



HAL
open science

Le mal subi, le mal rendu. Une lecture anthropologique des pratiques de lamentations et de malédictions dans le shi^cisme populaire iranien

Sepideh Parsapajouh

► **To cite this version:**

Sepideh Parsapajouh. Le mal subi, le mal rendu. Une lecture anthropologique des pratiques de lamentations et de malédictions dans le shi^cisme populaire iranien. Oriens, 2021, 49 (3-4), pp.370-397. 10.1163/18778372-12340005 . hal-03503361

HAL Id: hal-03503361

<https://hal.science/hal-03503361>

Submitted on 4 Jan 2022

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.



HAL
open science

Le mal subi, le mal rendu. Une lecture anthropologique des pratiques de lamentations et de malédictions dans le shi^cisme populaire iranien

Sepideh Parsapajouh

► **To cite this version:**

Sepideh Parsapajouh. Le mal subi, le mal rendu. Une lecture anthropologique des pratiques de lamentations et de malédictions dans le shi^cisme populaire iranien. Oriens, Brill Academic Publishers, 2021, 49 (3-4), pp.370-397. 10.1163/18778372-12340005 . hal-03503361

HAL Id: hal-03503361

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03503361>

Submitted on 4 Jan 2022

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.

Le mal subi, le mal rendu.

Une lecture anthropologique des pratiques de lamentations et de malédictions dans le shi'isme populaire iranien

Sepideh Parsapajouh

ORCID: 0000-0002-3202-386X CNRS, Césor, Paris, France

sepideh.parsapajouh@gmail.com

Résumé

Dans le shi'isme duodécimain iranien, deux catégories de traditions populaires (compréhensibles, pratiques et croyances) ont pris forme au cours du temps autour de la question du mal, précisément des souffrances et de la mort subies par les personnes de la famille du Prophète (*ahl al-bayt*). La première catégorie comprend les expressions poétiques élégiaques (*martiya*) accompagnées de pratiques reflétant la passion et la compassion pour les victimes de la mort injuste, à commencer par le troisième imam Ḥusayn. La seconde catégorie comprend de violentes expressions satiriques de malédiction adressées aux auteurs de ce mal. Cette tradition mobilise aussi la récitation de prières et de formules dévotionnelles tirées du corpus scripturaire sacré, ainsi qu'un ensemble de pratiques particulières appelées *'Umar-koṣī* (« le meurtre de 'Umar »). Cet article propose d'analyser la formation et la fonction de ces deux traditions, ainsi que l'évolution de leur forme et de leur signification dans le contexte social du shi'isme iranien contemporain. Il montrera que ces deux traditions, tout en étant cohérentes avec le double principe shi'ite de *tawalla* (loyauté et amour pour les imams) et *tabarrā* (dissociation et haine à l'égard de leurs adversaires), reflètent clairement l'autonomie des croyants vis-à-vis du pouvoir politique comme de l'autorité religieuse institutionnelle.

Mots-clés

Shi'isme duodécimain – élégie (*martiya*) – chant élégiaque (*navhā*) – satire (*haḡn*) – *'Umar-koṣī* – *Ziyarat 'Aṣūra* – religion populaire

Abstract

In Iranian Twelver Shi‘ism, two categories of popular traditions (including rituals, practices and beliefs) have taken shape over time around the issue of evil, namely the harm and death suffered by the holy figures of the house of the Prophet (*ahl al-bayt*). The first category includes elegiac poetic expressions (*mart̤ya*), accompanied by ritual practices reflecting passion and compassion for the victims of unjust death – notably the third imam, Ḥusayn. The second category includes violent and satirical expressions of maledictions, addressed to the authors of this evil. This tradition also involves the recitation of prayers and devotional formulas borrowed from the sacred scriptural corpus as well as particular practices called ‘*Umar-koš*’ (the murder of ‘Umar). This article offers an analysis of the formation and function of these two traditions, as well as the development of their form and meaning in the social context of contemporary Iranian Shi‘ism. It shows that, by being in line with the double Shi‘i principle of *tawallā* (loyalty and love towards the Imams) and *tabarrā* (dissociation and hatred towards the enemies of the Imams), these two traditions clearly reflect the autonomy of the believers vis-à-vis both political power and institutional religious authority.

Keywords

Twelver Shi‘ism – elegy (*mart̤ya*) – elegiac song (*nawḥa*) – satire (*baḡw*) – ‘*Umar-koš*’ – *Ziyārat ‘Āšūrā* – popular religion

Au sein du shi‘isme iraniend’obédienceimamite ou duodécimaine, deux catégories de traditions populaires, ensembles de rituels, de pratiques et de croyances, ont pris forme au cours du temps autour de la notion de mal, ce dernier représenté par les souffrances historiques des membres de la « Sainte Famille du Prophète » (*ahl al-bayt*) et leurs auteurs. La première catégorie de traditions comprend les expressions littéraires du genre élégiaque nommé de l’arabe *mart̤ya* (aussi *riṭā*), qui ne sont pas sans évoquer le chœur d’une tragédie grecque. Ces récitations sont accompagnées de pratiques rituelles exprimant la compassion – au sens étymologique de la passion éprouvée avec et à la place de quelqu’un – pour les personnes sacrées victimes de la mort injuste. Ces personnes sont d’abord ‘Alī, le premier imam, Fāṭima, son épouse et la fille du Prophète, et plus encore Ḥusayn, le troisième imam, appelé « le seigneur des martyrs » (*sayyid al-šuhadā*), et les compagnons de ce dernier. La seconde catégorie de traditions rassemble des expressions orales violentes et satiriques, principalement sous forme de malédictions, à l’adresse des auteurs de cette

mort injuste. Accompagné aussi par la récitation d'un ensemble de prières et de formules pieuses puisées dans le corpus scripturaire sacré (Coran et *Ḥadīṭ*), il s'agit du rituel particulier nommé '*Umar-koāš*, dédié au meurtre de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 23/644), le troisième «calife bien guidé» des sunnites et l'adversaire historique de 'Alī. Bien que des précédents de ces deux traditions peuvent être trouvés en Iran préislamique, toutes deux s'inscrivent clairement dans la doctrine shi'ite imamite à travers le double principe de *tanwālā* (le devoir d'aimer les imams et leurs amis) et *tabbarā* (le devoir de haïr les ennemis des imams). Au cours de l'histoire, ces croyances et pratiques ont connu, selon les conditions sociopolitiques, des phases successives et cycliques de discrétion et d'excès, de dissimulation et d'exhibition; elles sont demeurées très vivaces jusqu'à aujourd'hui parmi certains groupes de shi'ites iraniens, en dépit des contraintes posées par les lois politiques et les positions de l'«orthodoxie» officielle.

Après un bref historique de la formation de ces deux traditions, nous analyserons le développement de ces croyances et pratiques, dans leur forme extérieure et leur signification interne, en relation avec les normes et injonctions des autorités religieuses et politiques, dans la société shi'ite iranienne contemporaine. Les données de cette étude, outre des documents historiques, sont issues des recherches de terrain, d'observations et d'entretiens réalisés dans les villes de Téhéran et de Qom entre 2014 et 2016.

I

La première tradition populaire s'est formée autour du genre poétique de l'élégie, appelé *martīya*, employé particulièrement pour exprimer la compassion avec les souffrances, les douleurs et les maux subis par les *ahl al-bayt*, principalement 'Alī, Fāṭīma et les imams de leur descendance. De ces souffrances témoignent abondamment les sources shi'ites, y compris des textes transmis des imams ayant pris pour les shi'ites une valeur sacrée.

Dans les *Prairies dor* (*Murūğ al-dāḥab*) de l'historien iranien et shi'ite al-Mas'ūdī (m. 345/956), on peut lire que l'élégie est le plus ancien genre poétique et que la première élégie, rapportée en arabe, aurait été l'œuvre d'Adam, déclarée au sujet de son fils Abel assassiné par son frère Caïn. Selon des données historiques plus crédibles, le genre poétique du *riṭā'* ou *martīya*, est attesté dans la poésie arabe préislamique. Il s'agit d'un poème funèbre pleurant

1 Mathieu Terrier, *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite. «L'Amé des cœurs» de Qutb al-Dīn Aṣṣkenārī* (Paris : Le Cerf, 2016), 267.

la mort ou l'absence d'un être aimé, parfois la destruction d'un campement ou d'une ville. La poésie arabe préislamique n'a été mise à l'écrit qu'à l'époque omeyyade, de laquelle date aussi l'élégie attribuée à Adam. En Perse ancienne, une forme d'élégie appelée *siġ-sarāji*, semble avoir été courante, liée à la commémoration de figures mythiques tenues pour des victimes exemplaires, comme *Šr̄yāvāš* (on parle alors du *siġ-i Šr̄yāvāš*) et *Zarīr*. Un poème intitulé *Yādġār-i Zarīrān*², conservé en pahlavi, aurait d'abord existé en langue parthe. C'est en milieu shi'ite, au sujet des imams et du troisième, *Ḥusayn*, en particulier, que le *martīya* commence à apparaître comme une expression collective. Rappelons que le second petit-fils du Prophète, al-*Ḥusayn*, fut mis à mort sans pitié, avec soixante-douze de ses compagnons et familiers (un chiffre fixé par la Tradition), après dix jours d'encerclement et de privation d'eau, par les troupes de l'armée omeyyade du calife Yazīd Ier, sur la plaine de Karbala, le 9 et le 10 (Tasū'ā et 'Ašūrā) du mois de Muḥarram de l'an 61 de l'hégire (9 et 10 octobre 680). Les shi'ites de toutes obédiences ont toujours voué une affection très vive à cet imam, et les imamites n'ont cessé de commémorer passionnément ses souffrances et celles des siens à Karbala. L'histoire du *martīya* est elle-même réécrite par la foi et se fait légende : selon des récits shi'ites, le martyr de l'imam *Ḥusayn* aurait été connu et pleuré par avance par le prophète Muḥammad³, averti par l'ange Gabriel, et l'imam 'Alī aurait composé les premières élégies pour son fils *Ḥusayn* tué vingt ans après lui. Voici un passage de la poésie attribuée à l'imam 'Alī⁴ :

Commesijeregardaismesenfantsetmoi-même Les champs de
Karbala et de la bataille
Où nos barbes seraient teintées de sang Comme des
tenues bariolées de la mariée

On peut tenir pour plus probable le rapport du traditionniste shi'ite 'Alī Ibn Ṭāwūs (m. 664/1266), auteur de la première chronique du drame de Karbala,

- 2 Zāla Āmūzagār [Jaleh Amouzegar], *Yādġār-i Zarīrān. Matn-i ḥammāsī AZ dawrān-i kuhan* (Téhéran : Intišārāt-i Mu'īn, 1393 Š/2014), texte pehlevi, traduction et commentaire en persan ; à ce sujet voir aussi 'Abbās Azarandāz, « Yādġār-i Zarīrān, nimūna-yi az hunar-i šā'iri-yi irāniyān dar dawra-yi miyāna », *Zabān-sīnāhi*, 4-8 (1392 Š/2013), 1-24 ; Mary Boyce, « Yādġār-e Zarīrān », *Encyclopædia Iranica*, III.2, 128-129.
- 3 Ibn Qulūya al-Qummī, *Kāmil al-Ziyārāt*, trad. pers. Muḥammad Ġawād Ḍihnī Tihirānī (Téhéran : Payām-i ḥaqq, 1377 Š/1998), 344.
- 4 Ġā'far Šūštārī, *al-Ḥašā'is al-ḥusayniyya, Maqtal-i Šūštārī* (XIIIe/XIXe siècle), trad. pers. Muḥammad Ḥusayn Mar'āšī Šāhrastānī (*Aske bar Karavān-i amirān*) (Téhéran : Arām-i dil, 1384 Š/2005-6), 260 ; Muḥammad Bāqir Maġlisī, *Bihār al-amwār* (Téhéran : Maṭba'at al-'Alawī, 1364 Š/1985), vol. 44, 267.

al-Luḥūf ‘alā qatlā al-ṭufūf. D’après lui, les premiers *martīyas* arabes en mémoire de l’imam Ḥusayn dateraient du jour même de sa mort et auraient pour auteurs des rescapés du drame : ‘Alī b. al-Ḥusayn (m. ca 95/714), le quatrième imam, et deux sœurs de l’imam Ḥusayn, Umm Kulṭūm et Zaynab. Ibn Ṭāwūs écrit à ce propos :

Zaynab se présenta auprès des corps purs des martyrs. Elle commença à réciter des *martīyas* de manière si douloureuse que les ennemis comme les amis en pleurèrent. [Lui est attribué ce poème:]

Ô Muḥammad ! Voilà ton Ḥusayn maculé de sang [...]

Ô Muḥammad ! Voilà ton Ḥusayn tombé sur la terre de Karbala Que le vent de Saba (*Zāphīr*) saupoudre de poussière [...]⁵

Au cours du temps, la tragédie de l’imam Ḥusayn s’est chargée de nombreuses significations : le « sacrifice de soi » du guide spirituel qui, sans réel espoir de victoire, aurait revivifié l’islam en dévoilant les identités de ses dirigeants corrompus, usurpateurs du califat légitime ; un sacrifice sacré absolument inimitable — selon l’exégèse imamite, Ḥusayn serait la « prestigieuse victime » (*dībḥ-i ‘aẓīm*) évoquée dans le verset coranique 37 : 107⁶, soit la rançon de la vie d’Ismaël⁷ ; ou au contraire, à l’époque moderne, un exemple à suivre de refus de l’humiliation, de courage devant la souffrance et de mépris de la mort, un héroïsme résumé dans une formule devenue proverbiale en Iran : « Mieux vaut la mort rouge [sang] que la vie indigne » (*marḡ-i surḡ bihtar AZ Zandagī-yi nangīn ast*). Quoi qu’il en soit des différences d’interprétation, la geste de Ḥusayn unit les shī‘ites autour de sa mémoire et constitue un motif permanent d’affirmation de la communauté et de son identité. Et pour tous les shī‘ites, le meurtre du troisième imam, petit-fils du Prophète, est la plus grave injustice de l’Histoire, le plus grand mal subi par le meilleur des hommes.

Les sources rapportent que ‘Alī b. al-Ḥusayn, à son retour à La Mecque après le massacre, demanda à un certain Baṣīr b. Hazlam s’il maîtrise la poésie comme son père, un célèbre poète. Comme Baṣīr lui répond positivement, l’imam l’envoie à Médine annoncer aux croyants, par une poésie, le martyre

5 ‘Alī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs, *al-Luḥūf ‘alā qatlā al-ṭufūf*, trad. pers. Muḥammad-Riḏā Muḡrri (Qom : Baqīyat Allāh, 1390 Š/2011), 150.

6 « Nous le rachetâmes contre une prestigieuse victime » : *Le Coran*, essai de traduction Jacques Berque (Paris : Albin Michel, 2002), 482.

7 Al-Fayḍ al-Kāšānī, *Tafsīr al-ṣaḡīf*, éd. Sayyid Maḥmūd Imāmīyān (Qom : Dawl-i-qurbā, 1388 Š/2009), vol. 2, 436. Voir à-dessus Mathieu Terrier, « Le combat sacré des vaincus de l’histoire : expérience et représentation du *jihād* dans le shī‘isme imamite ancien », *Journal Asiatique*, 305.1 (2017) : 23-31, 27.

de l'imam Ḥusayn et le drame de Karbala. Voici son récit et la poésie qui lui est attribuée⁸:

J'ai couru, galopant jusqu'à Médine, et dès que j'ai mis le pied dans la mosquée du Prophète, j'ai augmenté ma voix de pleurer et récité cette poésie:

« Ô habitants de Yaṭrib⁹! Ne restez plus dans cette ville, Ḥusayn a été tué et mes larmes coulent. Son corps est maculé de sang à Karbala, et sa tête, on la tourne sur une lance ».

À partir de l'événement de Karbala, le *marṭīya* trouve une place privilégiée parmi les shī'ites comme rappel de l'histoire et expression de la mémoire. Dans les recueils de *ḥadīṭs* imamites, on trouve que les imams appréciaient, parfois même commandaient et récompensaient des *marṭīya* décrivant des douleurs subies par Ḥusayn et ses compagnons ainsi que par d'autres « gens de la famille du Prophète ». Par exemple, ce *ḥadīṭ* attribué au sixième imam, Ğa'far al-Šādiq (m. 148 / 748)¹⁰:

« Celui qui chante un *marṭīya* pour Ḥusayn et celui dont le *marṭīya* fait pleurer une autre personne pour Ḥusayn, a une place au paradis ».

Toutefois, le genre semble être apparu assez tardivement en Iran islamisé et en langue persane. Le premier *marṭīya*, sous sa forme classique de la *qasīda* arabe¹¹, serait l'œuvre d'un certain Abū al-Yanbaġī et remonterait au IIIe / IXe siècle; il aurait eu pour motif la ruine de la ville de Samarkand. Rūdakī (m. 330 / 941) est considéré comme le premier compositeur de *marṭīya* en persan, notamment d'un célèbre poème pour le deuil du poète Šahīd Balḥī. Mais c'est Kasā'ī Marwazī, poète du IVe / Xe siècle originaire de Merv, qui aurait composé le premier *marṭīya* en persan pour le deuil de Ḥusayn. Voici un exemple de ses élégies à propos de Ḥusayn¹²:

Ton cadavre, je ne sais quel accident il fut,
Qui polit tous les yeux et blessa toutes les âmes
L'eau des yeux inondant tout Merv comme le déluge de Noé
Ton cadavre flottant sur cette eau, toi semblable à un navire

8 Ibn Ṭāwūs, *al-Luḥūf*, 150.

9 Le nom de la ville de Médine avant que le Prophète s'y installe.

10 Ibn Qūlūya, *Kāmil al-Ziyārāt*, 344.

11 Pour la définition, voir plus bas, note 15.

12 Amīn Riyāḥī, *Kasā'ī Marwāzī. Zandagī, andīša va šī'r-i ū* (Téhéran: Intišārāt-i 'ilmī, 1386 Š/2007), 23.

Cette apparition tardive en Iran du *mart̄ya* pour Ḥusayn s'explique par la domination sunnite et la répression systématique des nombreux courants shi'ites jusqu'à l'arrivée des vizirs bouyides d'obédience shi'ite, originaires du Daylām en Iran, qui régnèrent du milieu du IV^e/X^e au milieu du V^e/XI^e siècle. Sous leur pouvoir, les shi'ites bénéficièrent d'une plus grande liberté d'expression. On vit alors apparaître, dans l'espace public des rues et des bazars, les premières cérémonies de deuil pour l'imam Ḥusayn durant le mois de Muḥarram, avec des pratiques de lamentation (chants, griffures du visage, etc.) auxquelles participaient aussi les femmes¹³. De cette période, on peut mentionner le célèbre Nāṣir Khusraw Qubādiyānī (m. 481/1074), ismaélien de Badaḥšān, qui a composé plusieurs poèmes de dévotion aux Imams. À la période mongole, on compte plusieurs *mart̄yas* en mémoire de Karbala composés par le poète mystique Farīd al-Dīn 'Aṭṭār Nišābūrī (m. 618/1221), ainsi que par le ṣayḥ 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad Nūr al-Dīn Ġāmī (m. 898/1492). Mais c'est à partir de 906/1501 et l'instauration du shi'isme comme religion d'État par Šāh Ismā'īl, le premier des Safavides, que la production de *mart̄yas* consacrés au mois de Muḥarram et au jour de 'Āšūrā devient florissante en Iran¹⁴. Cet épanouissement, encouragé par le pouvoir politique, entraîne une évolution du genre que je n'analyserai pas en détails¹⁵. Mais il importe de préciser que durant cette époque, d'autres formes poétiques viennent progressivement se joindre à la forme jusque-là unique de la *qasida* comme le *tarǧī'-band*, le *tarkīb-band* et le *masnawī*¹⁶.

13 Moḥsen Ḥisām-Mazāhirī, *Risāna-yi šī'a* (Téhéran: Šarkatčāpwanašr-ibayn-al-milal, 1388 Š/2009), 41-47.

14 À ce propos, notons également que ce fut sous l'ordre de Šāh Ismā'īl, en 914/1508, et suite à sa visite pieuse à Karbala, que le mausolée de l'imam Ḥusayn fut rénové après six siècles, le premier dôme ayant été construit sous les Bouyides en 366/976, après la destruction totale des lieux saints sous le calife 'abbasside al-Mutawwakil en 236/850.

15 Jusqu'au VIII^e/XIV^e siècle, le *mart̄ya* avait la forme de la *qasida* arabe, une ode non-strophique monomètre et monorime d'une longueur minimum de quatorze vers (généralement entre cinquante et deux cents), chaque vers représentant une unité de sens indépendante du précédent et du suivant. Appelée en persan *šakāma*, de *šakā*, «la plainte», il s'agissait d'un poème lyrique laudatif composé à l'occasion de fêtes princières. La *qasida* persane est organisée en distiques, chaque vers comportant deux hémistiches, avec une rime revenant au dernier hémistiche de chaque distique.

16 Le *tarǧī'-band* est un ensemble de *ġAZals* liés par un même distique. Chaque groupe de *ġAZals* est composé de cinq à vingt-cinq distiques. Le *tarkīb-band* est semblable au *tarǧī'-band* à ceci près que le refrain séparant et reliant les *ġAZals* est à chaque fois différent. Le *masnawī* est un poème constitué en distiques ayant chacun sa rime propre. Au sujet de poèmes élégiaques voir aussi Henry Massé, « Poèmes funèbres consacrés aux imāms », dans Toufic Fahd (éd.), *Le shi'isme imāmīte* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 271-279.

L'auteur de *martīya* le plus important de cette époque est Moḥtašam Kāšānī (m. 996/1588), poète de cour très apprécié par Šāh Tahmāsb (r. 930- 984/1524-1576), surnommé le père du *martīya* de 'Āšūrā (*martīya-yi 'Āšūrāyi*). Son célèbre *tarkīb-band* (dans son recueil de poèmes) a inspiré après lui de nombreux *martīya* respectant la même rime et la même métrique¹⁷. Voici son célèbre refrain, maintes fois lu, calligraphié, écrit ou chanté chaque année au sein des cortèges de croyants et pénitents appelés en persan *dasta* (ou *dasteh*), qui effectuent les rituels de 'Āšūrā en Iran :

Qu'est-ce encore que cette passion entre les créatures du monde
Qu'est-ce encore que ces pleurs, cette peine, cette douleur ?

À l'époque des Qājār (1174-1304/1786-1925), les šāhs manifestent plus encore la dévotion passionnée pour les Imams. Ils encouragent non seulement la poésie dévotionnelle, mais aussi la production d'images des imams comme du Prophète, ainsi que l'art dramatique du *ta'ziya*. C'est alors qu'un genre nouveau commence à occuper une place importante à côté du *martīya* classique. Il s'agit du *nawha*, de forme plus libre et plus légère, composé pour être chanté et accompagner les performances des cérémonies de Muḥarram, comme les pratiques d'auto-flagellation. Le *nawha* est fréquemment chanté avant d'être écrit et adapté aux normes littéraires ; ses rimes et sa métrique sont choisies pour répondre aux rythmes corporels des performances rituelles¹⁸.

Parmi les compositeurs d'élégies pour l'imam Ḥusayn à l'époque qājār, on peut citer Sabāḥī Bīdguī (XIIIe/XIXe siècle) et Mirzā Abū al-Ḥasan Yağmā'ī Ġandaqī (m. 1238/1859), le poète le plus distingué de cette époque, à qui est attribué le premier recueil de *nawhas* marquant une révolution du genre élégiaque. Voici un exemple de ses élégies¹⁹ :

Ô soleil du ciel de la religion, à l'armée plus nombreuse que les étoiles lumineuses
Les lances dans le palais du sang
Ô soleil, ne retire pas ton épée de la gaine de l'aube
Ô soleil

17 Muḥtašam Kāšānī, *Dimān*, éd. Akbar Bihdārvand (Téhéran: Intišārāt-i Niğāh, 1392 Š/2013-14).

18 Son message est immédiatement compréhensible, ses phrases sont courtes et facilement mémorisables, dans un lexique simple, dénué de sophistication, ouvert aux changements de termes et aux ajouts.

19 Cité dans Maymanat Miršādiqī, *Vāḡā-nāma bunar-i šā'iri: farhang-i taḡlīl-yi šīḡlahāt-i fann-i šā'r wa sabk-hā wa maktab-hā-yi ān* (Téhéran: Kitāb-i Mahnāz, 1389 Š/2010), 288.

Redresse-toi, ô soleil
 La foudre du regret a tué les feuilles et les branches de ces gens endoloris
 Tous confondus
 Ils ont brûlé les uns dans les autres
 Toi, soleil, ne mets pas plus de feu dans leur blé
 Ô soleil
 Redresse-toi une fois encore, soleil

À cette époque, les rituels de deuil et la pratique poétique qui les accompagne se popularisent²⁰. Les pièces poétiques sont composées par des gens de plus en plus simples, issus de milieux plus accoutumés à l'expression orale qu'à la littérature. Le *mart̄ya* sort des plumes des poètes de cour professionnels pour se changer en *nam̄ha* dans les bouches des chantes populaires. Des membres du clergé shi'ite ne tardent pas à réagir contre certaines pratiques effectuées et paroles prononcées lors des cérémonies du mois de Muḥarram, jugeant qu'elles relèvent de l'exagération (*ḡulm*), terme désignant chez les théologiens imamites une hétérodoxie et une hétéropraxie internes au shi'isme, qu'il convient de réfuter et de réprimer.

La fin de la période Qājār marque le début d'une nouvelle phase de politisation du religieux, avec les mouvements sociopolitiques liés à la révolution constitutionnelle (1905-1911) et l'engagement du clergé dans ce mouvement. Les propos politiques commencent à s'introduire dans les élégies de 'Āshūrā. On assiste à l'apparition d'une forme de *mart̄ya* national. La lamentation, jusque-là expression d'une dévotion et d'un ritualisme quietiste, se mue en hymne activiste ayant pour but de réveiller le peuple et de le « conscientiser ». Ce changement se poursuit de manière plus accentuée à l'époque des rois

20 Ces *mart̄yas* étaient alors nommés également : *sin-ZAnī* (*sina* = poitrine, *ZAnī* = l'acte de frapper) ou *sang-ZAnī* (*sang* = pierre). Or ces termes se réfèrent plutôt aux actes et aux performances rituels qu'aux expressions orales ou écrites de la poésie. Au sujet de ces performances, de nombreux travaux ont été publiés, parmi lesquels Jean Calmard,

« Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion », dans Charles Melville (éd.), *Safavid Persia* (London—New York : Pembroke Papers, 1996), 139-190 ; Christian Bromberger, « Martyre, deuil et remords : horizons mythiques et rituels des religions méditerranéennes (à propos des 'passions' du Christ et de l'Imam Husayn : essai d'analyse comparée) », *Études corses* 12-13 (1979) : *La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes*, 129-153 ; Kamran Scott Aghaie, *The Martyrs of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle : University of Washington Press, 2004) ; Sabrina Mervin, « Les larmes et le sang des shi'ites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 113-114 (2006), 153-156 ; Sepideh Parsapajouh, *Au cœur d'un bidonville iranien* (Paris : Karthala-IFRI, 2016), 267-310.

(*šāhs*) Pahlavi, notamment sous le règne de Pahlavi II, dans les mouvements ayant abouti à la révolution islamique de 1979. Je n'entrerai pas ici dans le détail des nombreuses tensions entre le pouvoir politique, la religion institutionnelle des clercs et la religiosité populaire au cours de cette période. Mais il est intéressant de noter que dans les discours et les slogans, la répression royale des mouvements cléricaux et des révoltes populaires est de plus en plus assimilée à l'injustice absolue de Karbala, un amalgame fait notamment par l'ayatollah Khomeiny. Il faut aussi rappeler la cristallisation des tensions autour des cérémonies du mois de Muḥarram 1963, quand le régime du Šāh interdit les pratiques qualifiées d'exagérées et demanda expressément aux religieux de ne pas tenir des propos politiques dans leur discours²¹. En réponse, l'ayatollah Khomeiny appela les clercs de toutes les villes à transgresser les ordres et encouragea l'insertion de propos politiques dans les *nawḥas* chantés lors des cérémonies²². Voici l'exemple de ce que Šādiq Amānī a chanté alors au sein des *ḥay'at* (les locaux des groupes cérémoniels) dans les années 1340/1960²³:

Le bien aimé de Fāṭima [Ḥusayn] dit : je n'ai pas peur de la mort
 Je ne me soumettrai pas à l'oppression tant qu'une âme habitera mon corps
 La honte et la bassesse de la vie, la grandeur et la jouissance de la mort
 Je ne me plierai pas à la force de ce bâtard de Yazīd [le Šāh]

Le jour de 'Āšūrā de cette année-là, l'ayatollah Khomeiny prononça un discours hostile au pouvoir depuis l'enceinte de la *madrasa Fayḍiyya*²⁴ de Qom. Il fut arrêté et emprisonné, après quoi des affrontements sanglants opposèrent manifestants et forces de l'ordre. Les victimes parmi les premiers furent aussitôt assimilées aux martyrs de Karbala, ce qui donna lieu à une politisation accrue de la poésie élégiaque. Sur ce processus d'évolution du genre à la période révolutionnaire, les témoignages de certains célèbres chantres d'élégies sont particulièrement intéressants. Ils montrent comment les directives

21 Ḥisām-Mazāhirī, *Risāna-yi šī'eh*, 169.

22 Ḥisām-Mazāhirī, *Risāna-yi šī'eh*, 169 ; Ğolām-Riā Karbastčī, *Tarīḥ-i šafāhi-yi inqilāb (1340-1342)* (Téhéran : Markaz-i asnād-i inqilāb-i islāmī, 1380Š/2002), vol. 2, 273-274.

23 Ḥisām-Mazāhirī, *Risāna-yi šī'eh*, 170.

24 L'une des écoles religieuses les plus importantes de la ville de Qom, baptisée d'après le théologien, traditionniste et philosophe Muḥsin al-Fayḍal-Kāšānī (m. 1091/1680).

du clergé incitaient l'insertion de propos politiques et révolutionnaires dans les poésies rituelles de Muḥarram²⁵. En voici deux exemples²⁶:

Ô 'Abbās le beau ! Ô l'échanson de Karbala !
Quel malheur ! Quel malheur !
Ses deux mains ont été arrachées
« Par Dieu si vous coupez ma main droite »²⁷ ...
Il est temps de te soutenir, ô notre maître Khomeiny
Ô habitants du monde, Dieu est grand

C'est jour de soulèvement, jour de révolution
Ce n'est pas le seul manque de l'eau à Karbala
Mais le manque de justice, le manque de vertu
Le vrai triomphera du faux

Les poésies chantées dans les *hay'at* (confréries religieuses) révolutionnaires au cours de ces années ne sont plus de purs *martjya* ou élégies, mais des hymnes révoltés et exaltés, mêlant les figures du drame du passé et les événements du présent. Les leaders shi'ites, intellectuels comme religieux (mentionnons l'ayatollah Murtaḍā Muṭahharī (1919-1979) et l'intellectuel shi'ite 'Alī Šarī'atī (1933-1977) comme les représentants des deux tendances) n'hésitent plus à mépriser ouvertement les rituels pacifistes du shi'isme doloriste, pour inter-préter le mouvement de l'imam Ḥusayn dans le sens d'un shi'isme politique, activiste et révolutionnaire.

La victoire de la révolution en 1979, pour les religieux engagés, confirme la splendeur « du sang contre l'épée », la vérité du mouvement de Ḥusayn, la force de la foi shi'ite en acte. L'épopée de Karbala s'intègre désormais dans la vie quotidienne du peuple révolutionnaire. La guerre contre l'Irak, déclenchée juste un an après la révolution en 1980, accentue encore cette fusion. Karbala et 'Āšūrā deviennent, huit années durant, des réalités présentes et palpables. Ainsi, sur les fronts de guerres, les révolutionnaires exaltés revivent sans cesse

25 D'après les souvenirs du chantre Islāmī, ces insertions ne se faisaient pas facilement, elles suscitaient beaucoup d'inquiétude chez les croyants issus des milieux traditionnels, lesquels « faisaient jurer les chantres devant le Coran pour qu'ils récitent aussi des poésies anciennes ». Entretien réalisé par Faqīha-Haqqāni en 2005, cité dans Ḥisām-Mazāhirī, *Risāna-yi šī'eh*, 178.

26 Voir Ḥisām-Mazāhirī, *Risāna-yi šī'eh*, 178.

27 Célèbre phrase attribuée à 'Abbās, demi-frère de Ḥusayn, tombé à Karbala. Lors de la bataille, il aurait dit : « Par Dieu, si vous coupez ma main droite, je suivrai encore ma religion et soutiendrai mon imam, le petit fils pur et honnête [du Prophète] » : Ibn Šahrāšūb Māzandarāni, *Manāqib Al Abi Ṭālib* (Qom : Intiṣārāt-i 'Allāma, 1338 Š/1959), vol.3, 256.

la passion de leur Imam et de ses compagnons. L'Iran crée et habite son propre Karbala. Lāyatollah Khomeiny, dans ses discours, compare constamment la situation de l'Iran avec celles du drame de 'Āshūrā dont la littérature envahit l'espace public et les discours : « 'Husayn, Ḥusayn' est notre slogan, le martyr est notre fierté » (est un des slogans répétés dans les manifestations politiques durant cette période). Le Karbala historique, situé juste de l'autre côté de la frontière, sur le territoire de l'ennemi, n'est pas oublié, et l'on assimile volontiers le chef irakien Saddam Hussein au calife omeyyade Yazid avec des expressions comme *Saddām Yazid-i Kaḡīr* («Saddam, l'infidèle Yazid»)²⁸.

Durant ces huit années de combats et de deuil permanent, les voix de quelques célèbres chantres, appelés chantres révolutionnaires, comme Ṣādiq Āhangarān, Ġulām-'Alī Kuwaytī-Pūr et Ḥusayn Faḡrī transposent les élégies en mémoire de Karbala aux deuils des soldats et aux autres martyrs de la guerre en cours, invitant les jeunes à rejoindre Ḥusayn. Ils chantent sur le front de guerre, mais leurs voix sont aussi diffusées quotidiennement à l'arrière-front, dans tous les lieux publics, les rues, les écoles, etc. :

Tournez vos visages vers la Ka'ba des cœurs
Tournez vos visages vers le tombeau du Maître (l'Imam Ḥusayn)
Ô compagnons, faites une nouvelle attaque ! Sur vous,
pèlerins de Karbala
Sur vous, voyageurs de la voie des prophètes
Que soit l'admiration de l'esprit de Dieu (Ruḡ-Allāh, prénom de Khomeiny) Ḥusayn !...
Le beau nom de Ḥusayn est votre invocation (*zīkr*) Voir le visage
de Ḥusayn est votre espérance (Chanté par Kuwaytī-Pūr)

Ô armée du Mahdī, prépare-toi pour un combat impitoyable Par la passion de
voir Ḥusayn
Tous les cœurs sont ravis
Ce désert est couvert des amoureux de Karbala (Chanté par
Āhangarān)

28 Nous avons développé ce rapport dans un autre article : Sepideh Parsapajouh, « Religiosités entre étatisation et réappropriation populaire. Les cérémonies d'Āshurā en Iran », dans Simona Tersigni, Claire Vincent-Mory et Marie-Claire Willem (dir.), *Appartenances in-désirables. Le religieux au prisme de l'ethnicisation et de la racisation* (Collection IntersectionS, Paris : Petra 2019), 175-195.

Au sein des grandes villes les plus politisés, on tend à oublier l'Imam Ḥusayn historique, soit en l'incarnant au présent, soit en le considérant non pas mort, mais vivant et témoin. C'est lui qui veille et surveille, lui qui peut intervenir à tout moment. Les célébrations permettent l'exaltation sacrificielle des pulsions de mort, produisant des chants et des déplorations qui n'obéissent plus à aucune convenance. Tout se passe comme si, pour surmonter la peur, le chagrin et la souffrance, on devait les renier, louer la mort et mépriser la vie. Même au sein des confréries religieuses (*bay'at*) traditionnelles, la composition des élégies funèbres en mémoire de Karbala se relâche. La pratique de l'invocation gagne en importance au détriment de la lamentation²⁹. L'Imam Ḥusayn n'est plus pleuré mais imploré, appelé à l'aide à travers des pratiques appelées *tawassul* et *tawakkul* (demande d'intercession, déclaration de remise confiante à Dieu).

Après la fin de la guerre et la mort de l'ayatollah Khomeiny, sous la présidence de Ḥāshimī Rafsandjāni (1989-1997) et ses politiques de reconstruction, la société se détache rapidement d'une ambiance de deuil permanent. Les discours et les pratiques politiques, économiques et même religieux, tendent au pragmatisme. L'union sacrée du peuple laisse la place à une recherche d'identités multiples. Les groupes sociaux commencent à revendiquer leurs différences. La nouvelle génération prend largement ses distances avec le *pathos* du martyr et le radicalisme politique³⁰. Ces changements se reflètent clairement dans les rituels de 'Āšūrā, qui ne disparaissent pas du paysage public, mais retournent progressivement à des formes rituelles et des thèmes traditionnels.

Durant la même décennie (1990), d'anciens combattants volontaires, partisans convaincus de l'ayatollah Khomeiny, trouvent difficilement à s'adapter à cette nouvelle société. Décus par le passage d'un socialisme spirituel et égalitaire à un capitalisme matérialiste, et se sentant souvent trahis, ils prennent peu à peu leurs distances avec le pouvoir politique et la religion institutionnelle, se replient dans la dévotion pour les imams shi'ites, rendus à leur sacralité, ou dans une forme de douleur pour leurs compagnons martyrs. Ces anciens combattants commencent à encourager, voire à former de jeunes hommes à l'art poétique et au chant élégiaque. À la fin des années 1990 et au début des années 2000, de nouveaux chantres sortis de ces milieux deviennent de véritables

29 Hisām-Mazāhri, *Risāna-yi šī'eh*, 305.

30 Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah* (Paris : Flammarion, 2003) ; Sepideh Parsapajouh, « Les valeurs en cause : crise de l'idéologie et crise de la transmission dans la société iranienne depuis la révolution 1979 », *Archives des sciences sociales des religions* 166 (2014) : 243-268.

«idoles» auprès d'un large public de jeunes croyants de la classe populaire, pour qui la musique et les chansons non religieuses sont considérées comme un péché (*ḡinā*³¹).

Dans les *nanḥas* de ces nouveaux chantres apparus dans les années 2000, à la différence des chants des années de la guerre, les paroles sont dénuées des références politiques ou idéologiques modernes. Ils défendent très ouvertement la prééminence de la passion sur la raison, que ce soit dans les actes ou dans les paroles. Leur large public est composé d'hommes et de femmes, bien que seuls les hommes aient le droit d'assister à leurs performances³². Tous semblent désireux d'oublier l'idéologie et les douleurs engendrées par elle durant la décennie traversée, comme pour retrouver leur foi dans le shi'isme originel, quiétiste et non politique³³.

Ces chantres sont des hommes au tempérament manifestement exalté, qui expriment dans leurs textes et leurs attitudes un amour inconditionnel pour les imams. Cet amour s'identifie volontiers à la folie dans des expressions revendiquant la bassesse, la honte et le scandale, comme dans l'ancienne tradition mystique des «gens du blâme» (*malāmātī*). Ils se nomment eux-mêmes, par exemple: «le mendiant de 'Abbās» (*gadā-yi 'Abbās*), «le maître des fous» (*šayḥ al-maḡānīn*), «le chien de la maison de Ḥusayn» (*sag-i ḥūna-yi Ḥusayn*), «le noyé dans la mer de la folie» (*ḡarq-i daryā-yi ḡunūn*), «le prisonnier des boucles de cheveux de 'Abbas», ou plus simplement «l'ivre» (*masī*) ou «le malade» (*bimār*). Leurs poèmes font l'éloge de la beauté du visage des imams, de leurs yeux, de leurs sourcils, de leurs cheveux, mais encore de leur corps, de leur taille, qu'ils décrivent en détails. Là où se tiennent leurs performances, des foules d'hommes paraissent en transe, témoignant de paroles et d'actions déchainées:

Si tu n'as pas encore vu de fous
Nous voilà, on nous appelle les fous
Moi aussi j'étais sage au début

31 *Ḡinā* est un terme arabe signifiant un chant dont la beauté transforme l'état émotionnel du chanteur et celui de l'auditeur. Il désigne aussi une pratique collective de chant chez les soufis, condamnée comme «innovation blâmable» (*bid'ā*) par de nombreux juristes-théologiens. Au sujet des débats concernant le problème de *ḡinā* pendant l'époque safavide, voir Ḡā' fariyān, «Iḥtilāf nazar-i 'ulamā dar mas'ala-yi ḡinā dar dawra-yi Safawiyya», (Divergences de vues des savants au sujet du *ḡinā* à l'époque safavide) *Maḡāla-yi pażūbiš na ḥaWzah*, n° 3 (1379 Š/2000).

32 Les femmes regardent les films de ces performances ou écoutent les enregistrements.

33 Sur ce point, voir Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam* (Paris: Verdier, 1992), 303-335; Idem, *La preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynī IXe-Xe siècle* (Paris: Cerf, 2018), 53-70.

Mais ton amour m'a rendu fou
M'a exclu d'un coup de la cité des sages
On nous appelle les fous
Pour avoir commis le crime d'être amoureux de toi
(Chanté par Muḥammad-Ġawād Zākīr)

Toutes les nuits je rêve de Ḥusayn et cela me rend fou
Les beaux yeux de 'Abbās ont ravi mon cœur
Il a les sourcils arqués, le regard plein de bonté
Un visage céleste
Tu es beau comme la lune, tu es la fierté de la terre
Tout mon monde est toi seul Ḥusayn, tout mon destin, toi seul Ḥusayn
Toute la beauté, toi seul Ḥusayn, toute la grâce, toi seul Ḥusayn
Mon maître, toi seul Ḥusayn, mon seigneur, toi seul Ḥusayn

Le cœur est le lieu de manifestation de ta divinité
La Ka'ba est ton pèlerin à Karbala jusqu'au jour de la Résurrection
Ta soif fait une montagne de feu dans mon cœur,
Que mon cœur soit ton feu éclatant

Les chantages de ce type ne cessent depuis de se multiplier, attirant toujours plus de jeunes gens. Certains d'entre eux se heurtent à de violentes critiques et même à des dénonciations de la part des représentants de la religion institutionnelle, reprenant contre eux le vieux chef d'accusation de *ġulīm* («exagération» ou «extrémisme», en particulier dans la vénération des imams). Les discours des autorités officielles et des institutions politiques n'hésitent pas à stigmatiser un phénomène pathologique et déviant. Quant aux laïcs et aux séculiers, ils assimilent ces chantages à des chanteurs de «soirées techno» ou de «soirée ecstasy» camouflés sous un masque religieux³⁴.

Nous pouvons suggérer que cette extraordinaire survivance et vivacité de la poésie élégiaque, à travers l'histoire religieuse et politique du shi'isme en Iran, correspond à un fond anthropologique déjà connu d'Aristote quand dans sa Poétique, il donnait pour fonction à la tragédie de permettre la catharsis des passions de pitié et de colère³⁵. Dans la tragédie, l'imitation (*mimēsis*) de la souffrance et de la mort permet le transfert et la libération des affects. On sait que la notion aristotélicienne de catharsis a pu se traduire et s'interpréter tantôt comme une purgation, en un sens médical, et tantôt comme une purification, en un sens moral. Comment pouvons-nous l'interpréter s'agissant du *marṭiya* shi'ite ?

34 Ces dynamiques ont pris encore de nouvelles formes ces dernières années, que nous n'avons pas intégrées dans cet article.

35 Aristote, *Poétique*, trad. fr. Jean Hardy (Paris: Gallimard, 1996), 1449b, 87.

D'un point de vue extérieur, la première interprétation de la *catharsis* semble bien s'appliquer aux acteurs de ce phénomène de société. Ici, il s'agirait d'une *catharsis* au sens freudien, une décharge émotionnelle liée à une série de traumatismes collectifs, une libération spontanée du refoulement accompagnant une certaine prise de conscience³⁶. Le *mart̄ija* pourrait être une forme shi'ite de cette thérapie universelle du mal subi, intégrée dans la mémoire collective et minoritaire par la poésie.

Mais d'un point de vue intérieur, pour nos acteurs shi'ites, l'expérience du *mart̄ija* est plutôt une forme de purification religieuse (*taṭhīr*), liée à un état de ravissement et d'amour exalté qui élève l'âme du poète-chantre et celle de l'interlocuteur-auditeur pour les rapprocher de l'Imam, « face de Dieu tournée vers l'homme » selon les termes d'Henry Corbin³⁷. Les chantres de la nouvelle vague, décrits plus haut, recherchent et endossent explicitement ces états. Citons par exemple Muḥammad-Ġawād Zākīr (1977-2006) : « Je suis animé par l'amour (*išq*³⁸) des imams et le ravissement (*šūr*). Cela n'arien avoir ni avec les préceptes religieux, ni avec les traités pratiques des *marḡa'ī taqlīd*³⁹. L'acteur de la pratique est ici animé par l'amour (*ḥubb*) de l'imam et, à travers cette pratique, s'acquitte de l'obligation shi'ite de *tawallā'* (l'amour des imams) qui constitue presque la moitié de son acte de croire. Selon un *ḥadīth* rapporté de l'Imam Ṣādiq, comme on lui demandait si l'amour (*ḥubb*) et la haine (*buḡḡ*) faisaient partie de la foi (*imān*) (ou dans une autre version: de la religion, *dīn*), il répondit: « La foi (ou: la religion) est-elle autre chose

36 Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse* (Paris: Fayard, coll. « La Pochothèque », 1997), 251.

37 Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme* (Paris: Entrelacs, 2008 (1ère éd. 1983)). En Iran et chez les locuteurs persans aussi, l'expression *wajh Allāh* (face de Dieu) pour parler des imams est très courante.

38 Le terme *išq* (arabe *'išq*) a une connotation très forte, équivalente de « passion », avec parfois un sens mystique mais le plus souvent un sens charnel. Moḥammad Ṣadr-Zāda écrit : « Le prophète et les imams n'ont pas utilisé le terme *'išq* ni *ma'šūq* [l'objet du *'išq*] pour parler de leur rapport à Dieu »: Moḥammad Ṣadr-Zāda, *Falsafa wa 'irfān AZ nazār-i islām* (Téhéran : Rušanāyī-i Mihr, 1390 Š/2011), 39-40. Le terme le plus souvent utilisé dans les textes arabes pour parler de l'amour est *ḥubb*, signifiant aussi l'amitié.

39 Le *marḡa'ī al-taqlīd* (littéralement « source d'imitation ») est l'autorité religieuse majeure du shi'isme moderne, dont les simples croyants appelés *muqallidīn* (en persan *muqal- lidān*) doivent suivre les directives (voir Hišām-Mazāḥiri, *Risāna-yi šī'eh*, chapitre 6). Pour retrouver ces propos: <http://zakerzaker.blogfa.com/category/6>.

quel amour et la haine?»⁴⁰. Et cet autre *ḥadīth* attribué au huitième imam ‘Alī al-Riḍā (m. 203/218) : «La perfection de la religion est l’amour envers nous [les imams] et la haine envers nos ennemis»⁴¹.

De cette perfection de la foi shi‘ite, si la dimension de l’amour (*ḥubb* et *tanwālā*) est suffisamment assumée par les pratiques développées autour de la poésie élégiaque, qu’en est-il alors de sa seconde dimension, celle de la haine (*buḡḡ* et *tabarrā*) ? Par quelles expressions rituelles, gestuelles et langagières, se trouve-t-elle assumée dans la religion populaire shi‘ite ?

II

Dans la tradition iranienne shi‘ite, différentes pratiques religieuses prennent en charge cette «haine sacrée» à l’égard des ennemis des «gens de la Sainte Famille du Prophète» (*ahl al-bayt*). Je mentionnerai d’abord la lecture quasi-quotidienne de textes sacrés, attribués aux imams, contenant des malédictions (*la‘n*) adressées à leurs adversaires. Le plus couramment récité est la *Ziyārat ‘Āšūrā* («[Invocation] pour la visite de ‘Āšūrā»). Sa version la plus ancienne est attribuée au cinquième imam Muḥammad al-Bāqir (m. ca 114/732) et rapportée dans le *Kāmil al-Ziyārat* d’Ibn Qulūya al-Qummī (IVe/Xe siècle). Il rappelle avec une intense ferveur les injustices subies par les membres de la Sainte Famille du Prophète (*ahl al-bayt*) et maudit à de nombreuses reprises les auteurs de ces injustices, ennemis de cette Famille – qu’il s’agisse d’individus comme ‘Ubayd Allāh b. Ziyād, Šimr, ‘Umar b. Sa‘d et Yazīd ou de tribus entières comme les Āl-i Ziyād, les Āl-i Marwān et les Banū Ummaya. Le mot *la‘n* («malédiction», «maudit») est répété pas moins de quatorze fois dans le texte. En voici un extrait traduit :

Que la paix sois sur toi, ô «vengeance» de Dieu et fils de Sa «Vengeance»!

Paix sur toi, ô vengeance et revendicateur de vengeance!

Ô Abū ‘Abdallāh (Ḥusayn), le malheur de ta perte est immense, cette épreuve est terrible et difficile à supporter pour nous et pour tous les gens de l’Islam.

40 Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kaḥī*, éd. et trad. pers. Šādiq Ḥasan-Zāda (Qom : Āl-i Muḥammad, 1387 Š/2008-09), vol. 2, 125; Maḡlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 64, 52, vol. 65, 63.

41 *Kāmil al-dīn walāyatunā wa l-barā‘atu min ‘aduwvīnā*. Voir Maḡlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 27 : 58.

Le malheur de ta perte est immense, cette épreuve est terrible et difficile
à supporter également pour les gens des cieux.

Que Dieu maudisse donc un peuple qui a édifié les fondements de l'injustice et de l'oppression
sur vous, Gens de la Maison (*ahl-al-bayt*).

Que Dieu maudisse un peuple qui vous a écartés de votre position et vous a confisqué les
rangs dans lesquels Dieu vous avait placés.

Que Dieu maudisse un peuple qui vous a assassinés et qu'Il maudisse ceux qui lui ont
préparé le terrain pour vous combattre.

Abū ' Abdallāh (Ḥusayn), je suis en paix avec ceux qui sont en paix avec vous et en guerre
contre ceux qui sont en guerre contre vous, jusqu'au Jour de la Résurrection.

Que Dieu maudisse les Āl-i Ziyād et les Āl-i Marwān.

Qu'Allah maudisse tous les Banū Umayya sans exception.

Que Dieu maudisse Ibn Marḡāna.

Que Dieu maudisse ' Umar b. Sa' d. Que Dieu maudisse Šimr.

Que Dieu maudisse un peuple qui est monté en selle, qui a bridé ses chevaux et qui s'est
préparé en vue de te combattre.

Je demande donc à Dieu, qui t'a honoré de ton rang et par toi m'a honoré, qu'Il m'accorde la
chance de te venger aux côtés d'un Imam victorieux descendant des Gens de la Maison de
Muḥammad, que la prière soit sur lui et les siens.

Ô Abū ' Abdallāh (Ḥusayn), je demande à être rapproché de Dieu, de Son Envoyé, du
Commandeur des croyants (l'Imam ' Alī), de Fāṭima, de Ḥasan et de toi, par mon amour pour toi,
par mon rejet et mon désaveu de ceux qui ont posé les fondations de votre malheur, ont bâti leur
édifice, et n'ont cessé de poursuivre leur injustice et leur oppression contre vous et vos
partisans (...)

Je m'arrêterai plus longuement sur la tradition dite du ' Umar-koši (« le meurtre de ' Umar », en référence
au deuxième calife ' Umar b. al-Ḥaṭṭāb), Aīdal-Zahrā' (fête de Zahrā', autre nom de Fāṭima), Farḥat al-
Zahrā' ou deuxième Ġadīr (en référence au jour de Ġadīr Ḥumm, le 18 dū'l-ḥiḡḡa 10/19 mars 632, où,
d'après les shi'ites, le Prophète désigna ' Alī comme son successeur). Cette pratique a cours lors
d'une période située entre le 9 et le 17 du mois arabe de rabī' al-awwal. Il s'agit de réunions
consacrées à la malédiction rituelle des ennemis des imams, dont les participants sont des croyants
appartenant surtout aux couches populaires. Son contenu, mettant en scène l'humiliation de l'en-
nemi par le geste et la parole, relève largement de la satire (*baḡḡ*), qui dans l'histoire de la poésie arabe
est un genre aussi ancien que l'épique. À la différence de la lecture des textes pieux contenant la
malédiction des ennemis, très

répandue, ces fêtes sont méprisées, stigmatisées par la religion institutionnelle et aujourd'hui interdites par la loi iranienne. Toutefois, elles sont célébrées avec ardeur chaque année, de manière clandestine, et semblent encore plus répandues aujourd'hui qu'au cours des dernières décennies.

D'après certaines sources, cette pratique trouverait ses racines dans des traditions de la Perse antique nommées Muğ-koši (Meurtre du mage)⁴², effectuées chaque année pour la célébration de l'anniversaire de la victoire de Darius le Grand contre le Gaumata, un mage qui, d'après les textes antiques, lui avait volé son droit de succession à la mort de Cyrus. Darius aurait réussi à tuer Gaumata en 522 avant l'ère commune et à reconquérir la couronne pour rétablir la justice⁴³. Cet anniversaire était l'occasion de manifestations joyeuses accompagnées d'importantes violences contre les mages qui, de ce fait, se cachaient par peur de la profanation, des humiliations et des agressions⁴⁴.

Dans le shi'isme populaire iranien, les cérémonies de 'Umar-koši ont pris des formes différentes au cours de l'histoire moderne, se plaçant entre d'un côté la prohibition officielle et de l'autre, les célébrations effectives de ces cérémonies. Ce qui s'y exprime toujours, à travers des ensembles de gestes et de paroles satiriques ritualisés, c'est la haine contre les ennemis des *ahl al-bayt*, l'acquiescement de l'obligation du *tabarra'*, symétrique de celle du *tawalla'*⁴⁵.

Nous manquons d'informations précises sur l'ancienneté de la fête shi'ite de 'Umar-koši, mais il semble qu'elle fut mise en place et même encouragée en Iran à l'époque de la dynastie safavide (906-1135/1501-1725) dans un climat d'hostilité contre l'empire ottoman sunnite. La seule source écrite légitimant ce rituel est un court passage du *Bihār al-anwār*, l'encyclopédie de *ḥadīṯ*s imamites due au traditionniste Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (m. 1111/1699)⁴⁶. Durant l'époque Qājār et Pahlavi (XVIIIe-XXe siècles), cette fête était très courante, sous des formes différentes, et se déroulait parfois dans les espaces publics, entraînant parfois de graves violences contre les communautés sunnites. Après la révolution islamique, alors que la politique encourageait l'unité (*wahdat*) entre shi'ites et sunnites, surtout à la suite d'une fatwa de l'ayatollah Khomeiny, ces célébrations ont été officiellement interdites par la loi⁴⁷, et les

42 Voir Don Rubin, Chua Soo Pong, Ravi Chaturvedi, Ramendu Majundar et Minoru Tanokura, *The World Encyclopedia of Contemporary Theatre: Asia/Pacific* (Abingdon : Routledge, 2001), 192.

43 Pierre Briant, « Gaumāta », *Encyclopaedia Iranica*, X.3, 333-335. Version revue accessible en ligne : <http://www.iranicaonline.org/articles/gaumata>.

44 Walter Bruno Henning, « The Murder of the Magi », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 76 (1944), 133-144.

45 Sur ces deux concepts dans le shi'isme, voir Amir-Moezzi, *La preuve de Dieu*, 46-47.

46 Maḡlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 31, 128, et vol. 92, 351; Muḥammad Bāqir Maḡlisī, *Zād al-ma'ād* (Téhéran : Intisārāt-i Islāmīya, 1370 Š/1991-92), 258.

47 La mesure fut prise et appliquée par le ministre en exercice à l'époque, Muḥtašami-Pūr.

forces de sécurité veillent encore aujourd'hui au respect de cette interdiction. Ces cérémonies se tiennent secrètement dans des réunions fermées, et leurs participants viennent sur invitations privées.

Quelle est l'occasion historique précise de cette célébration ? Qui est le 'Umar personnage principal du rituel, cible des malédictions et humiliations symboliques ? En réalité, on ne sait plus très bien à quel événement correspond ce jour du 9 rabi' al-awwal. La croyance populaire veut qu'il s'agisse de l'anniversaire de l'assassinat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Pourtant, d'après les documents historiques, le jour de la mort du calife 'Umar n'est pas le 9 rabi' al-awwal, mais le 26 dū'l-ḥiġġa de l'an 23 (7 novembre 644)⁴⁸. Seule passage déjà évoqué de *Bihār al-anwār* de Maġlisī donne la date du 9 rabi' al-awwal pour celle de l'assassinat de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb⁴⁹.

Rappelons que pour les shi'ites, 'Umar est considéré comme le premier traître parmi les compagnons du Prophète, responsable d'avoir écarté l'imam 'Alī du califat, d'avoir privé sa fille Fāṭima de son droit à l'héritage sur l'oasis de Fadak, et même d'avoir causé sa mort, avec celle de l'enfant qu'elle portait (déjà appelé Muḥsin), dans l'attaque de sa maison, quelques mois après la mort du Prophète – 'Umar, furieux que 'Alī ait refusé de prêter allégeance à Abū Bakr, aurait ordonné à son homme de lige Qunfuḍ d'agresser Fāṭima. Douze ans plus tard, après avoir lui-même exercé le califat, 'Umar était assassiné par un certain Abū Lu'lu' ou Pīrūz Nahāvandī, comme l'appellent les Iraniens. La tombe de ce dernier, aux alentours de la ville de Kāšān en Iran, fut longtemps un objet de vénération et un lieu de célébration du rituel de 'Umar-koši. Sur une décision de l'État, ce mausolée a été définitivement fermé au public en 1997 puis transformé en siège de *basij's*, les « mobilisés » défenseurs du République islamique.

D'après une autre interprétation savante, que l'on retrouve d'ailleurs dans un autre ouvrage d'al-Maġlisī, le *Zād al-ma'ād (Le viatique du Retour)*, le 'Umar de cette cérémonie n'est pas le deuxième calife mais une autre figure historique également détestée des shi'ites, à savoir 'Umar b. Sa'd, commandant de l'armée de Yazīd Ier lors de la bataille de Karbala (680) ; c'est lui qui donna l'ordre de mettre à mort l'imam Ḥusayn et ses compagnons⁵⁰. Cet homme, d'après les sources historiques, fut décapité six ans après le drame de Karbala par Muḥtār al-Ṭāqafī (m. 67/287), chef d'un mouvement de révolte 'alide visant à venger la mort de Ḥusayn. 'Umar b. Sa'd fait partie de ces individus auxquels,

48 Cette date est mentionnée par exemple Ṭabarī, *Tārikh-i Ṭabarī*, 5/560-561 et Ya'qūbī, *Tārikh-i Ya'qūbī*, 2/159, entre autres ; dans : Muslim Naġāfi et Hādī Wakīlī, « Ta'ammulī tāriḥī bar nuhum-i rabi' » (Une réflexion historique sur le neuvième jour du mois de Rabi'), *Mutala'āt-i islāmī: Tārikh va farhang*, 84-85 (1389 Š/2010) : 51-82.

49 Maġlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 92, 351.

50 Maġlisī, *Zād al-ma'ād*, 412.

depuis des siècles, les shi'ites adressent systématiquement des malédictions lors de leurs prières. C'est notamment le cas, nous l'avons vu, dans le fameux texte de la *Ziyarat 'Āšūrā*.

D'autre part, le 9 rabi' al-awwal, dans le calendrier shi'ite, est le jour du début de l'imamat de l'imam caché, correspondant au lendemain de la mort du onzième imam Ḥasan al-'Askarī (m. 260/874). C'est pourquoi, parallèlement à l'interdiction des cérémonies de 'Umar-koši à partir de 1980, la République islamique d'Iran a désigné cette même période du 10 au 17 rabi' al-awwal comme la semaine de l'unité (*waḥdat*) entre shi'ites et sunnites⁵¹, justifiée par la commémoration de la joie du début de l'imamat de l'imam caché. On peut voir là, justement, une volonté de refouler le *tabarra'*, l'expression sacrale de la haine à l'égard des ennemis des imams. En même temps, le glissement est significatif: 'Umar représente la figure du mal que le shi'isme a subi au cours de son histoire minoritaire, et le Mahdi celle de la promesse d'un rétablissement universel de la justice. Les célébrations festives sont ainsi encouragées et le rituel de 'Umar-koši trouve précisément là l'occasion de s'exercer, camouflé sous les réjouissances collectives officielles. Dans les manifestations de joie extrêmes observables en cette période, il est bien difficile de distinguer la part de la haine pour 'Umar et celle de la joie pour l'imamat du Mahdi.

À cette occasion unique et dans ces lieux discrets, comme me l'ont appris de nombreux entretiens, c'est tout l'ordre de la bienséance qui se renverse; les manières vestimentaires, les comportements, les expressions physiques et orales deviennent volontiers obscènes; la couleur rouge domine, contre le noir et le vert habituellement valorisés; des danses sont accompagnées de musique légère et superficielle, de chants frivoles relevant de la pratique interdite ou répréhensible du *ghina'*; les plaisanteries légères, les propos satiriques et les rires sans retenue s'imposent, transgressant les valeurs morales et esthétiques du temps ordinaire. Les paroles et les gestes montent en puissance jusqu'à, selon les termes de mes interlocuteurs, «casser toutes les limites», «faire rougir l'observateur extérieur», «comme s'il n'y avait plus de frein», «comme si le monde était détourné», «comme si l'on ne maîtrisait plus rien». Certains disent avoir ressenti un tel «danger» dû au désordre ambiant qu'ils renoncèrent à participer à ces cérémonies⁵². Certaines personnes s'y présentent déguisées ou masquées afin de ne pas être reconnues. Les mises en scènes insistent particulièrement sur les rapports sexuels mimés et simulés. Toutefois, et c'est peut-être tout ce qui reste de l'ordre moral, la séparation

51 Le 17 rabi' al-awwal est également, pour les shi'ites, l'anniversaire de la naissance du Prophète.

52 Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. fr. Anne Guérin (Paris: Maspero, 1971).

des sexes demeure : les femmes sont entre elles, les hommes entre eux. Mais dans chaque groupe, on joue parfois à renverser les rôles avec « des femmes qui jouent le rôle de l'homme » et « des hommes qui font la femme ». L'interdit, le tabou, la notion même de péché, semblent avoir perdu leur poids normatif quand il s'agit de fêter la mort des ennemis des imams.

Le rituel se cristallise d'abord autour d'une marionnette préparée avec beaucoup de soins et d'investissement économique. Cette figurine représente 'Umar—qu'ils'agissent de 'Umar b. al-Haṭṭāb ou de 'Umar b. Sa'd importe peu pour les participants. Chez les femmes comme chez les hommes, cette incarnation de la figure masculinée de l'ennemi prend pourtant le corps d'une femme, lequel devient l'objet d'humiliations et d'agressions. Par des gestes et des chants déshonorants, on maudit la marionnette. Puis les figures historiques connues comme ennemies des *ahl al-bayt* sont longuement énumérées et maudites. Au fur et à mesure, les malédictions montent en puissance, les participants perdent toute retenue, un enthousiasme quasi-agressif s'empare de toute l'assemblée.

Conscients du caractère transgressif de ces pratiques, les acteurs affirment pour les justifier que ce temps est une période de *raf' al-qalam*, littéralement de « suspension de la plume » : une période durant laquelle les anges du Jugement dernier cessent de noter les actes des hommes ; les péchés ne sont donc plus comptabilisés et les actes sont neutralisés, tout devenant ainsi permis. Ces croyants se réfèrent à un *ḥadīth* dit *raf' al-qalam*, attribué au Prophète, également présent dans le *Biḥār al-anwār*⁵³. En voici le texte : « J'ai demandé aux anges qu'ils cessent de noter les actes de tous les gens pendant trois jours, et n'enregistrent plus rien de leurs péchés »⁵⁴. Nombre d'autorités shi'ites rejettent l'authenticité de cette tradition et/ou son interprétation licencieuse⁵⁵,

53 La source originnaire de ce *ḥadīth*, selon Maḡlisī qui l'associe au 9 rabi' al-awwal comme jour de la mort de 'Umar (*Biḥār al-anwār*, vol. 95, 351), remonte au *Zawā'id al-jawā'id* attribué au fils de de Sayyid 'Alī b. Tāwūs, nommé Raḍī al-Dīn 'Alī. Toutefois, les savants shi'ites ne le considèrent pas comme authentique puisqu'il n'apparaît pas dans les compilations les plus anciennes de *ḥadīths* des traditionnistes comme al-Kulaynī, al-Ṣayḥ al-Ṣadūq et al-Ṣayḥ al-Ṭūsī. L'expression *raf' al-qalam* est citée dans deux *ḥadīths* rapportés par al-Ṣayḥ al-Ṣadūq (dans *Uyūn ahbār al-Riḍā* et dans *Faḍā'il al-ṣi'a*), mais qui n'ont aucun lien avec le jour du 9 rabi' al-awwal. Ajoutons que selon les juristes-théologiens, l'analyse complète de ce *ḥadīth* montre d'autres contradictions doctrinales avec cette interprétation populaire, qu'ils jugent invalide.

54 Maḡlisī, *Biḥār al-anwār*, vol. 31 : 125.

55 La source scripturaire de ce *ḥadīth* est inconnue et ses chaînes de transmission ne vont pas plus loin que le VIe/XIIe ou le VIIe/XIIIe siècle : Maḥdī Masā'ilī, *Nubum rabi' al-awwal: ḡabālat-hā va ḥisārat-hā* (Qom : Wuṭūq, 1387 Š/2008), 25. À ce propos voir aussi Ma'šūma Širdal et Parwīn Bahārzāda, « Naqd-i sanad-hā va dalāli-yi riwāyat-i raf' al-qalam », *Ulūm-i ḥadīth* 22/4, n° 86 (2017) : 123-146. Parmi ceux qui ont critiqué ce *ḥadīth*, nous pouvons citer les fatwas de l'ayatollah Nūrī Hamadānī, de l'ayatollah Fāzil Lankarānī et de

et les savants contemporains refusent généralement toute légitimité scripturaire à ces fêtes. À une quasi-unanimité, les clercs méprisent et réprovent ces actes considérés comme indécents en s'appuyant sur le verset coranique 29: 29, censé avoir été révélé au sujet des gens de Luth: « N'est-il pas vrai que vous allez aux garçons, coupez le chemin, vous portez dans vos assemblées au mauvais dessein ? ». Pour toute réponse, son peuple dit : « Amène-nous donc le châtement de dieu, si tu es tellement véridique »⁵⁶.

Cette réprobation vise ainsi les pratiques obscènes effectuées lors de ces cérémonies, mais il faut souligner que la malédiction et l'expression de la haine ne sont pas condamnées en elles-mêmes. Quant à ce mépris des savants pour les pratiques de la religion populaire, il n'est pas récent. On peut mentionner la critique virulente de ce rituel par Qāḍī Nūrallāh Šūstārī, juriste et traditionniste shi'ite de l'époque safavide, exécuté en Inde en 1119/1610, appelé

« le troisième martyr » (*šahid-i tālūt*), dans son ouvrage intitulé *Mašā'ib al-nawašib* (*Les fleaux des ennemis de 'Alī*)⁵⁷. Toutefois, l'on peut se demander si cette condamnation ne relève pas, chez cet auteur couramment accusé d'« exagération » (*gūlūm*), de la *taqīya*, la dissimulation pieuse d'articles de la foi particulièrement sensibles pour protéger la vie du croyant. À l'inverse, le discours retentissant contre ces cérémonies de Muḥammad Ḥusayn Kāšif al-Ġiṭā' (1294/1877-1373/1953), autorité religieuse majeure (*marǧū' al-taqīd*) de la ville de Najaf, n'a rien d'étonnant de la part de ce partisan inlassable du rapprochement des confessions (*taqrib al-maḍāhib*) et de l'union (*ittiḥād*) des shi'ites et des sunnites, qui introduisit la notion du droit ajusté (*fiqh taḥbiqi*).

Néanmoins, si ce rituel de 'Umar-košī a résisté à toutes les réprobations et interdictions officielles, c'est qu'il doit jouer un rôle essentiel pour les croyants ordinaires, non moins essentiel que celui du *martīya* et de la commémoration du deuil de l'imam Ḥusayn. Quelle est alors la fonction de cette débauche de joie et de rire satirique? À l'évidence, la satire porte en elle une bonne dose

Payatollah Makārim Širāzi, qui ont catégoriquement nié son authenticité. Pour leur part, Sayyid 'Alī Khamenei, le Guide suprême de la République islamique d'Iran, Payatollah Mišbāḥ Yazdī, Payatollah Ardabīlī et Payatollah Bahǧat, sans se référer explicitement à ce *ḥadīth*, ont prononcé de nombreux avis généraux contre tout ce qui nourrit la division de la communauté musulmane, c'est-à-dire entre shi'ites et sunnites, et contre ce qui donne des prétextes aux « ennemis » des shi'ites.

56 Le Coran, trad. J. Berque, 426.

57 Qāḍī Nūrallāh Šūstārī, *Mašā'ib al-nawašib fi l-radd alā nawāqiḍ al-rawāfiḍ*, éd. Qays al-'Aṭṭār (Qom: Entesārāt-e Dalīl-e mā, 1391 Š/2012-3), vol. 2, 242; rédigé en réponse à *Nawāqiḍ al-rawāfiḍ* du savant sunnite Mir Maḥdūm Šarīfi qui avait parlé de ces rituels. À propos de ce traité, voir Muḥammad Qazwīnī, « Šarḥ-i ahwāl-i Mir Maḥdūm Šarīfi », *Farhang-i Irān Zamin* 1 (1332 Š/1953) : 57-69.

d'agressivité et exprime un sentiment de puissance, de supériorité de la part des rieurs sur le sujet devenu risible parce que dégradé, avili, humilié. D'un point de vue freudien encore⁵⁸, le rire et la satire ont pour fonction de causer un soulagement permettant de libérer la pression générée par le contrôle des affects (en l'occurrence celui de la haine, *byḡḡ*), par le refoulement de certains comportements prohibés par la collectivité (en l'occurrence, dans l'histoire des shi'ites, la majorité dominante sunnite). Mais cette appropriation du rire et de la violence symbolique ne va pas de soi. En général, la violence, l'humiliation, la moquerie, le dévoilement et le désordre corporel apparaissent comme des actes foncièrement irrationnels et donc tabou, contraires à toutes les normes sociales. Le shi'isme moral et juridique, notamment sous sa forme pratiquée aujourd'hui en Iran, ne fait pas exception ; en accord avec la tradition judéo-chrétienne⁵⁹, il considère le rire comme un signe presque démoniaque, du moins une émotion contraire à toute sacralité. L'opinion morale la plus répandue est que le rieur, un peu à l'instar de l'homme ivre, n'est pas maître de son corps.

En dépit des interdictions et des réprobations, les croyants ordinaires continuent à rire, se moquer et maudire, chaque année à cette occasion commémorative dissimulée sous une autre. À ces moments, s'exprime une joie aussi extrême et passionnelle que peut l'être la tristesse lors des commémorations de 'Āshūrā'. En transformant pacifiquement la haine de l'ennemi, source du mal, en une forme de violence symbolique, les croyants observent le principe shi'ite de *tabarrā'* en attendant patiemment le rétablissement de la justice finale. Ce rituel apparaît bien comme le complément pour ainsi dire naturel du *martjya*, des lamentations et pleurs accompagnant les expressions de la poésie élégiaque, par lesquelles on s'acquitte du devoir d'amour pour les imams, le *tawallā'*.

III

Pour finir, ces deux pratiques du *martjya* et du 'Umar-koṣī, conséquences symboliques, à la fois antagonistes et harmonieuses, de la conscience historique du mal chez les shi'ites, peuvent être interprétées ensemble dans le cadre de la théorie du don élaborée par Marcel Mauss. Dans son *Essai sur le don* paru pour

58 Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, trad. fr. Marie Bonaparte et M. Nathan (Paris : Gallimard, 1930).

59 Erwan Dianteill, « Rire », dans Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger et Dominique Iogna-Prat (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : PUF, 2ème édition, 2019, 1178-1189.

la première fois en 1924⁶⁰, l'anthropologue français montre que dans toutes les civilisations, le don est obligatoirement suivi d'un contre-don (selon des codes préétablis) et que les deux, don et contre-don, sont articulés autour de la triple obligation de «donner, recevoir et rendre», constitutive du lien social. Cela vaut essentiellement pour ce qui est considéré comme bien et comme biens (gestes de bienveillance, cadeaux, valeurs d'usage); mais au-delà des analyses de Mauss lui-même, cela peut valoir aussi, en un sens dérivé, du mal et des maux, qu'il faut aussi savoir, dans certaines circonstances de la vie sociale, donner, recevoir et rendre. Ainsi le rituel du 'Umar-koši, dont la vivacité répond à celui du *martija*, est une manière de rendre symboliquement le mal subi et reçu, non pas tant, comme chez Mauss, pour créer une dépendance qui entraînerait la recreation permanente du lien social – qui serait ici la guerre perpétuelle –, mais plus simplement, et pragmatiquement, pour assurer un équilibre psychique et social au monde des croyants shi'ites dans leur relation toujours ambivalente et conflictuelle avec le monde sunnite.

Bibliographie

Sources

- Aristote. *Poétique*. Tr. fr. J. Hardy. Paris : Gallimard, 1996.
- Le Coran*. Essai de traduction par Jacques Berque. Paris : Albin Michel, 2002.
- Ibn Bābūya (al-Šayḥ al-Šadūq). *Faḍā'il al-šī'a*. Tr. pers. Amīr Tawhīdī. Téhéran: Intišārāt-i Zarrāra, 1380 Š/2001-02.
- Ibn Bābūya (al-Šayḥ al-Šadūq). *'Uyūnah bār al-Rida*. Tr. pers. Hamīd Riḍā Mustafīdet 'Alī-Akbar Ġaffārī. Téhéran: Našr-i Šadūq, 1373 Š/1994.
- Al-Fayḍ al-Kāšānī, Muḥsin. *Tafsīr al-šafi*. Éd. Sayyid Maḥmūd Imāmiyān. 2 vols. Qom: Dawl-i qurbā, 1388 Š/2009.
- Freud, Sigmund. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Tr. Fr. Marie Bonaparte et M. Nathan. Paris : Gallimard, 1930.
- Al-Ḥillī, Ḥasan b. Sulaymān. *al-Muḥtaṣar*. Éd. Sayyid 'Alī Ašraf. Naḡaf : al-Maṭba'a al-ḥaydariya, 1390/1970.
- Ibn Šahrāšūb Māzandarānī. *Manāqib Āl Abī Tālib*. 4 vols. Qom: Intišārāt-i 'Allāma, 1338 Š/1959.
- Ibn Šūštārī, Ġā'far. *al-Ḥaṣā'is al-ḥusayniya, Maqāl-i Šūštārī*. Téhéran: Arām-īdal, 1384 Š/2005-06.

60 Marcel Mauss, *Essai sur le don, dans sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 2012), 143-279.

- Ibn Tāwūs, 'Alf. Mūsā. *al-Luḥūf 'ala qatā' al-ṭufūf*. Tr.pers. Muḥammad Riḍā Muḡrī.
Qom : Baqiyat Allāh, 1390 Š/2011.
- Ibn Tāwūs, Raḍī al-Dīn 'Alī. *Zawā'id al-fawā'id*. Manuscrit inédit, bibliothèque centrale de l'Université de
Téhéran 128/1.
- Kāšānī, Muḥtašam. *Divān*. Éd. Akbar Bihdārvand. Téhéran : Intišārāt-i Niḡāh, 1392
Š/2013-14.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. *Uṣūl al-Kaḡfī*. Éd. et tr.pers. Šādiq Ḥasan-Zāda. Qom: Āl-i Muḥammad, 1387
Š/2008-09.
- Maḡlisī, Muḥammad Bāqir. *Zād al-Mā'ad*. Téhéran: Intišārāt-i islāmiyya, 1370Š/1991-92. Maḡlisī, Muḥammad Bāqir.
Bihār al-anwār. 110 vols. Téhéran: Maṭba'at al-'Alawī, 1364
Š/1985.
- Ma'sūdī, 'Alf. Ḥusayn. *Muruḡ al-ḍabab (Prairies d'or)*. Tr.pers. Abū-l-Qāsim Pāyanda.
Téhéran : Intišārāt-i 'ilmī wa farhangī, 1382 Š/2003-04.
- Al-Qummī, Ibn Qulūya. *Kāmil al-Ziyārūt*. Tr. pers. Muḥammad Ḡawād Ḍihnī Tihrānī.
Téhéran : Payām-i ḡaqq, 1377 Š/1998.
- Šūstārī, Qāḍī Nūrallāh. *Mašā'ib al-namašīb fi'l-radd alā nawāḡiš al-rawāfiḍ*. Éd. Qays al-'Aṭṭār. Qom : Intišārāt-i
Dalīl-i mā, 1391 Š/2012-13.

ÉTUDES

- Aghaie, Kamran Scott. *The Martyrs of Karbala. Shi'ī Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of
Washington Press, 2004.
- Āmūzagār, Žāla. *Yādḡār-i Zarīrān: Matn-i ḡammāsī AZ dawrān-i kuhan* (le texte pehlevi, traduction et commenté en
persan). Téhéran: Intišārāt-i Mu'īn, 1393 Š/2014.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *La preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynī IXe-Xe siècle*. Paris: Cerf,
2018.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de
l'ésotérisme en islam*. Paris : Verdier 1992 (rééd. 2006).
- Azarandaz, Abbas. « Yadḡār-i Zarīrān, namūna-yi az hunar-i šā'irī-yi irāniyān dar dawra-yi miyāna ». *Zabān-šānaḡt*, (Téhéran: Pažūhašḡāh-i 'ulūm-i insānī va muṭāla'āt-i farhangī) 4.2 (1392Š/2013-14):
1-24.
- Briant, Pierre. « Gaumāta ». Dans *Encyclopaedia Iranica*. accès en ligne: <https://www.iranicaonline.org/articles/gaumata-> (Enc. Ir. X.3, 333-335).
- Boyce, Mary. « Yādḡār-e Zarīrān ». Dans *Encyclopaedia Iranica*. accès en ligne : <http://www.iranicaonline.org/articles/ayadgar-i-zareran/> (Enc. Ir. III.2, 128-129).
- Calmard, Jean. « Shi'ī Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion ». Dans *Safavid Persia*. Éd. Charles Melville. London – New York : Pembroke Papers, 1996, 139-190.

- Corbin, Henry. *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*. Paris: Entrelacs, 2008 (1ère éd. 1983).
- Dandamayev, Muhammad A. « Magophonia ». Dans *Encyclopaedia Iranica*. Accès en ligne : <http://www.iranicaonline.org/articles/magophonia>.
- Dianteuill, Erwan. « Rire ». Dans *Dictionnaire des faits religieux*. Éd. Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, 1100-1102.
- Douglas, Mary. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Tr. fr. Anne Guérin. Paris: Maspéro, 1971.
- Ğā' fariyān, Rasūl. « Ihtilāf nazār-i 'ulamā' dar mas'ala-yi ġinā dar dawra-yi Safaviyya », (Discussions des oulémas au sujet du problème ġinā de pendant l'époque safavide) *Mağala-yi pażūbish va ħawzah*, n° 3 (1379 Š/2000).
- Henning, Walter Bruno. « The Murder of the Magi ». *Journal of the Royal Asiatic Society* 76 (1944) : 133-144.
- Hisām-Mazāhiri, Muħsin. *Rīsāna-yi šr' a*. Téhéran: Šarkat-i ċāpvanašr-i baynal-milal, 1388 Š/2009.
- Karbastċi, Ġulām-Riđā. *Tārīħ-i šafāhi-yi inqilāb (1340-1342)*. Téhéran: Markaz-i asnād-i inqilāb-i islamī, vol. II., 1381 Š/2002.
- Khosrokhavar, Farhad. *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris : Flammarion, 2003. Masā'ili, Mahdī. *Nuhum rabi' al-awwal: ġabalāt-bā va ħisārat-bā*. Qom: Intišārāt-i Wuṭūq, 1387 Š/2008.
- Masé, Henri. « Poèmes funèbres consacrés aux imāms ». Dans *Le shi'isme imāmite*. Éd. Toufic Fahd. Paris : Presses Universitaires de France, 1970, 271-279.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don*. 2e éd. F. Weber. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- Mervin, Sabrina. « 'Ashūrā Rituals, Identity and Politics : A Comparative Approach (Lebanon and India) ». Dans *The Study of Shi'ism: History, Theology and Law*. Éd. Farhad Daftary et Gurdofarid Miskinzoda. Shi'ism Heritage Series. Londres: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2014, 507-528.
- Mervin, Sabrina. « Les larmes et le sang des shi'ites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Āshūrā' (Liban, Syrie) ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 (2006) : 153-156.
- Miršādiqī, Maymanat. *Vāḡa-nāma-yi honar-i šā'iri: farhang-i tafšīli-yi ištihāt-ifann-i šī'r va sabk-bā va maktab-bā-yi ān*. Téhéran : Kitāb-i Mahnāz, 1389 Š/2010.
- Nağafi, Muslim et Hādī Wakīlī, « Ta'ammulī tārikhī bar nuhum-i Rabi' » (Une réflexion historique sur le neuvième jour du mois de Rabī'), *Mutala'āt-i islāmī: Tārikh va farhang*, 84-85 (1389 Š /2010) : 51-82.
- Parsapajouh, Sepideh. « Les valeurs en cause : crise de l'idéologie et crise de la transmission dans la société iranienne depuis la révolution 1979 ». *Archives des sciences sociales des religions* 166 (2014) : 243-268.
- Parsapajouh, Sepideh. *Au cœur d'un bidonville iranien*. Paris: Karthala-IFRI, 2016.
- Parsapajouh, Sepideh. « Religiosités entre étatisation et réappropriation populaire. Les cérémonies d'Āshura en Iran ». Dans *Appartenances in-désirables. Le religieux au*

- prisme de l'éthnicisation et de la racisation*. Éd.s. Simona Tersigni, Claire Vincent-Mory et Marie-Claire Willem. Collection IntersectionS. Paris: Petra, 2019, 175-195.
- Parsapajouh, Sepideh. « Médiation et pouvoirs du texte dans la visite rendue à l'imām Husayn. Étude anthropologique du contenu et des usages d'un *Ziyārat-nāme* shi'ite ». À paraître.
- Qazwīnī, Muḥammad. « Šarḥ-i ahwāl-i Mir Maḥdūm Šarīfī ». *Farhang-i Irān Zamin* 1 (1332 Š/1953): 57-69.
- Roudinesco, Elisabeth, et Plon, Michel. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Fayard, 2011 (1ère éd. 1997).
- Rubin, Don, Pong, Chua Soo, Chaturvedi, Ravi, Majundar, Ramendu, and Tanokura, Minoru. *The World Encyclopedia of Contemporary Theatre: Asia/Pacific*. Abingdon: Routledge, 2001.
- Riyāhī, Muḥammad-Amīn. *Kas'ī Marwāzī. Zandagī, andīša wa šā'r-i ū*. Téhéran: Intišārāt-i 'ilmī, 1386 Š/2007.
- Šadrzāda, Muḥammad. *Falsafa va 'irfān AZ naẓar-i islām*. Téhéran: Rušanāyī-yi Mihr, 1390 Š/2011.
- Širdal, Ma'šūma et Bahārzāda, Parwīn. « Naqd-i sanad-hā wa dalāli-yi riwāyat-i raf' al-qalam ». *'Ulūm-i hadīth* 22/4, n° 86 (1396 Š/2017): 123-146.
- Terrier, Mathieu. *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite*. Paris: Cerf, 2016.
- Terrier, Mathieu. « Le combat sacré des vaincus de l'histoire : expérience et représentation du *jihād* dans le shīisme imamite ancien ». *Journal Asiatique*, 305.1 (2017): 23-31.