

Le terme ‘*āshūrā*’ dérive du mot dix, en arabe, et désigne des célébrations qui se tiennent le dixième jour du premier mois de l’année hégirienne, *muharram* ; un jeûne fut institué par le Prophète, faisant suite à celui du jour de Kippour, dans le judaïsme, qui a lieu le dixième jour du premier mois de l’année. Dans l’islam sunnite, il s’agit de commémorer la sortie d’Égypte de Moïse (Mūsā). Au jeûne, aux prières et au versement de l’aumône (*zakāt*) se sont mêlées des pratiques antéislamiques (saut au-dessus d’un feu, aspersion d’eau, fêtes carnavalesques) et au Maghreb, Achoura est devenue la fête de la famille et des enfants auxquels on offre des cadeaux. En islam chiite duodécimain, l’Achoura a pris un autre sens : ce n’est pas une fête mais la commémoration d’un deuil qui occupe une place essentielle dans les doctrines et le calendrier des célébrations religieuses. L’Achoura marque le martyre de Ḥusayn, petit-fils du Prophète et troisième imam des chiites, qui trouva la mort à Karbala, avec des membres de sa famille et des compagnons, dans une bataille inégale qui l’opposa, en 680, à l’armée omeyyade.

Karbala : l’épopée de la défaite

Si elle fut traitée comme un événement mineur, voire minoré, par l’historiographie sunnite, la bataille de Karbala constitue un élément majeur de l’historiographie chiite et participe du sens de l’histoire comme de l’ordre du monde qu’elle promeut. S’appuyant sur des récits essentiellement tirés de ceux d’Abū Mikhnaf (m. 774) – disparus mais reconstitués à partir des chroniques de Ṭabarī (m. 923) – une vulgate s’est constituée et a donné lieu à un corpus de textes en prose et en vers qui ne cesse de s’élargir, non seulement en arabe, mais aussi en persan, en ourdou, en turc, ou plus récemment en anglais. Ainsi, Karbala est devenu un lieu de mémoire chiite et cette bataille fonctionne comme un mythe fondateur, reproduit et revécu chaque année par les fidèles.

Selon la tradition, en 680, lorsque le calife omeyyade Yazīd arriva au pouvoir, à la mort de son père Mu‘āwiya, Ḥusayn, chef des alides (les partisans de son père ‘Alī), refusa de lui prêter allégeance. Les habitants de Koufa, où ‘Alī avait exercé son califat/imamat, l’invitèrent à les rejoindre pour faire valoir, à leur tête, ses droits au pouvoir face au calife. Ḥusayn quitta La Mecque avec sa famille et une poignée de compagnons. En chemin, il se heurta aux troupes omeyyades, bien plus fortes en nombre, qui lui coupèrent l’accès à l’eau de l’Euphrate et assiégèrent son camp. Le 10 du mois de *muharram* (10 octobre), la bataille s’engagea. Les partisans et les proches de Ḥusayn périrent, un à un ; il fut tué et décapité le dernier. Les rescapés, notamment les femmes et les enfants de sa famille, furent capturés et emmenés avec les têtes des martyrs portées sur des lances, auprès du calife à Damas. Là, Zaynab, la sœur de Ḥusayn, délivra un sermon (*khuṭba*) dans lequel elle fit honte à Yazīd d’avoir fait tuer le petit-fils du Prophète. Le calife laissa repartir les captifs, dont Zaynab et Zayn al-‘Ābidīn, le seul fils de Ḥusayn ayant échappé aux combats, qui assurera la continuité de la lignée et de l’imamat. Ils se rendirent à Médine en passant par Karbala où ils allèrent se recueillir sur la tombe de Ḥusayn.

Cet épisode de l'épopée des imams est central dans les doctrines chiïtes. Il résume la dépossession du pouvoir, les souffrances endurées par les alides et, bien plus, la perte de l'imam, unique détenteur de l'autorité légitime. Il détermine le bien et le mal, le juste et l'injuste, l'ami et l'ennemi. Il pourvoit la communauté en valeurs éthiques et en modèles à suivre : Ḥusayn lui-même, mais aussi tous ceux qui périrent pour défendre sa cause, comme 'Abbās, son demi-frère et porte-étendard, ou ceux qui la soutinrent par des actes de bravoure, comme Zaynab. Enfin, le martyr de Ḥusayn préfigure l'occultation du Mahdī, le douzième imam, vivant mais caché depuis 941, qui réapparaîtra avant la fin des temps pour restaurer l'imamat et la justice sur terre.

Les pratiques rituelles

Aujourd'hui, on désigne communément par *achoura*/ ' *āshūrā* ' ou *muharram* l'ensemble des célébrations qui commémorent la bataille de Karbala ; elles commencent le 2 du mois et culminent le 10, jour du martyr de Ḥusayn , sans se terminer complètement puisque certaines se prolongent jusqu'au quarantième jour après sa mort, dit *al-arba'īn*, qui fait l'objet d'un pèlerinage sur son tombeau. Ces célébrations se composent de différentes pratiques rituelles visant à raconter, reproduire et revivre le drame, à se lamenter sur les souffrances de la famille sacrée et à pleurer Ḥusayn et les martyrs.

Les plus anciens témoignages historiques de ces rituels remontent aux Bouyides (X^e siècle). Si les chiïtes, minoritaires face aux sunnites, ont dû parfois les observer dans la discrétion, lorsqu'ils purent s'approcher du pouvoir, ils les déployèrent dans l'espace public et les développèrent. Ainsi, par exemple, après que les Safavides ont fondé un empire qu'ils adossèrent au chiïsme au début du XVI^e siècle, les princes encouragèrent ces célébrations par leur patronage. Les Qajars firent de même, comme les notables qui dirigèrent les sultanats et autres centres chiïtes d'Inde. Ainsi, ces rituels voyagèrent au gré des mouvements des clercs et des populations, dans toutes les régions des mondes chiïtes, s'ancrant dans les cultures et les histoires locales, tout en forgeant un ethos commun et des pratiques partagées. Chacun peut aujourd'hui à la fois y retrouver un chiïsme transnational et globalisé et reconnaître des spécificités liées à sa région, sa ville, voire son quartier ou son village.

Quatre types de pratiques rituelles sont observées. La première pratique, qui fut établie, au X^e siècle, est la visite pieuse (*ziyāra*) au tombeau de Ḥusayn, à Karbala ; s'ils n'ont pas la possibilité de s'y rendre, les fidèles peuvent aller sur la tombe d'un autre imam ou d'un membre de la famille du Prophète (*ahl al-bayt*) ; ils peuvent aussi réciter la prière de l'endroit où ils sont. La seconde pratique, appelée en arabe séance de déploration ou séance husaynite (*majlis al-'azā*, *majlis ḥusaynī*) est un rassemblement autour d'un ou une récitant.e qui raconte, chaque jour jusqu'au dixième, le déroulement de la bataille et ses suites, dans les moindres détails. L'objectif de ces *majlis*, qui se poursuivent jusqu'au quarantième jour après la mort de Ḥusayn, est de transmettre la mémoire de la bataille de Karbala et d'émouvoir l'assistance afin qu'elle verse des larmes sur les malheurs de Ḥusayn et de sa famille. Des ouvrages ont pour cela été compilés, dont le fameux *Jardin des martyrs* (*Rawḍat al-shuhadā*), de Ḥusayn Wā'iz Kāchifī (m. 1505) qui donna leur nom persan à ces séances : *rowzeh-khānī*. Très codifiées, elles se déroulent dans différents types de lieu : au domicile des notables, dans des écoles religieuses, ou bien dans des lieux *ad hoc* appelés en arabe et en persan *ḥusayniyya*, *ashūr-khāneh* ou *imambara* en ourdou. À la fin de ces séances, les fidèles

se frappent la poitrine en cadence en signe de deuil et pour manifester leur chagrin : c'est ce que l'on appelle le *laṭm*.

La troisième manière, pour chaque fidèle, de réactiver son chagrin est de participer à une procession publique (*mawkib ḥusayniyya*). C'est aussi, pour un groupe donné, une manière de se souder et, pour une communauté chiite en situation minoritaire, celle de mesurer sa capacité à négocier, à mobiliser et à gérer l'espace public face à l'État. Durant ces processions, certains fidèles observent des pratiques de deuil consistant par exemple à s'enduire de terre, ou bien des pratiques dites d'autoflagellation. Différentes techniques sont utilisées, particulièrement la flagellation au moyen de chaînes (*zanjīr*) ou bien ce qui est appelé *taṭbīr* : revêtus d'un linge blanc symbolisant un linceul, les fidèles s'incisent le haut du crâne puis défilent en le frappant avec le plat d'une épée pour faire couler le sang. Si ces pratiques furent critiquées dès les années 1920 par des oulémas réformistes, puis interdites dans l'Iran post-révolutionnaire, par Ali Khamenei, elles restent observées, d'autant qu'elles n'entrent pas dans les pratiques culturelles codifiées par le droit islamique (*fiqh*).

Lors de ces processions, des fidèles représentent des épisodes de l'épopée : ils portent le cercueil d'un martyr, font défiler un cheval blanc représentant celui de Ḥusayn ou reproduisent avec chameaux et palanquins le cortège des captives se rendant à Damas. Bien plus, le quatrième type de rituel consiste en une véritable forme théâtrale qui est née en Iran, d'abord sous forme de saynètes sous les Safavides, puis s'est développée sous les Qajars. Appelé *ta'ziyeh* en persan, ce théâtre est toujours très vivant en Iran mais aussi reconnu : il a été inscrit en 2010 sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO. Il s'est propagé hors d'Iran, au Liban, dans le Golfe, en Turquie, où il fut adapté aux langues et aux cultures locales. Si ce théâtre est très diversifié en Iran, où sont joués différents épisodes de l'épopée des imams, il se concentre surtout, ailleurs, sur la représentation de la bataille de Karbala, jouée le jour de l'Achoura, à l'acmé des célébrations. Enfin, ces rituels s'accompagnent de pratiques courantes lors des célébrations religieuses comme le partage de nourriture, mais aussi de l'eau puisqu'il s'agit, ici, de se remémorer la soif qu'ont subie Ḥusayn et sa famille.

Politisation et culture populaire globalisée

Ces célébrations de l'Achoura constituent un moment intense, tant pour la religiosité individuelle que pour les interactions sociales. Elles ont contribué à forger la mémoire collective chiite, au plan local comme au plan global, autour du « message de Ḥusayn » qui a été accommodé à la fois à l'éthique du siècle et aux moyens technologiques. Ainsi, des oulémas réformistes ont œuvré, dès les années 1920, pour lutter contre les superstitions (*khurāfāt*) et autres innovations blâmables contenues dans les textes et les pratiques. Ils voulurent faire des séances husaynites des lieux d'édification morale et de diffusion de la culture religieuse ; de nouveaux recueils de séances furent compilés, en arabe, en persan, en ourdou, et plus récemment en anglais. Dans les années 1970, à la faveur de l'émergence du mouvement islamique chiite, l'Achoura devint le vecteur d'un message politique, en Iran (avec les relectures qu'en firent Shariati, Motahari puis Khomeini), au Liban (avec le discours développé par Mūsā Sadr en fondant son mouvement des déshérités, ensuite décliné par les partis chiites Amal et Hezbollah), ou bien en Irak. On parla de la révolution (*thawra*) de Ḥusayn comme de la voie à suivre pour lutter contre la tyrannie, l'oppression, l'injustice

que subissaient les « masses » chiites. Il n'était plus temps de pleurer sur les malheurs de l'imam mais d'agir en suivant son modèle. Le message de Ḥusayn, revisité, devint un outil de mobilisation et l'Achoura offrit un répertoire d'action collective. Les processions se firent manifestations et rassemblements politiques visant à protester contre les pouvoirs établis, à l'intérieur, ou contre l'ennemi extérieur – Israël. L'Iran post-révolutionnaire s'approprija les slogans religieux husaynites, qu'il systématisa. Toutefois, l'opposition n'hésita pas à retourner cet outil à son profit, en 2009, par exemple, durant le mouvement vert, le « message de Ḥusayn » se prêtant, surtout, à la contestation.

Les commémorations de la bataille de Karbala ont donné lieu à un immense corpus textuel, à un patrimoine bâti (comme les *imambara* d'Inde ou les *tekkiyeh* en Iran), mais aussi à une culture populaire qui circule aujourd'hui en ligne, faite d'images qui « racontent » le drame, et de lamentations, de chants (*radda* en arabe, *noha* en ourdou) qui font pleurer les fidèles, au rythme des frappes sur les poitrines. Ces *laṭmiyyāt*, sorties de l'espace-temps du rituel, sont diffusées partout et à tout moment, ont leurs stars (comme l'Irakien Bāsim al-Karbālā'ī) qui chantent en toutes les langues dans lesquelles s'exprime le chiisme aujourd'hui.

Bibliographie

Aghaie, Kamran, *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle and London: University of Washington Press, 2004).

Mervin, Sabrina, « Les larmes et le sang des chiites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'ashūrā' (Liban, Syrie) », *REMMM* 113-114, *Le corps et le sacré dans l'Orient musulman*, 2006, p. 153-166

————— « Le théâtre chiite au Liban, entre rituel et spectacle », *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles*, dir. N. Puig et F. Mermier, IFPO, Beyrouth, 2007, p. 57-75.

<https://books.openedition.org/ifpo/517?lang=fr>

————— « 'Ashūrā' Rituals, Identity and Politics: A Comparative Approach (Lebanon and India) », Daftary, Farhad et Miskinzoda, Gurdofarid (eds.), *The Study of Shi'i Islam : History, Theology and Law* I.B. Tauris (Shi'i Heritage Series), Londres, 2013, pp. 507-528.

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01860355>

Nakash, Yitzhak, 1993, « An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashūrā' », *Die Welt des Islams*, 33, p. 161-181.