



HAL
open science

La religion du Hezbollah

Sabrina Mervin

► **To cite this version:**

Sabrina Mervin. La religion du Hezbollah. Sabrina Mervin. Le Hezbollah, état des lieux, Actes Sud-Sindbad, IFPO , pp.181-206, 2008, 978-2742774203, 2742774203. halshs-01865964

HAL Id: halshs-01865964

<https://shs.hal.science/halshs-01865964>

Submitted on 2 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La religion du Hezbollah

Sabrina Mervin

Si le Hezbollah s'affirme aujourd'hui comme un parti politique au discours nationaliste, il n'en est pas moins enraciné dans la communauté chiite, à laquelle il s'adresse en priorité et qui constitue la base de sa « société de résistance » ; par ailleurs, sa doctrine est fondée sur la théorie khomeiniste de la guidance du théologien-juriste (*wilâyat al-faqîh*) et axée sur des référents religieux chiites. Même les discours les plus politiques de Hasan Nasrallah sont truffés de citations des imams, à commencer par 'Alî, ou bien d'autres membres de la famille sacrée, comme Zaynab, qui font partie de l'univers familier de son auditoire¹. En outre, le secrétaire général du parti ne manque pas de s'appuyer, dans ses sermons, sur les œuvres du maître à penser que fut Khomeini.

Un cadre du Hezbollah vous expliquera que le religieux et le politique sont simplement fondus sur une même ligne, celle du parti, alors qu'un autre vous invitera à distinguer le politique du religieux pour pouvoir saisir le même parti dans toute sa complexité. Il ne faut pas voir là une divergence de points de vue, mais un paradoxe dû à des différences de registres. Dès que l'on aborde la question de l'autorité religieuse et/ou politique, la situation se révèle plus subtile qu'il n'y paraît. On verra qu'elle se complique encore si l'on tient compte des deux niveaux, national et transnational, dans lesquels s'inscrivent les institutions religieuses chiites du Liban, en général, et celles du Hezbollah, en particulier, qui fonctionnent en symbiose dans la sphère islamique (*hâla islâmiyya*), même quand il existe des désaccords politiques.

Malgré une tendance certaine à la sécularisation de ses cadres, les principaux dirigeants du Hezbollah demeurent des oulémas issus du mouvement islamique. Ils n'ont pas manqué d'assurer tant la reproduction d'un corps de clercs militants que la formation de militants disposant d'une culture religieuse solide. En outre, ils ont noué de bonnes relations avec deux associations regroupant des clercs, l'une de la Bekaa et l'autre du Liban-Sud. Celle-ci, Hay'at 'ulamâ' Jabal 'Âmil (le Comité des oulémas du Mont 'Âmil) est aujourd'hui dirigée par 'Afîf al-Nâbulî, qui a participé à sa fondation avec Râghib Harb ; s'il n'est pas membre du Hezbollah, c'est un « ami » du parti dont il appuie publiquement la politique².

La « religion » du Hezbollah se dessine dans des pratiques religieuses, sociales, culturelles, où le parti applique ses principes et son idéologie. Celui-ci supervise des dizaines de mosquées,

¹ H. Nasrallah puise par exemple des citations dans l'ouvrage attribué à 'Alî, *Nahj al-balâgha* (La voie de l'éloquence) ou bien dans le discours de Zaynab à Damas, bien connu du public puisqu'il est rapporté dans les rituels commémorant le martyre de Husayn, chaque année.

² Sur Nâbulî, cf. SALIH, M., « Sîrat al-chaykh al-Nâbulî tarwîhâ maktabâtihi al-mudammara min al-Najaf ilâ Saydâ », *al-Safîr*, 08/1/2007, p. 6.

dont quelques-unes dans la banlieue sud et une dans un quartier de Beyrouth ³, ainsi que des *husayniyya*, autour desquelles s'agrègent des associations proposant des activités diverses. Il a ses juges, auxquels ses membres peuvent se référer en cas de manquement au comportement ou à la morale exigés par le parti ou en cas de conflit avec un tiers ⁴. Il organise des rituels et les met en scène, notamment durant les célébrations de l'Achoura, qui commémorent le martyr de l'imam Husayn. Pour montrer la manière dont le parti articule le politique et le religieux et projette sa vision de la modernité, qu'il serait difficile ici de saisir dans sa globalité, on portera un premier éclairage sur la formation religieuse qu'il promeut et un second sur les pratiques rituelles qu'il met en place pour l'Achoura.

Hawza, formation des clercs et des militants

De manière sommaire, le paysage institutionnel religieux chiite existant au Liban depuis la formation du parti, et qui a évolué avec lui, est principalement occupé par deux éléments : la *marja'iyya*, institution organisant l'autorité religieuse chiite, plurielle, qui est transnationale, et le Conseil supérieur chiite, instance nationale ouverte en 1969 par Mûsâ Sadr, interface entre la communauté religieuse chiite et l'État. Cette institution s'est affaiblie, au point que certains la considèrent comme une coquille vide. En fait, comme les juges des tribunaux chiites (ja'farites) sont désignés par un autre conseil ⁵, le rôle du Conseil supérieur chiite consiste surtout à gérer les *waqf* de la communauté et à nommer les muftis... qui, toutefois, n'émettent pas de fatwas. Celles-ci relèvent, théoriquement, de l'autorité religieuse de référence qu'est le *marja'* : chaque croyant choisit celui dont il va suivre les préceptes, et lui verse les impôts religieux, la *zakât* et surtout le *khums*, constitué d'un cinquième de ses bénéfices annuels. Le *marja'* redistribue cet argent via ses représentants locaux (*wakîl*) en finançant des associations de bienfaisance, des projets liés à la propagation de la religion, comme les lieux de culte (mosquées et *husayniyya*) ou les écoles. C'est un grand clerc, réputé pour son savoir en sciences religieuses et sa probité morale, qui « émerge » des milieux de la *hawza*, l'école religieuse traditionnelle formant les oulémas, où, généralement, il enseigne au plus haut niveau. La plupart des *marja'* sont donc issus de Najaf ou de Qom, les deux villes saintes qui rivalisent tant pour l'excellence de leurs écoles que pour le siège de la *marja'iyya*. Dans les années 1970, les chiites du Liban suivaient plutôt la *marja'iyya* traditionnelle et quiétiste d'Abû al-Qâsim Kho'i, à Najaf, où ils envoyaient leurs jeunes clercs achever leurs études. Là, bon nombre de ces jeunes, déjà sensibilisés aux questions politiques, au Liban, par Muhammad Husayn Fadlallah, rejoignaient le cercle de Muhammad Bâqir al-Sadr et se liaient

³ Les mosquées al-Ridâ à Bir al-'Abed, al-Mahdî à Ghobeiri, al-Rasûl al-a'zam sur la route de l'aéroport, et Fâtima al-Zahrâ' à Zqaq al-Blat. Cf. « Man huwa Hizb Allâh ? Wa mâ huwa ahdâfuhu ? (2) », *al-Nahâr*, 13/8/2006. À cette liste, il faut ajouter la mosquée al-Qâ'im, à Haret Hreik.

⁴ Le Hezollah a aussi des tribunaux devant lesquels sont traduits les membres ayant transgressé les règles de l'organisation. La peine encourue est l'exclusion temporaire. Entretien avec le cheikh Muhammad Khâtûn, un cadre du parti, Haret Hreik, 03/8/2007. Sur ces questions, HAMZEH, N. (1997) et QASSIM, N., p. 63.

⁵ Le Conseil supérieur de la judicature (Majlis al-qadâ' al-a'lâ), qui nomme aussi les juges sunnites et druzes.

au parti al-Da‘wa. Bon nombre d’entre eux durent fuir les pressions exercées par le régime irakien contre ses membres, en 1978.

Ainsi, ‘Abbâs al-Mûsawî, alors âgé de 26 ans, revint de Najaf où il avait passé huit ans à étudier et à enseigner. Il aspirait à créer une *hawza* pour regrouper ses étudiants de Najaf qui, comme lui, avaient dû quitter l’Irak, et des Libanais restés sur place. Le Liban-Sud n’étant pas sûr, il choisit de s’installer à Baalbek. Muhammad Bâqir al-Sadr encouragea le projet et le soutint financièrement, afin de contrebalancer la chute de la *hawza* de Najaf en implantant une *hawza* en terre arabe. Muhammad Husayn Fadlallah aida lui aussi au versement des bourses pour les étudiants, en tant que représentant de Kho‘i, et il y enseigna ; Mûsâ Sadr de même. Puis ‘Abbâs al-Mûsawî se rapprocha de l’Iran et reçut des soutiens de Qom⁶. La *hawza* al-Imâm al-Muntazar fut donc, selon l’usage dans le système chiite, financée par les différents *marja‘* du moment : leurs subsides permirent d’en assurer le fonctionnement et de rémunérer les étudiants. ‘Abbâs al-Mûsawî y imprima ses conceptions pédagogiques tout en s’adaptant à l’environnement local, où les études n’étaient pas développées : il privilégia la culture générale et suivit de près ses étudiants, contrôlant quotidiennement leurs acquis ; il se concentra sur le Coran et son exégèse plus que sur le *fiqh* et diffusa la philosophie islamique de Muhammad Bâqir al-Sadr. Puis il espaça ses visites, trop occupé par ses activités militantes. Muhammad Yazbak prit la relève⁷.

L’école s’était développée, organisée, mais aussi politisée et liée aux réseaux iraniens, ce qui la plaça aux premières loges lorsque les gardiens de la révolution stationnèrent dans la région. Elle forma bon nombre de cadres du Hezbollah, dont Hasan Nasrallah⁸, et un appareil partisan se développa en son sein.

Ce même appareil partisan, qui allait bientôt apparaître au grand jour sous le nom de Hezbollah, se développa aussi dans la banlieue sud de Beyrouth. Sur la route qui mène à l’aéroport, une autre *hawza*, al-Rasûl al-akram, fut fondée par des Iraniens et des Libanais, en 1983/84⁹. Elle constitua, durant la phase de « l’exportation de la révolution », un haut lieu de rencontres et de mobilisation, sous l’égide de diplomates iraniens. En novembre 1987, lors de la célébration de l’anniversaire du prophète Muhammad, le représentant de l’ayatollah Montazeri (ce dernier était alors le dauphin de Khomeini) souligna dans son discours l’importance des *hawza* et du *tablîgh* (prédication) au Liban, où de nombreux villages étaient sans imams¹⁰. Si le *tablîgh* était, pour tous les clercs, un instrument essentiel de la nécessaire islamisation de la société, ceux qui ne suivaient pas « la ligne de l’imam », c’est-à-dire qui ne soutenaient pas les théories de Khomeini, refusaient d’en faire un instrument partisan. Bien plus, ils voyaient arriver d’un mauvais œil cette nouvelle génération de clercs formés au discours politique – voire au maniement des armes – plus qu’aux sciences religieuses. Dès

⁶ FADLALLAH, M. H., 2007, p. 196-197 ; « Madrasat al-imâm al-Mahdî al-dîniyya fi Ba‘alabak », entretien avec ‘Abbâs al-Mûsawî, *al-Muntalaq*, 13, rabî‘ II 1401 (18/2/1981), p. 53 ; NOE, N., 2007, pp. 123-124.

⁷ Entretien avec Muhammad Khâtûn, un des disciples de ‘Abbâs Mûsawî, Haret Hreik, 03/8/2007.

⁸ Selon Waddâh Charâra, celui-ci n’a pas achevé le deuxième cycle des études religieuses. CHARARA, 2006, p. 142.

⁹ La date correspond à l’année 1404 de l’hégire. Cf. *Dalîl Ma‘had al-rasûl al-akram*, p. 19.

¹⁰ *Al-Nahâr*, 13/11/1987, p. 5.

1988, Muhammad Mahdî Chams al-Dîn énonça les deux maux qui, selon lui, frappaient les *hawza* : le manque de sérieux et l'esprit partisan¹¹. Le vice-président du Conseil supérieur chiite¹² amorçait là un débat qui allait se poursuivre après la fin de la guerre civile libanaise. Cet ancien de Najaf, compagnon des deux Sadr, Muhammad Bâqir et Mûsâ, était lié au mouvement Amal et n'approuvait pas la politisation des écoles impulsée par le Hezbollah. En 1996, il organisa un congrès sur la question du *tablîgh*, où il insista sur le fait que le prédicateur devait rester en dehors de tout cadre politique. Il appela en outre à une fédération des écoles du Liban sous une même administration, en vain, car il ne put jamais mettre son projet d'unification à exécution¹³. Cet échec n'est pas seulement dû à des désaccords politiques ou à des rivalités de personnes, mais au ferme attachement des milieux cléricaux à l'indépendance de la *hawza* par rapport à toute structure centralisatrice. Même en Iran, le régime islamique n'est pas parvenu à la mettre entièrement sous sa coupe.

Des écoles réformées

Si la politisation de la *hawza* fut un véritable enjeu dans les débats, la question de son adaptation à la société faisait problème. Depuis les années 1970, les écoles qui se sont ouvertes au Liban furent, en fait, à la fois des héritières de Najaf et de Qom : les grands oulémas chiites libanais ont été formés à Najaf et les jeunes clercs qui veulent poursuivre leurs études se rendent à Qom¹⁴. Toutefois, il serait simpliste de considérer l'héritage de Najaf comme traditionnel/quiétiste et l'influence de Qom comme moderniste/politique. A Najaf, des expériences de réforme et de modernisation de l'enseignement avaient déjà produit un nouveau type d'écoles, tel Kulliyat al-fiqh (le Collège de droit islamique), fondé en 1958, avec la participation de M. M. Chams al-Dîn. Muhammad Bâqir al-Sadr lui-même contribua à introduire de nouvelles disciplines, l'économie islamique et la philosophie islamique moderne. Le parti al-Da'wa ouvrit Kulliyat usûl al-dîn (le Collège des fondements religieux), à Bagdad, au début des années 1960, dans le but d'organiser le *tablîgh* et le travail de conscientisation politique¹⁵. Qom eut aussi ses écoles réformées dès les années 1960 et bénéficia de l'appui du gouvernement iranien, à partir de 1979, pour ouvrir un bon nombre d'institutions de type moderne dispensant les sciences religieuses, devenant ainsi un véritable laboratoire en la matière. Le déclin de Najaf, les moyens dont elle disposait et l'engouement des jeunes militants venus de l'étranger pour y étudier firent gonfler ses effectifs. Parallèlement, la *hozeh*¹⁶ classique demeura fidèle à son système reposant sur « le désordre organisé » (*al-fawdâ al-munazzam*), qui permet aux clercs d'approfondir leurs connaissances dans les seules sciences islamiques, pendant de longues années, auprès des grands maîtres et

¹¹ *Al-Nahâr*, 26/7/1988, p. 6.

¹² Mûsâ Sadr ayant « disparu » en 1978, M. M. Chams al-Dîn lui avait succédé, mais n'était pas président.

¹³ *Al-Chirâ'*, 12/2/96, p. 10 ; ABISAAB, R., 2006, p. 252. CHAMS AL-DÎN, 2001, p. 68.

¹⁴ Soit ils partent faire leur cursus entier à Qom, soit ils s'y rendent une fois les deux premiers cycles de la formation achevés, afin d'y effectuer le troisième.

¹⁵ Entretien avec un ancien membre d'al-Da'wa, Londres, 01/2/2004. Sur Kulliyat usûl al-dîn, cf. A. JABAR, F. A., 2003, p. 113.

¹⁶ *Hozeh* est le persan de *hawza*.

des *marja'*. Sans programme défini, mais suivant des usages dans la progression, et en toute liberté de choix des cours ¹⁷.

Les écoles du Liban, pour la plupart, s'organisèrent sur le mode des écoles réformées et devinrent des « instituts » (*ma'had*). La majorité d'entre elles proposent un cursus en quatre ans à des étudiants du niveau du secondaire, selon des critères de sélection plus ou moins exigeants. Les programmes sont précis, tout comme les horaires et les lieux des cours, et comprennent des sciences religieuses (droit islamique, exégèse coranique, théologie, etc.) et des cours d'introduction aux sciences sociales (sociologie, psychologie). Ce cursus correspond aux deux premiers cycles de la *hawza*. Le troisième, qui vise à former les *mujtahid*, ne peut s'effectuer qu'auprès de grands maîtres, selon le système libre classique ; certains restent au Liban, d'autres vont à Qom et il n'y a quasiment plus de mouvement vers Najaf, vu le chaos régnant en Irak.

Sur la petite vingtaine d'écoles qui existent aujourd'hui, les plus avant-gardistes se caractérisent par leur sélection des candidats, le haut pourcentage d'étudiants qui poursuivent un double cursus à l'université, et l'enseignement de sciences islamiques « nouvelles », issues des débats en cours dans les milieux cléricaux (comme la nouvelle théologie ou la philosophie du *fiqh*). Or, les deux écoles qui ont la meilleure réputation quant à leur niveau et leur degré d'adaptation à la société sont al-Ma'had al-char'î al-islâmî (Institut légal islamique), supervisé par M. H. Fadlallah, et Ma'had al-Rasûl al-akram (Institut du noble prophète) et ce, indépendamment de leurs positions politiques.

Militants et sympathisants du Hezbollah vont sans doute en priorité à l'école Rasûl al-akram, qui se rattache à l'Iran et à la *marja'iyya* de Khamenei. Toutefois, cette école compte des étudiants, comme des professeurs, qui ne sont pas affiliés au parti ; une enquête sociologique menée dans les *hawza* du Liban montre d'ailleurs que ceux-ci, dans leur grande majorité, ne choisissent pas leur école en fonction de leur affiliation politique ¹⁸. Rasûl al-akram a bien changé depuis les années 1980. Elle a été intégrée au réseau d'écoles à l'étranger chapeauté par une institution iranienne ; en 1994, elle a créé une branche féminine, Hawzat al-Zahrâ', et, tout en restant sur la ligne du régime islamique, elle s'est ouverte à la pensée réformatrice, sur l'impulsion du jeune cheikh qui l'a dirigée pendant quelques années, l'Iranien N. Mirzâ'i ¹⁹.

L'école fondée par 'Abbâs Mûsawî, qui a elle aussi une branche féminine appelée al-Zahrâ', est plus en retrait par rapport aux débats actuels et ne jouit pas de la même cote. C'est, vous explique-t-on, que le niveau des étudiants de Baalbek ne vaut pas celui des étudiants de Beyrouth, tant la société est différente. Néanmoins, on peut y suivre des cours de troisième cycle auprès de Muhammad Yazbak ²⁰.

Ces deux écoles, et deux autres sises au Liban-Sud, sont, dans les représentations locales comme par certains observateurs, considérées comme fondées par le Hezbollah ou lui étant

¹⁷ Pour plus de détails sur la réforme, cf. MERVIN, S., 2003.

¹⁸ NUR AL-DIN, H., 2004, pp. 116-107 et p. 151. Il faut certes prendre ces résultats avec précaution, vu la différence, même inconsciente, entre le discours et les actes des interviewés, mais cela révèle une tendance. Sur 144 étudiants interrogés, 105 affirment qu'il n'y a pas de lien entre le choix de leur école et leur affiliation politique ; 6 ne se prononcent pas.

¹⁹ Ce que montre bien le contenu de la revue que publie l'école, *al-Hayât al-tayyiba*.

²⁰ Sur le fonctionnement actuel de l'école, cf. CHALHA, 'A. R., « Arba'a hawzât fî Ba'alabak », *al-Safîr*, 14/7/07, p. 15.

directement assujetties ²¹. Or, selon les clercs du parti interrogés à ce sujet, le Hezbollah n'a pas fondé d'école et n'en administre pas, même si al-Imâm al-muntazar a été créée par 'Abbâs Mûsawî et est actuellement dirigée par Muhammad Yazbak, membre du Conseil consultatif du parti. « Si tous les étudiants et tous les enseignants d'une école étaient affiliés au parti, ce ne serait pas pour autant une école du parti », explique Chafîq Jarâdeh ²². La *hawza* ne peut ni dépendre d'un parti, ni suivre une ligne politique ; celle de Qom, où bon nombre de clercs et de *marja'* sont en désaccord avec le Guide Ali Khamenei, en est une illustration. Bien plus, les étudiants doivent pouvoir suivre le *marja'* de leur choix, et les écoles être financées par tous les *marja'* – Rasûl al-akram perçoit par exemple des fonds provenant du *khums* versé à M. H. Fadlallah. Reste que si les programmes de toutes les écoles ont un tronc commun, celles qui suivent la ligne iranienne enseignent, en plus, les théories de Khomeini.

Le Hezbollah encourage ses membres à suivre un cursus religieux à la *hawza*, mais ils n'ont pas tous les moyens de s'y investir. Le parti prodigue donc nombre de cours du soir (*dawrât*) visant à leur inculquer une culture religieuse. Ses cadres, comme d'autres acteurs de la société pieuse de la *hâla islâmiyya*, dans la banlieue sud, fréquentent le Ma'had al-ma'ârif al-hikmiyya (Institut de théosophie), fondé en 1999 par Chafîq Jarâdeh. Ils peuvent s'inscrire à une formation axée sur la philosophie islamique classique (Mollâ Sadrâ Chirâzi) et la pensée moderne, sanctionnée par un examen, ou bien assister à un cycle de sessions ouvert à tous. L'intérêt que porte l'institut à la philosophie islamique et à la gnose (*'irfân*) attire une jeunesse en quête de spiritualité. Pour autant, annonce C. Jarâdeh lors de la première session de l'année, « l'institut ne forme pas de soufis ». Devant un parterre constitué d'une vingtaine d'hommes et d'une quinzaine de femmes, il déploie toutes ses qualités pédagogiques pour présenter le contenu du cours intitulé « textes religieux » en bousculant quelques idées reçues dans les milieux auxquels il s'adresse. En moins d'une heure, il fait l'éloge des sciences islamiques, mais aussi des sciences religieuses en général, du savoir et de la méthode nécessaire pour l'appréhender. « Nous les musulmans, ne sommes pas très versés dans l'écriture, dit-il, il faut composer, vous entraîner – comme lorsque vous apprenez à conduire une voiture ». Il rappelle la nécessité d'étudier l'histoire de l'islam, de sa formation jusqu'aux différentes théories politiques du chiisme. Il parle de spiritualité autant que de réflexion, de toutes les branches de l'islam et des autres religions, surtout du christianisme, qu'il faut connaître, ainsi que toutes les formes de laïcité, afin de pouvoir dialoguer avec « l'autre ». Enfin, il recommande la lecture de deux textes de gnose écrits par l'imam Khomeini ²³. L'institut est, en quelque sorte, l'aile intellectuelle du parti, qui se veut ouverte sur le monde, organise conférences et débats, participe au dialogue islamo-chrétien au Liban, édite une revue, *al-Mahajja*, ainsi que des ouvrages. Partant de la philosophie islamique, l'édition de livres s'est diversifiée pour nourrir un public curieux et soucieux de trouver une base de réflexion à son engagement politique.

²¹ Par exemple ABISAAB, R., p. 231.

²² Entretien le 24/07/2007, Haret Hreik.

²³ Observations à l'institut, Haret Hreik, 18/10/2007.

Pratiques rituelles et mobilisation politique

L'image que le Hezbollah veut donner de lui à l'extérieur se reflète dans la manière dont il organise les célébrations annuelles de l'Achoura. On y perçoit comment il entend souder ses partisans autour d'une idéologie commune et promeut sa conception de l'action collective. En outre, ces célébrations sont l'un des lieux où se construit la « religion » du parti.

Les pratiques rituelles de l'Achoura constituent une « tradition inventée », selon le concept formulé par Hobsbawm²⁴ : elles forgent la mémoire collective chiite, tant au niveau local, voire micro-local (à l'échelle d'un village) qu'au niveau de l'ensemble des communautés réparties dans le monde. Spécifiques au chiisme duodécimain, elles participent à des processus de constructions identitaires et de définition du politique. Il n'est pas étonnant que le Hezbollah s'en soit emparé pour s'inscrire dans ces processus en y apposant sa « marque ». L'Achoura commémore le martyr de l'imam Husayn, en 680, lors de la bataille de Karbala. L'événement constitue la pierre angulaire de l'histoire chiite et fonctionne comme un mythe fondateur. Il fit l'objet de maintes relectures et de la mise en place d'un corpus de textes, en prose ou en vers, qui foisonnent de détails et forment une « tradition ». Afin d'en dégager le sens et d'en identifier les principaux personnages, des figures sacrées qui sont autant de modèles à suivre, voici une synthèse de ces récits.

Le premier imam, 'Alî, exerça le califat de la ville de Koufa, où il résidait. À sa mort, en 661, son fils aîné, Hasan, pactisa avec Mu'âwiya, qui put ainsi s'arroger le califat et fonder la dynastie omeyyade. Lorsque Hasan mourut, son frère cadet Husayn refusa de reconnaître Yazîd, fils de Mu'âwiya, qui succédait à son père. Menacé, Husayn quitta Médine où il résidait pour se réfugier à La Mecque. Il fut appelé par les habitants de Koufa qui lui demandèrent de les rejoindre pour reconquérir le pouvoir en lui promettant de lui prêter main-forte. Husayn se mit en marche, flanqué de sa famille et de ses compagnons. La troupe fut interceptée par l'armée omeyyade au bord de l'Euphrate, à Karbala. Husayn refusa de prêter allégeance à Yazîd. On livra bataille, dans un équilibre des forces nettement disproportionné en faveur des Omeyyades. Beaucoup périrent, dans le camp de Husayn ; lui-même tomba le dernier. Sa tête fut apportée au calife Yazîd, à Damas, où les rescapés de Karbala furent emprisonnés avant d'être relâchés. Parmi eux, 'Alî Zayn al-'Âbidîn, un fils de Husayn, et sa sœur Zaynab. Celle-ci s'illustra par ses paroles face au calife lorsqu'elle comparut devant lui ; Zayn al-'Âbidîn allait devenir le quatrième imam des chiites. Quant aux habitants de Koufa, ils avaient failli à leur promesse de soutenir Husayn, et ceux qui tentèrent par la suite de le venger furent tués à leur tour.

L'événement est commémoré, chaque année, à partir des premiers jours du mois de *muharram*. Les célébrations culminent le 10 de ce mois, jour du martyr de Husayn, et se poursuivent quarante jours après. Elles se composent de différents types de rituels qui font revivre au croyant la bataille de Karbala : des visites pieuses aux mausolées des imams, des séances de déploration sur la mort de Husayn (*majlis husaynî*), où, chaque jour, on rapporte un épisode de la bataille, des processions publiques, dont certaines s'accompagnent de rites de mortification, des pièces de théâtre racontant l'épopée des *ahl al-bayt*. Si les défilés publics

²⁴ Ces pratiques rituelles publiques étaient interdites sous l'Empire ottoman. Elles ont été importées d'Iran et d'Irak et se sont développées au Liban à partir du début du XX^e siècle. Cf. MERVIN, S., 2000, pp. 236-250.

peuvent parfois prendre des allures de carnaval, ils célèbrent un deuil et les fidèles, vêtus de noir, manifestent leur tristesse, se lamentent, pleurent. Selon la doctrine, ces larmes mènent au paradis. Tout au long du XX^e siècle, les oulémas ont encouragé ces commémorations qu'ils considèrent comme une « école » (*madrassa*) où se transmettent les valeurs morales du chiisme.

