nationale en les opprimant (A. Monsutti). Le cas des monarchies du Golfe est comparable, en particulier au Bahreïn et en Arabie saoudite où la Révolution iranienne a été le déclencheur de révoltes chiïtes exprimant la frustration d'une population privée d'accès au pouvoir. Les partis issus de cette montée des revendications ont aujourd'hui un ancrage plus national, telle la Shîrâziyya, en rupture avec l'Iran et alliée des régimes dont elle était l'opposante, contre le salafisme sunnite (Laurence Louër, « Vie et mort de l'utopie révolutionnaire dans les monarchies du Golfe »). Ce passage de « *l'utopie révolutionnaire* » au pragmatisme politique est observable dans l'évolution du discours que le Hezbollah tient sur l'État islamique : de véritable projet politique dans les années quatre-vingt, cette revendication est surtout idéologique, en particulier depuis 1992, année où le parti commence à participer aux élections (J. Alagha). Dans l'imagerie du parti, les symboles iraniens utilisés – qui diminuent au profit des symboles libanais – sont rarement reconnus comme tels par le public visé et servent davantage de cadre d'inspiration aux concepteurs de cette imagerie, que de messages subliminaux pro-iraniens (K. Chaïb).

- 8 La deuxième partie présente quatre études de cas, poursuivant l'analyse de l'intégration nationale des chiïtes et la place que l'Iran occupe dans ce processus : Thierry Zarcone se concentre sur les chiïtes de Turquie, Bayram Balci traite du chiïsme azerbaïdjanais, Boris Petric des Ironis (chiïtes d'Ouzbékistan) et enfin Mara A. Leichtman des chiïtes du Sénégal. Ces contributions en révèlent autant – sinon plus – sur la nation d'appartenance des chiïtes que sur le chiïsme en lui-même, comme si ces « *chiïsmes en construction* » étaient un indicateur du degré de construction nationale.
- 9 La République turque ne reconnaît pas le chiïsme, hétérodoxe au sein d'un État qui se dit musulman, mais dans sa version sunnite. Les chiïtes de Turquie ont donc été amenés à accepter le parrainage religieux iranien. C'est en se réclamant de l'ethnie azérie – le peuple turc est en partie originaire d'Azerbaïdjan – que ces chiïtes se rattachent à l'espace national et concilient des aspirations qui jadis s'excluaient mutuellement : être à la fois turc et chiïte (T. Zarcone). En Azerbaïdjan, 60 % de la population sont chiïtes. Après la chute de l'URSS, l'islam est rétabli et des missionnaires iraniens parcourent le pays. L'Iran finance alors la construction d'une *hussayniyya*, d'une bibliothèque et la diffusion de littérature religieuse, ce qui favorise le renouveau chiïte, dans un pays qui sort de décennies d'athéisme soviétique. L'État prend aujourd'hui ses distances vis-à-vis de ce parrainage extérieur : le référént iranien lui sert même de repoussoir pour instaurer un chiïsme national, revendiquant son azerbaïdjanité (B. Balci). Pour rompre avec son passé soviétique l'État ouzbek, quant à lui, mène une sunnitisaiton de l'identité nationale qui contraint les Ironis à pratiquer la *taqiyya* (dissimulation de sa foi en milieu hostile). L'ouverture des frontières avec l'Iran offre un espace d'expression à une identité chiïte qui se transforme de plus en plus en un particularisme, ce qui n'était pas le cas sous l'ère soviétique (B. Pétric). Quoique toutes deux issues de la chute du bloc de l'Est, les nations azerbaïdjanaise et ouzbek ont un rapport différent au chiïsme : la première se construit avec lui, la seconde sans, voire contre lui. Le degré de rapprochement à l'Iran est facteur du degré d'intégration nationale de ses chiïtes. Le chiïsme au Sénégal est quant à lui au croisement des problématiques nationale, iranienne et migratoire, puisque les chiïtes libanais cohabitent avec les chiïtes sénégalais. Les différences ethniques, sociales et économiques qui les séparent sont trop importantes pour que la communauté de foi les réunisse. Pour les premiers, le chiïsme est un marqueur identitaire lié à une origine sud-libanaise et est directement « exporté » du Liban par une filière lancée par Moussa Sadr. En dépit de ce modèle libanais et du prosélytisme iranien, les Sénégalais tiennent à pratiquer un chiïsme qui se veut résolument national, dans ses modalités propres, notamment économiques (M. Leichtman).
- 10 La partie suivante prend le contre-pied de l'idée d'un « modèle iranien » figé et immuable. Quatre études montrent que, si modèle il y a, il est en perpétuelle redéfinition. Dans les deux premières études, Pierre-Jean Luizard, puis Peter Harling et Hamid Yassin Nasser traitent du mouvement sadriste. Mariam Abou Zahab ajoute sa contribution sur le thème des madrasas de femmes à Qom. Enfin, Sabrina Mervin analyse les débats intellectuels chiïtes transnationaux.
- 11 En 2004, Muqtadâ al-Sadr lance une insurrection contre les Américains en Irak. Il est le seul dirigeant chiïte à s'opposer à l'invasion américaine. Après une visite de Sadr en Iran, les États-Unis le désignent comme un agent iranien, ce que rien ne vient confirmer (P.-J. Luizard). Une meilleure compréhension est possible en remontant dans l'histoire du mouvement sadriste qui commence avec le père de Muqtadâ al-Sadr, l'ayatollah Mohammad al-Sadr. Opposant au régime de Saddam, exécuté par ce dernier en 1999, il est l'initiateur d'un nouvel activisme chiïte qui ne se satisfait plus de la *taqiyya* et rejette l'oppression au point de déclarer une *wilâyat al-faqîh* sur l'Irak, entraînant une rupture immédiate avec l'Iran (P. Harling et H. Y. Nasser). Le sadrisme, sujet encore peu étudié, maintient ses propres contradictions autour de son rapport à l'Iran à des fins qui semblent plus stratégiques qu'idéologiques. Les Pakistanaïses trouvent, quant à elles, dans les madrasas de Qom une formation qui leur donne accès à la modernité et un espoir d'ascension sociale (M. Abou Zahab). Les dynamiques du renouveau sont donc exogènes, mais aussi endogènes comme en témoigne l'étude des débats intellectuels chiïtes transnationaux qui ne sont d'ailleurs pas vécus