Dans les années 1970, avant même l'émergence du Hezbollah, les pratiques rituelles de l'Achoura devinrent un vecteur de mobilisation politique, au Liban. Déjà, de jeunes baathistes du Sud avaient transformé ces rituels en l'expression de leur propre vision sociale et avaient identifié Israël et le sionisme au tyran Yazîd²⁵. M. M. Chams al-Dîn avait formulé une relecture de la « révolte » (*thawra*) de Husayn, dans un ouvrage publié en 1967²⁶. Mais ce fut surtout l'utilisation de ces rituels par Mûsâ Sadr qui marqua un tournant. D'une part, il choisit l'occasion de l'Achoura pour prononcer des discours et mobiliser les foules auxquelles il faisait prêter un serment « sacré » et, d'autre part, il investit le patrimoine symbolique que constitue la bataille de Karbala d'un sens nouveau. Ainsi, lors du fameux discours qu'il prononça à Baalbek, en 1974, il déclara : « Il vous est demandé de ne pas vous contenter de ces célébrations, pour ne pas les faire devenir des rites et des cérémonies formelles et pétrifiées derrière lesquelles se cacheraient les coupables, et où les tyrans se dégageraient des responsabilités qu'ils portent devant le peuple... Il ne faut pas que les pleurs et la participation aux funérailles deviennent un substitut pour l'action, un moyen d'éviter la colère et la vengeance, une excuse pour ne pas faire œuvre constructive »²⁷. Un an plus tard, il appelait ses partisans à s'armer et à combattre Israël : « Constituons une résistance libanaise avant d'être expulsés de nos terres et de devenir des réfugiés... ». L'exemple à suivre était celui du « seigneur des martyrs » : « Ils n'arriveront pas à mettre le Sud à genoux et à humilier ce peuple husaynite qui aurait aimé être avec Husayn, il y a mille ans ! »²⁸

Le Hezbollah marcha sur les pas de Mûsâ Sadr. Si ce dernier s'était inspiré du penseur iranien Ali Chariati (1933-1977), le parti se référa à l'ayatollah Khomeini, dont il reprit les slogans. Par ailleurs, en 1986, M. H. Fadlallah invitait ceux qui voulaient être blessés ou tués à se rendre « au Karbala du Sud » car « les véritables disciples de Husayn », pour lui, étaient « les résistants de la bande frontalière, et non les flagellants de Nabatiyeh »²⁹.

Le Hezbollah organisa ses propres défilés, distincts de ceux d'Amal, dès 1985, et la rivalité des deux formations se concrétisa, à partir de l'année suivante, sur le terrain, dans des combats de rue qui éclatèrent régulièrement entre les deux formations se disputant un même territoire, lors des processions publiques³⁰. La banlieue sud de Beyrouth devint le principal théâtre de ce qui paraissait, de l'extérieur, une démonstration de la puissance et de la détermination du parti.

En 1993, le Hezbollah organisa sa première séance de déploration publique, dans la banlieue sud de Beyrouth. Deux ans plus tard, il y installa pour cela une grande tente, d'où les séances furent filmées et, en 2002, fit construire un bâtiment en dur où Hasan Nasrallah vient

²⁵ CHRARA, W., 1968, p. 84.

²⁶ CHAMS AL-DÎN, M. M., 1985.

²⁷ Cité par AUCAGNE, J. 1974, p. 47.

²⁸ NASR, S., « Mobilisation... », pp. 142-149. JABER, T., 1982, pp. 78-79.

²⁹ GONZALES-QUIJANO, Y., 1987, p. 26.

³⁰ SHAERY-EISENLOHR, R., 2005, p. 140.

prononcer ses discours ³¹. En tout, une cinquantaine de *majlis* sont organisés par le parti, dans la banlieue ³². Le parti a ainsi délimité des espaces qui lui sont propres, où il diffuse son interprétation des commémorations, qui fait l'objet de questionnement. Ainsi, en 1999, le Hezbollah a tenu un premier congrès réunissant des universitaires et des clercs afin de produire une réflexion renouvelant le « genre » du *majlis* ³³. Il a aujourd'hui un bureau chargé de contrôler le contenu des séances, notamment pour les expurger des récits jugés légendaires (*ustûra*) ³⁴.

Avant que Mûsâ Sadr ne vienne bouleverser la situation, les célébrations de l'Achoura reproduisaient l'ordre social établi, notamment l'allégeance au *za'im* local. Un nouveau pas fut franchi par le Hezbollah qui vise à promouvoir par ce biais l'ordre du parti, reposant sur l'engagement des militants (*iltizâm*), leur obéissance aux consignes, et la solidarité du groupe. Ses défilés sont rigoureusement organisés et donnent une image d'unité : chacun porte le costume requis, tient la place qui lui a été assignée dans le rang et se frappe la poitrine en cadence (c'est le *latm*). Les femmes, qui étaient auparavant des spectatrices passives, ont leurs cortèges et défilent en arborant un bandeau sur le front, où on lit le nom de Zaynab.

Il n'y a pas de sang versé : le rite du *tabîr*, qui consiste, tout au long de la procession, à se frapper le sommet du crâne après l'avoir incisé, afin de faire couler le sang, a été prohibé par le Guide Ali Khamenei. L'ayatollah Khomeini s'était déjà prononcé contre les pratiques de mortification et, au Liban, M. M. Chams al-Dîn, tout comme M. H. Fadlallah, les avaient déclarées illicites et avaient appelé à les remplacer par un don du sang. L'esprit du rituel demeurait, puisqu'il s'agissait toujours de verser son sang pour l'âme de Husayn. En 1994, Khamenei émit une fatwa très explicite, interdisant le rite du *tabîr* et autres pratiques de mortification. Le Hezbollah a donc obtempéré. Durant les célébrations de l'Achoura, il appelle les fidèles, par le biais de ses médias, à remplacer ce rituel par des dons de sang qu'il organise. Alors que les oulémas ont bien des difficultés à se faire entendre par leurs adeptes, les membres du parti s'abstiennent de pratiquer le *tabîr*. Plus que jamais, lors de ces célébrations, le Hezbollah est en représentation et tient à montrer une image lisse et moderne. Le « message de Karbala », thème récurrent dans les discours pendant l'année, prend toute sa valeur d'exemplarité dans cette ambiance particulière où tout est fait pour ramener le croyant à l'imam martyr.

L'histoire des commémorations de l'Achoura se confond avec la mémoire de la résistance. Un événement survenu à Nabatiyeh, pendant les célébrations de l'Achoura, en 1983, est considéré comme son point de départ. Des jeeps de l'armée israélienne amorcèrent une percée dans la procession et les pénitents réagirent en les attaquant. L'émeute fit des morts dans les deux camps. Selon le responsable religieux de la ville, qui présidait les célébrations, « ce fut la première étincelle qui déclencha la grande résistance contre l'occupation » ³⁵. Un panneau a d'ailleurs été placé, près du terrain où ont lieu les représentations, pour rappeler l'événement

³¹ Voir, plus loin, l'article de Michel Tabet, p...

³² DEEB, L., 2006, p. 155.

³³ BADIR, H. et AL-HAJJAJ, N., « al-Mu'tamar al-'achûrâ'î al-thaqâfî al-awwal : al-dawr wa al-âfâq », *al-'Ahd*, 06/8/1999.

³⁴ Il s'agit du Ma'had al-chuhadâ wa al-tablîgh (Institut des martyrs et de la prédication). Entretien avec Muhammad Kawtharânî, Haret Hreik, 29/3/2006.

³⁵ DAWUD, 'Alî, « 'Âchûrâ' 1983 malhama butûliyya... », *al-Liwâ'*, 06/5/1998.

aux côtés de deux autres, qui marquèrent « l'aube de la résistance ». Hasan Nasrallah lui-même déclara, en 2002 : « Nabatiyeh fut la ville qui fit éclater la confrontation avec l'ennemi sioniste lors de l'Achoura de 1983... »³⁶.

L'art des célébrations

L'histoire des représentations théâtrales qui mettent en scène la bataille de Karbala et d'autres épisodes de l'épopée des *ahl al-bayt*³⁷ recoupe donc la mémoire de la résistance, puisque ces représentations font partie des célébrations. Ainsi, dans le village de Majdal Silm, au Liban-Sud, deux hommes commencèrent à monter des pièces, en 1982, « pour faire face à l'occupation » ; l'un d'eux mourut dans l'opération israélienne « Règlement de comptes » dix ans plus tard³⁸. Ils furent des précurseurs, car d'autres les imitèrent bientôt et ce théâtre rituel et populaire, qui avait pratiquement disparu, hormis à Nabatiyeh, se mit à revivre au Liban-Sud.

A partir de la fin des années 1980, des militants du Hezbollah montèrent des pièces pour les écoles, puis pour les jeunes scouts. Les pièces devaient conjuguer les aspects religieux, politique et social, mais aussi celui « du cœur » pour répondre aux critères du parti³⁹. Plus récemment, de nouvelles expériences ont été tentées par une institution qui, au sein du Hezbollah, est chargée de concevoir diverses productions artistiques allant des expositions de peinture aux symphonies musicales. Un comité de huit personnes composé de professionnels de différents domaines (langue, musique, arrangements, architecture) y réfléchit sur les limites à poser en terme de licéité au regard de la loi islamique, par exemple pour déterminer si tel ou tel type de chant est permis ou non. Force est de constater que cette réflexion permet de reculer les limites pour ouvrir de nouvelles possibilités.

Cette « institution » de production artistique a monté deux types de spectacles pour célébrer Achoura. Le premier est un « panorama », sorte de tableau représentant des scènes marquantes de la bataille de Karbala avec des mannequins et un jeu de son (paroles et musique) et lumière. Après avoir été monté dans différents lieux, depuis 2005, il a été enregistré sur CDrom. Le second est un spectacle alliant la scénographie théâtrale et le cinéma, monté pour célébrer l'Achoura, au début de l'année 2006 : la représentation se déroule sur la scène et, au fond, un écran projette des images de film. Il s'intitule « Tu n'effaceras pas notre mémoire »⁴⁰.

« Nous suivons deux paramètres, explique un responsable : le premier est le contenu, qui doit véhiculer des positions politiques sur la résistance, Israël, l'Occident... Il n'est pas question de faire de l'art pour l'art ; le second concerne la forme et l'expression, car nous voulons mener des expériences nouvelles. »⁴¹ Le principe de base suivi par l'équipe est que la bataille de Karbala n'est pas qu'un événement historique, elle peut se produire n'importe quand. « C'est une école politique », conclut-il.

³⁶ Cité par SAMAAN, J. P., 2007, p. 54.

³⁷ Voir à ce sujet MERVIN, S., 2007.

³⁸ Entretien avec Muhammad 'Alâ al-Dîn et Salîm Yâsîn, Majdal Silm, 05/2/2006.

³⁹ Entretien avec Nasrîn Idrîs, Haret Hreik, 06/2/2006.

⁴⁰ Voir la description de ce spectacle dans notre article, p....

⁴¹ Entretien avec Muhammad Kawtharânî, Haret Hreik, 29/3/2006.

La réalisation de ce spectacle fut confiée à trois personnes : une jeune femme, pour s'occuper de la mise en scène théâtrale, un réalisateur de films de télévision, pour les images, et un érudit en sciences religieuses chapeautant le tout et jouant le rôle de Husayn. Si l'objectif était de faire pleurer l'auditoire sur les malheurs de l'imam, il consistait aussi à transmettre son message et à établir un lien entre le passé et le présent, Karbala et le Liban. Ainsi, déclarait la responsable de la mise en scène, « C'est l'imam qui nous a amenés à résister contre Israël... Le Hezbollah veut exprimer des choses nouvelles, pas seulement les pleurs et la tristesse, mais la force, la fierté. Toute la dignité que nous avons vient de l'Achoura »⁴².

Après la guerre de juillet 2006, une nouvelle version de ce spectacle fut montée. Il n'était plus question de montrer « la victoire du sang contre l'épée », c'est-à-dire la victoire symbolique de l'opprimé sur l'opresseur, mais sa « victoire réelle », celle du Hezbollah contre l'armée israélienne⁴³.

L'institution s'est par ailleurs penchée sur un autre rituel de l'Achoura : le *latm*. Observé lors des séances de déploration et des défilés, il consiste à se frapper la poitrine en signe de contrition. On peut observer une grande variété de gestuelles, en fonction des acteurs sociaux, des lieux et des circonstances de la « performance » ; en outre, il produit un rythme très caractéristique qui est souvent repris dans les cassettes de chants⁴⁴. L'objectif, ici, est d'organiser cette performance. L'institution a rédigé un guide du *latm*, avec toutes les indications nécessaires pour que celui-ci soit « correct » : il faut suivre une technique, mais aussi faire preuve de qualités morales et sociales. Elle a édité un autre ouvrage rassemblant des vers déclamés pour accompagner la gestuelle ; celui-ci est composé de poèmes en arabe classique et en dialecte libanais, « et non pas irakien ». En effet, jusqu'à présent, la plupart des poèmes récités pendant l'Achoura venaient d'Irak ; il s'agit donc de les libaniser. Des cours (*dawrât*) sont aussi organisés, pour des classes de vingt personnes qui vont apprendre le solfège, la diction et la psalmodie (*tajwîd*), les règles de comportement, etc. Enfin, des chorales ont été formées. « Nous voulons en faire un art », déclare le responsable du bureau.

Le Hezbollah impulse donc un mouvement de rationalisation et de modernisation des pratiques rituelles auxquelles il imprime énergiquement sa marque ; il n'hésite pas à recourir pour cela à des stratégies d'innovation et de distinction, tout en affichant se conformer à la « tradition » qu'il participe à redéfinir. Ces pratiques participent de la communication du parti, puisqu'elles constituent à la fois un vecteur de mobilisation pour ses partisans, dont elles resserrent les rangs, et une vitrine pour l'extérieur. A l'inverse, on a vu plus haut que le processus de rationalisation et de modernisation qui est en œuvre dans les écoles religieuses, et auquel participe le Hezbollah, n'est pas propre au parti. Il émane de la sphère islamique, et l'on pourrait même dire de son centre, composé des milieux cléricaux, qui irradie en direction des militants. Ce sont bien là deux manières d'exprimer l'articulation du politique et du religieux.

⁴² Entretien avec Sara Qasîr, Haret Hreik, 27/3/2006.

⁴³ Entretien avec Muhammad Kawtharânî, 20/1/2007.

⁴⁴ MERVIN, S., 2006, pp. 160-161.

Bibliographie

- ABISAAB, R. J., 2006 : « The Cleric as Organic Intellectual : Revolutionary Shi'ism in the Lebanese *Hawzas* », in CHEHABI, H. (éd.), *Distant relations*, pp. 231-258.
- AUCAGNE, J. 1974 : « L'imam Moussa al-Sadr et la communauté chiite », *Travaux et jours* 53, Beyrouth, p. 31-51.
- CHAMS AL-DIN, M. M., 2001 : « Islâh al-madâris al-dîniyya fî al-Najaf » [La réforme des écoles religieuses à Najaf], entretien avec S. Mervin, *al-Nûr*, n° 127, Londres, déc., p. 67-72.
- CHRARA, Waddâh ,1968 : *Transformation d'une manifestation religieuse dans un village du Liban-sud (Ashura)*, Publications du Centre de recherches de l'Université libanaise, Beyrouth.
- Dalîl Ma'had al-rasûl al-akram al-'âlî li-l-charî'a wa al-dirâsât al-islâmiyya*, 2003-2004, Beyrouth.
- FADIL, S., 2000 : « Hawzât al-'ulûm al-dîniyya fî Lubnân », *al-Nûr*, n° 113, Londres, oct., pp. 92-94.
- FADLALLAH, M. H., 2007 : *'An sanawât wa mawâqif wa chakhsiyyât* [Des années, des prises de positions et des personnalités], Entretiens avec Sukkariyya, M., dâr al-Nahâr, Beyrouth.
- GONZALES-QUIJANO, Yves, 1987 : « Les interprétations d'un rite : célébrations de la 'Achoura au Liban », *Maghreb-Machrek*, 15 (janv.-mars), pp. 5-28.
- HAMZEH, N. A., 1997 : « The role of Hizbullah in conflict management within Lebanon's Shia community », in SALEM, P. (éd.), *Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays*, AUB, Beyrouth, pp. 93-118.
- MERVIN, S., 2003 : « La *hawza* à l'épreuve du siècle : la réforme de l'enseignement religieux supérieur chiite de 1909 à nos jours », in AL-CHARIF, M. et AL-KAWAKIBI, S. (éd.), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, IFPO, Damas, pp. 69-84.
- MERVIN, S., 2006 : « Les larmes et le sang des chiites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'ashûrâ' (Liban, Syrie) », *REMM* 113-114, *Le corps et le sacré dans l'Orient musulman*, pp. 153-166.
- MERVIN, S., 2007 : « Le théâtre chiite au Liban, entre rituel et spectacle », in PUIG, N. et MERMIER F. (éd.) *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient*, IFPO, Beyrouth, 2007, pp. 57-75.
- NUR AL-DIN AL-MUSAWI, H., 2004 : *al-Hawza al-'ilmiyya 'inda al-chî'a fî Lubnân bayna al-taqlîd wa al-tajdîd* [Les écoles religieuses chiites au Liban entre tradition et renouveau], Mémoire de diplôme inédit, Université libanaise, Institut des sciences sociales.
- SHAMS AL-DIN, shaykh M. M., 1985 : *The Rising of al Hussayn: its Impact on the Counsciousness of Muslim Society*, Muhammadi Trust, Londres.
- Presse :
- Al-Muntalaq, al-'Ahd, al-Nahâr, al-Chirâ', al-Safîr, al-Liwâ'.*