comme des tensions : « il ne s'agit pas de contradictions qui viendraient perturber un système cohérent, mais d'un phénomène propre à cette sphère islamique que l'on envisagera comme un champ dynamique, mouvant, parcouru de clivages subtils qui se dérobent à la catégorisation systématique » (Mervin, p. 302).

12 Cette dernière thèse est approfondie dans la quatrième et dernière partie qui se concentre surtout sur l'Iran. Un panorama des débats iraniens sur les relations que l'islam doit entretenir avec les sphères sociales et politiques est dressé, à travers un panel de portraits d'intellectuels religieux iraniens, de la période prérévolutionnaire à nos jours. La pensée de Shari'ati est analysée par Sara Shari'ati. Décédé en 1977, il fut l'un des grands inspirateurs de la Révolution islamique. Ce portrait est suivi de la reproduction d'un entretien que Hasan Yusofi Eshkevâri – un mollah dont les thèses trop réformistes aux yeux de l'Iran, lui ont valu d'être emprisonné et révoqué – a accordé à Mohsen Mottaghi. Ce dernier livre une analyse de la pensée d'un autre grand penseur iranien des cinquante dernières années, Soroush, qui, à la différence de Shari'ati, pense la séparation du religieux et du politique. Ashk P. Dahlén observe la constitution d'un débat sur le pluralisme religieux auquel participe, entre autres, Soroush qui conclut sur la nécessité de prendre en compte cette pluralité dans un monde globalisé. Enfin, cet ensemble se clôt par le texte d'entretiens que deux représentants de la pensée religieuse réformatrice ont accordés à Sabrina Mervin et Christian Yahya Bonaud, qui ont respectivement interrogé Mohsen Kadivar et Mostafâ Malekiân. L'ensemble de ces six contributions témoigne de la vitalité des débats et des controverses en Iran, mais aussi de leurs limites, les penseurs en question ayant parfois été inquiétés et poursuivis pour leurs prises de position.

13 Le choix, annoncé dès l'introduction, de ne pas proposer de grande théorie générale afin de laisser la place aux travaux de terrain est légitime, étant donné que le chiïsme est un domaine de recherche encore lacunaire. Toutefois, on regrettera que l'ouvrage ne se soit pas achevé sur une conclusion donnant une vision d'ensemble permettant de faire le point sur les apports et les pistes qui restent à explorer. Pour notre part, nous retiendrons la production de l'expression « *mondes chiïtes* » ainsi que celle de données nouvelles sur certains phénomènes encore peu connus tels que le sadrisme ou les chiïtes d'Ouzbékistan. L'ouvrage témoigne surtout d'une vision décloisonnée et non essentialisante des rapports entre les mondes chiïtes et l'Iran qui lui permet souvent d'atteindre un niveau de questionnement dépassant le cadre du chiïsme. Il ouvre ainsi des perspectives riches sur un thème aussi actuel et essentiel que les conditions de possibilité de la construction des identités nationales aujourd'hui.

Pour citer cet article

Référence électronique

Maïssa Jalloul, « Sabrina Mervin, (dir.), *Les mondes chiïtes et l'Iran* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, document 144-47, mis en ligne le 04 février 2009, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/19693>

Référence papier

Maïssa Jalloul, « Sabrina Mervin, (dir.), *Les mondes chiïtes et l'Iran* », *Archives de sciences sociales des religions*, 144 | 2008, 163-274.

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions
