

Le chiisme en Algérie : de la conversion politique à la naissance d'une communauté religieuse

Abdelhafidh Ghersallah

Traduction et révision de Patrick Haenni



RELIGI  SCOPE

Cahiers de l'Institut Religioscope

Numéro 8

Mai 2012

Abdelhafidh Ghersallah est professeur de sociologie de l'Islam à l'Université d'Oran et chercheur associé au Centre de Recherches en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC). Il s'intéresse principalement aux différentes formes de religiosité dans la société algérienne d'un point de vue d'anthropologie comparée

Ce cahier est également disponible en ligne au format PDF:

www.religioscope.org/cahiers/08.pdf

*La publication de ce cahier a été financée par la Fondation Religioscope.
Il est distribué gratuitement et ne peut être vendu.*

Crédits photographie: l'illustration de couverture provient de la communauté Facebook *Chiites d'Algérie* (www.facebook.com/pages/Chiites-dAlgérie-/182005098479033), que nous remercions de son aimable autorisation de reproduire cette image.

© 2012 Abdelhafidh Ghersallah – Institut Religioscope

Table des matières

Introduction	3
La fascination du chiisme : quand individualisation et politisation vont de pair	6
Du chiisme comme religion <i>roots</i> : une greffe vécue en retour aux origines	9
Les trois moments du chiisme algérien	11
De la construction d'une intelligentsia à la naissance d'une communauté	19
L'effet du printemps arabe : lorsque « l'islamisme qui marche » change de camp	23

Introduction

L'Algérie, plus que les autres pays d'Afrique du Nord, a montré depuis plusieurs années une singulière porosité vis-à-vis des idéologies religieuses importées : progression importante du christianisme, en particulier dans les zones kabyles¹, essor extrêmement important du salafisme² ces dernières années. Bien que plus discrète et élitiste, la progression des conversions au chiisme depuis près de trente ans est réelle³.

Ces conversions, dans les pays où elles se sont transformées en objet médiatique (Syrie, Yémen et, en Afrique du Nord, Maroc et Algérie), génèrent polémiques religieuses et angoisses politiques, avec deux spectres en ligne de mire : l'angoisse théologique de la *fitna*⁴ – la sédition

¹ On verra à ce propos : Salah Guemrich, *Le Christ s'est arrêté à Tizi-Ouzou : Enquête sur les conversions en terre d'islam*, Paris, Denoël, 2011. À lire également, Nadya Marzouqi, « Conversion as statelessness, a study of contemporary Algerian Conversions to Evangelical Christianity », *Middle East Law and Governance*, volume 4.1, 2012. À voir également les travaux de Karima Dirèche-Slimani : « Dolorisme religieux et reconstructions identitaires. Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine », *Annales. Économies, Société Civilisations*, n° 5, septembre-octobre, EHESS, Paris, 2009, pp. 1137-1162 ; « Jésus et Muhammad: des fois en dissonance ? Discours des convertis néo-évangéliques sur l'islam dans l'Algérie d'aujourd'hui », in : *Un mysticisme pour tous* (sous la direction de Christophe Pons), Éditions du CNRS, (à paraître 2012) ; « Néo-évangélistes au Maroc. Quelles réalités ? », *L'Année marocaine 2010-2011*, Rabat, 2011, http://www.cjb.ma/images/stories/KD_No-vanglisme_au_Maroc_anne_marocaine.pdf.

² Le salafisme est un mouvement idéologique qui vise l'épuration de la tradition musulmane par un retour au modèle de l'islam des premiers temps. De facto très puritain et ultraconservateur, voire sectaire, il s'oppose au rationalisme, à la médiation des écoles juridiques. Il est donc radicalement opposé au chiisme, très critique du soufisme et souvent opposé aux minorités chrétiennes.

³ Ce cahier a été réalisé sur la base d'une enquête de terrain avec une quarantaine de convertis, menée entre 2009 et 2010. L'enquête est donc antérieure au mouvement d'insurrections politiques que connut le monde arabe dès 2011. Certaines positions des personnes interrogées, notamment face à la question de l'islamisme sunnite, sont susceptibles d'évoluer à l'aune de ces transformations. – Par ailleurs, toutes les informations ne renvoyant pas à des sources spécifiques dans ce texte proviennent des discussions avec les convertis durant cette enquête.

⁴ La *fitna* – sédition, discorde, chaos – en arabe renvoie au premier schisme vécu par la communauté musulmane. Profondément politique, elle tournait autour de l'organisation de la succession du Prophète. Pour les partisans d'Ali, qui allaient devenir les pères fondateurs du chiisme, le califat, ou l'imamat (la direction de la communauté musulmane) devait revenir aux descendants directs du Prophète. À l'inverse, ce qui allait devenir le sunnisme, tout en reconnaissant le califat d'Ali, considère que le califat pouvait revenir à tout musulman pieux et croyant. Sur la *fitna*, on verra en français : Hichem Djaït, *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.

confessionnelle entre musulmans sunnites et chiïtes – et la peur politique de l’exportation de la révolution⁵ (iranienne).

Les stratégies d’influence régionale de l’Iran dans le Moyen-Orient ont alors forcé la question des conversions au chiïsme dans une lecture quasi exclusivement géostratégique. Pourtant, même si l’influence iranienne a été – et reste – importante, elle ne saurait à elle seule expliquer l’attractivité de cette nouvelle offre religieuse. Les ressorts de la conversion sont aussi à déceler dans la sociologie des convertis : progressant dans des milieux instruits, la fascination du chiïsme révèle autant un certain épuisement du modèle islamiste sunnite que l’individualisation des formes de croyance.

Dans un premier temps, l’attrait pour le chiïsme tient dans le fait qu’il est présenté et perçu comme une forme « d’islamisme qui marche », capable de proposer des formes réussies d’idéaux véhiculés par le discours de l’islam politique (révolution, État islamique, résistance, justice, anti-impérialisme). Cet islamisme qui marche fut d’abord incarné – dans les années 1980 – par la révolution iranienne. À l’orée du troisième millénaire, c’est le modèle du Hizbollah qui fournit au converti la *success story* militante de référence où le projet porteur n’est plus la révolution, mais la résistance.

En parallèle, et en particulier face à la montée des courants salafistes, le chiïsme offre ensuite à ces milieux instruits une offre religieuse répondant à une quête de sens fondée sur une religiosité mystique dégagée du souci sunnite de la norme.

Enfin, en milieu kabyle et amazigh, la conversion au chiïsme peut s’adosser à des stratégies collectives de distinction culturelle : en permettant à ces populations de renouer avec le passé fatimide⁶, le chiïsme leur offre un répertoire de distinction et de valorisation de soi face aux populations arabes.

Sur trente ans, les motivations et le contexte des conversions ont donc changé. Le chiïsme en Algérie est désormais plus qu’une collection d’individus. On passe sur un quart de siècle de l’émergence d’une intelligentsia chiïte à la naissance d’une communauté marquée par une certaine endogamie, des rites collectifs, la reproduction d’une culture religieuse propre dans des

⁵ On verra à ce propos : Institut Religioscope, « Monde musulman : Craintes de prosélytisme chiïte », 15 Avril 2007, http://religion.info/french/articles/article_309.shtml. Sur le même sujet, ce rapport du Haut Commissariat des Réfugiés de l’ONU, CORI Research Analysis, *Algerian Sunni converting to Shi’ite sect of Islam*, 2 mars 2009, <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/49c75c6c5.pdf>.

⁶ Les Fatimides sont d’obédience chiïte ismaélienne. Cette dynastie est née dans les zones berbères kabyles du Maghreb central en 909 sous la direction messianique de leur premier *leader*, Ubayd Allah. Après avoir combattu le gouvernement kharijite ibadite au Maghreb, ce dernier prit le contrôle de l’essentiel de l’Afrique du Nord, Égypte incluse, dans le courant du Xe siècle.

L’Université d’al-Azhar, en Égypte, l’un des principaux pôles actuels de l’islam sunnite, était à l’origine une institution religieuse bâtie par les Fatimides.

familles désormais homogènes du point de vue confessionnel et, *last but not least*, l'apparition de velléités de demandes de reconnaissance publique par les autorités.

Pourtant, le printemps arabe pourrait bien mettre à mal la pertinence du modèle du chiisme comme « islamisme qui marche » : le Hizbollah, en appuyant unilatéralement le régime syrien, et l'Iran, en ne cautionnant les révolutions que là où elles ne menaçaient pas ses intérêts, stratégiques se mettent en effet en décalage vis-à-vis des aspirations politiques dans la région. L'islamisme qui marche désormais est à nouveau sunnite (l'AKP), et son aspiration est moins la geste révolutionnaire que la bonne gouvernance. Reste à savoir si cela affectera la relation de la communauté chiite algérienne aux modèles chiites de la résistance (le Hizbollah) ou de la révolution (le régime iranien).

La fascination du chiisme : quand individualisation et politisation vont de pair

Dans sa dynamique interne, la conversion au chiisme se structure à la fois sur l'attraction d'un modèle politique et d'une foi.

La conversion au chiisme est tout d'abord vécue comme une certaine forme d'élévation sociale, culturelle et de progrès de civilisation. Il permet une réalisation de soi loin du dogme sunnite présenté comme un culte de l'interdit. La conversion au chiisme, d'une façon qui n'est pas sans rappeler le discours des convertis chrétiens à l'Islam, est alors vécue non comme une rupture dans un itinéraire croyant, mais un parachèvement ou, pour reprendre le terme utilisé par une pharmacienne de 38 ans, « un plus » en comparaison des autres offres doctrinales présentes dans le champ islamique algérien comme, note-t-elle, le wahhabisme ou la pensée des Frères musulmans.

De manière récurrente, le discours prosélyte chiite se fonde sur un retour sur l'histoire. Il rappelle la tragédie du martyr de l'imâm Hussein dans la bataille de Kerbala en l'an 61 de l'année hégirienne et dramatise l'injustice vécue par les Âhl al-Bayt⁷ servant à valoriser un modèle, celui des imams du chiisme duodécimain. Pour ce professeur d'université,

« la stratégie de conversion se focalise avant tout sur l'événement traumatique de la mort du maître des martyrs – *sayyed al-shuhada'* – al-Hussein narrée avec force détails provoquant la tristesse et, par là, renforce le lien affectif avec les Âhl al-Bayt et le drame qu'ils vécurent. Nous commençons par développer une relation forte avec les Âhl al-Bayt avant de venir à la description des guerres provoquées par la grande fitna et les souffrances de l'imam Ali dans les batailles de al-Jamal et de Sifin⁸ afin de mettre en avant le conflit entre les Âhl al-Bayt et les compagnons du Prophète. Nous apprenons ensuite à redécouvrir l'histoire de Fatima al-Zahra' et ses souffrances. Le but de cet apprentissage est la prise de conscience de l'usurpation du droit à la direction des affaires des musulmans subie par les Âhl al-Bayt. Faire prendre

⁷ Les Âhl al-Bayt sont, selon la tradition chiite duodécimaine, le prophète de l'islam lui-même et les quatre musulmans qu'il « purifia » en les entourant de son manteau : son gendre Ali, sa fille Fatima, et ses deux petits fils El-Hussein et El-Hassan.

⁸ Ces batailles furent deux confrontations historiques de l'imam Ali contre ses deux grands ennemis, les partisans de Aisha, la troisième femme du Prophète, et Mu'awiyya Ibn Abi Sufyân, gouverneur de Damas.

conscience du choc historique représenté par la bataille de Kerbala suffira à rallier le monde entier à la cause du chiisme »⁹.

À l'exception des conversions dans les familles, l'adoption du credo chiite est, la plupart du temps, le fruit d'une démarche intellectuelle. La comparaison entre les dogmes chiite et sunnite joue un rôle important¹⁰, et la dimension mystique du chiisme (*al-'Irfân*) fait l'objet d'une fascination particulière.

Le chiisme est vu comme une religiosité ouvrant à la philosophie en comparaison d'un sunnisme trop fixé sur une approche littérale : Henry Corbin (1903-1978) est souvent lu et cité comme référence. Il est aussi perçu – à tout le moins rétrospectivement – comme la possibilité de la reconquête d'un droit – celui des chiites à la direction de la communauté musulmane.

Le discours du converti croise ainsi indissociablement deux dimensions : l'une mystique et individuelle, l'autre politique et collective. Cette confusion des genres est d'autant plus forte que le chiisme est aussi vu comme un moyen de combler un manque, ou de résoudre le décalage perçu entre la pensée sunnite et le temps présent. Le chiisme se vit alors sous sa triple dimension de réconciliation avec la modernité, d'ouverture à une foi non obsessionnellement normative et de quête d'un modèle politique islamique qui « marche ».

À ce titre, et même si les formes de conversion sont l'aboutissement de parcours de réflexion individuelle, l'adoption du credo chiite se double presque systématiquement d'un engagement politique, voire d'une affirmation de loyauté à l'incarnation contemporaine de l'idéal croyant de la cité : le modèle politico-théologique iranien.

La cohérence est alors forte entre la démarche pieuse et la stratégie d'influence régionale de l'Iran. La présence d'officiels iraniens lors de cérémonies collectives est l'occasion pour eux de répéter le caractère unique non seulement de la foi dans le chiisme, mais également du modèle iranien contemporain.

« Il y a, d'une part, la croyance – *mazhab* – des imâms des Âhl al-Bayt et, d'autre part, le seul État qui protège cette croyance, la République islamique d'Iran. Il est donc nécessaire de déclarer allégeance et soutenir cet État »

répéta ainsi l'un des conseillers de l'ambassade iranienne responsable du dossier des chiites en Algérie, s'exprimant dans ce pays devant un parterre de hauts fonctionnaires, d'hommes

⁹ Les médias modernes ont joué un rôle important dans cette dramatisation du vécu des Âhl al-Bayt. Ainsi, tous les interviewés ont vu les films iraniens apologétiques comme « al-Hussein, maître des martyrs » - *Sayyed al-Shuhada : al-Hussein*.

¹⁰ L'internet a naturellement rendu accessible la littérature chiite à tous. Parmi les sites chiites populaires en Algérie, on note entre autres : le Forum des Nouveaux Chiites à Tibissa (<http://chiitetebessa.bbactif.com/forum>), le site des Âhl al-Beit en Algérie (<http://www.algerieahlebeit.com/>), le Forum Chiites d'Algérie (<http://www.algeriashia.com>). Les forums sont régulièrement hackés, soit par des adversaires idéologiques des chiites, soit par les appareils de sécurité. Ils ne constituent pas une réalité stable.

d'affaires et d'universitaires à l'occasion de l'Eid al-Ghadîr¹¹.

Loin d'être un pur discours de propagande, le propos de l'officiel iranien représente bien la manière dont la conversion au chiisme est vécue : non seulement l'adhésion à un credo théologique et normatif, mais également à un État bien réel ; pour les convertis, la loyauté au modèle iranien est érigée soit en obligation religieuse, soit en nécessité politique. Ainsi, pour l'un des interviewés, chauffeur de taxi et diplômé universitaire,

« si tu es un vrai croyant, tu te dois d'être loyal à l'Iran. Dieu est humble envers les croyants et fier et puissant envers les mécréants. »¹²

Encore plus expressément politique, cet artisan considère que :

« nous sommes loyaux à l'Iran, car il soutient la résistance au Liban et en Palestine et parce qu'il applique la Loi divine, parce que c'est à ce jour la seule révolution réussie et parce que, contrairement aux autres États arabes dociles, elle n'entretient aucune relation avec les deux Satan-s américain et Israélien. L'Iran, pour nous, c'est la liberté, la fierté, la religion, la force. C'est un État développé qui a réussi à se hisser au rang des pays détenteurs de la force nucléaire pour l'usage civil ou autre. Après tout, l'arme atomique n'est pas réservée aux uns et autorisée aux autres ; tout le monde désormais est sur pied d'égalité. »

Sans surprise, l'ambassade iranienne est centrale dans la vie croyante des chiites algériens. Pour les uns, c'est l'occasion d'approfondir leur connaissance du modèle politique et théologique iranien. Pour les autres, c'est la distribution de livres qui importe. Pour d'autres encore, les bourses de voyage de formation à Qom et Téhéran sont à l'origine du déplacement. Les relations sont souvent très denses entre les chargés d'affaires de l'ambassade et les nouveaux convertis.

D'ailleurs, tous les interviewés ont affirmé avec constance leur loyauté absolue au guide actuel de la révolution en Iran, Ali Khamenei et aux séminaires religieux iraniens dépendant des autorités politiques de la République islamique. Le plus connu d'entre eux, le shaykh Fadhîl al-Jazâ'irî, responsable des convertis algériens au séminaire religieux de la ville de Qom en Iran, est le représentant religieux (*wakîl shara'î*) de Ali Khamenei en Algérie, arriant par là organiquement une partie importante du chiisme algérien naissant au régime iranien¹³.

¹¹ L'Eid al-Ghadîr commémore chaque année l'un des derniers discours où le prophète Mohamed mit en avant les qualités d'Ali. La référence à ce discours appuie la revendication chiite du droit de Ali à se poser en successeur du prophète Mohamed dans la direction de la communauté musulmane.

¹² Le dernier point est un extrait du Coran, de la Sourate de la Table servie, verset 54, dont la phrase exacte est : « Allah va faire venir un peuple qu'Il aime et qui L'aime, modeste envers les croyants et fier et puissant envers les mécréants, qui lutte dans le sentier d'Allah, ne craignant le blâme de personne ». Ce thème de l'arrivée du peuple aimé, s'il fait partie du credo salafite, est couramment utilisé par les chiites dans leur critique des sunnites trop peu engagés en faveur de la résistance et de la révolution islamique.

¹³ Les maisons de convertis sont d'ailleurs souvent remplies de photos de Khamenei ou du premier guide de la révolution, Rouhollah Khomeini, voire du drapeau iranien. La situation en Iran et au Liban occupe également une place importante des discussions ayant lieu lors des rencontres à l'occasion des différentes cérémonies chiites célébrées collectivement. Al-Manâr, la chaîne du Hizbollah est souvent une source déterminante d'information.

Du chiisme comme religion *roots* : une greffe vécue en retour aux origines

Le chiisme a attiré d'abord les milieux de classes moyenne et supérieure, instruits, souvent d'origine provinciale et formés dans des facultés techniques ou, en tous les cas, non religieuses¹⁴. Pourtant, tout fascinés qu'ils puissent être par le modèle iranien, les convertis ont également développé une rhétorique de l'authenticité visant à ancrer le chiisme dans le passé et l'identité algérienne.

En effet, en dehors de l'intelligentsia, si la greffe du chiisme a pris en Algérie, c'est non seulement par appétence pour un modèle politique, ou par attrait pour une théologie, mais aussi par sa capacité à se présenter comme un retour vers un certain passé algérien. Dans cette acceptation, le chiisme ne se présente pas comme un produit d'importation, mais comme un retour aux racines.

Le chiisme s'est en effet développé principalement dans les zones kabyles par le biais d'une remobilisation de la mémoire du passé fatimide du pays. En effet, la mémoire collective, les liens de descendance ethnique, la persistance de la popularité de noms clé dans l'imaginaire chiite comme Ali, Fatima, Hassan et Hussein, ont représenté un capital culturel efficace pour permettre au chiisme d'entrer en Algérie sans se présenter comme idéologie religieuse étrangère et se proposer comme l'un des répertoires possibles des compositions identitaires propres à l'Algérie. Ainsi, ce converti de 33 ans d'origine amazigh considère que ses ancêtres étaient fatimides et qu'ils ont embrassé le credo chiite avant de fonder l'État fatimide et de construire Le Caire et l'université d'Al-Azhar.

En dehors des zones kabyles, les familles de descendance chérifienne¹⁵ ont été un autre bassin de recrutement privilégié. Celles-ci, de par leur nature (l'ancrage dans une descendance prophétique), ont été sensibles au prestige social et aux avantages matériels que la tradition chiite confère à ces familles. Plus encore, l'axe nodal de la pensée politique chiite, à savoir que le

¹⁴ De manière intéressante, on observe que le chiisme recrute dans les mêmes groupes sociaux que les mouvements islamistes.

¹⁵ La dénomination de shérif – plur. *shurafa'* ou *ashrâf* – renvoie aux descendants du prophète Mohamed.

califat – c'est-à-dire le pouvoir – doit se transmettre par descendance le long de la lignée prophétique, est attirant dès lors qu'ils se situent précisément dans cette lignée.

Quant au soufisme, il partage avec le chiisme son penchant pour une religiosité ésotérique, le '*ilm al-bâtin*, la science de la connaissance intime du divin, du soufisme, faisant écho au '*irfân*, la gnose chiisme¹⁶. Pour ce professeur d'université habitant dans la médina d'Oran, le chiisme s'inscrit dans une continuité avec le soufisme dès lors que tous les deux valorisent de façon différente le culte des saints. Ainsi, il nourrissait, bien avant sa conversion, une passion de la visite des tombeaux des saints et en particulier du mausolée de l'imâm al-Hawârî à Oran. Le passage au chiisme pour lui est ainsi la possibilité de maintenir la passion pour le culte des saints, mais en donnant désormais la priorité aux imâms du chiisme duodécimain.

¹⁶ La gnose chiite se considère d'ailleurs en soi être une forme de *tarîqa*, de confrérie, de voie spirituelle (Henry Corbin, Yann Richard, « Chiisme », *Encyclopaedia Universalis*, éd. en ligne).

Les trois moments du chiisme algérien

L'irano-centrisme du chiisme algérien est tributaire de l'histoire de son installation dans le pays. C'est en effet la révolution iranienne qui a déclenché la première vague de conversions dans le pays dès la fin des années 1970.

La première vague : l'émergence d'une intelligentsia chiite

L'irano-centrisme tient d'abord à la nature même, politico confessionnelle, du projet d'exportation de la révolution iranienne. Celle-ci contenait en effet la volonté non seulement de lancer une dynamique révolutionnaire, mais également d'implanter le chiisme dans le monde musulman sunnite. Le raisonnement était en effet le suivant : l'expérience révolutionnaire islamique n'aurait aucune chance de réussir si elle ne se couplait pas étroitement avec le contenu théologique du chiisme duodécimain porté par le discours religieux de la République islamique¹⁷.

Dans ce cadre, les premières conversions au chiisme eurent lieu lorsque l'ambassade iranienne, via son conseiller culturel, se transforma en projet de diffusion de la philosophie de la révolution, considérée comme le fruit de la ligne victorieuse des partisans d'Ali et de Hussein dans leur combat, dans le cadre des luttes de succession pour la direction de la communauté musulmane (le califat) contre les Omeyyades. C'est ce discours de confusion entre une religiosité quasi millénariste et le politique que les ambassades iraniennes ont véhiculé, distribuant gratuitement à qui était intéressé toute une littérature apologétique de l'option révolutionnaire chiite¹⁸.

Les premiers vecteurs des conversions au chiisme en Algérie furent des étudiants de pays à forte proportion chiite comme le Liban, l'Irak et la Syrie, qui arrivèrent suite à l'obtention de bourses dans les universités techniques algériennes, et plus particulièrement l'Université des Sciences et de la Technologie Mohamed Boudiaf à Oran. Cette université avait été ouverte au

¹⁷ On verra pour cela le testament du premier leader de la révolution iranienne : <http://imam-khomeini.com/ShowItem.aspx?id=11503&cat=0&lang=fr>.

¹⁸ On trouve d'ailleurs encore, sur les rayons de la bibliothèque universitaire d'Oran, un exemplaire de livre *L'État islamique* de Rouhollah al-Khomeini, offert par le conseiller culturel de l'ambassade iranienne à la bibliothèque en 1980.

début des années 1980 pour accueillir les étudiants boursiers arabes et africains. Ces étudiants, fortement politisés, jouèrent un rôle central pour attirer vers le modèle chiite les étudiants algériens de tendance islamiste. Un ancien combattant du Hizbollah au Sud Liban, membre de la famille du père spirituel libanais de la résistance chiite, Mohamed Hussein Fadlallah, organisa les convertis chiites sur les campus des différentes universités des grandes villes algériennes.

À la fin des années 1980, la carte des allégeances théologiques aux différentes sources d'imitation chiites (*marja' al-taqlid*)¹⁹ n'était pas encore très claire. Certains suivaient l'actuel guide de la révolution iranienne Ali Khamenei, d'autres Mohamed Hussein Fadlallah, d'autres encore Abou al-Qassem al-Khu'î, sans qu'ils soient nécessairement conscients des rivalités existant au niveau des différents *leaderships* dans le monde chiite.

À cette époque, le but visé était clairement la constitution d'une intelligentsia chiite formée et compétente. Les jeunes étaient ciblés avec soin parmi les meilleurs de leurs volées alors que les joutes verbales avec les étudiants islamistes sunnites de l'école des Frères musulmans étaient permanentes. La littérature de conversion commençait à se développer²⁰, alors que l'octroi de bourses non seulement vers les villes saintes de Qom et Téhéran, mais aussi au Liban et en Syrie, se multipliait. Le but était de créer une élite intellectuelle chiite capable d'encadrer la communauté chiite en formation.

La rhétorique chiite s'escrimait à invalider le modèle islamiste des Frères musulmans, arguant de son incapacité à remplir ses objectifs après plus de soixante ans de militance. À l'inverse, selon eux, la ligne politique suivie par les *Âhl al-Bayt* a trouvé dans le modèle iranien contemporain le couronnement de sa démarche. C'est de sa capacité à se réaliser concrètement que le projet politique révolutionnaire chiite tirerait sa validité :

« J'ai été éduqué, raconte ce professeur d'université de 47 ans, dans une cellule dévotionnelle – *usra* – des Frères musulmans au début des années 1980 lorsque l'organisation des Frères a été formée en Algérie. J'ai reçu ma formation à l'idéologie du changement et du coup d'État et à la nécessité de changement culturel et spirituel. J'ai adopté les idées du martyr Hassan al-Bannah lequel m'a fait prendre conscience que l'islam était un système complet de vie. Quant à Sayyed

¹⁹ Le *marja' al-taqlid*, litt. « référence, source, d'imitation », renvoie aux juristes musulmans d'obédience chiite faisant autorité dans leur tradition.

²⁰ On peut citer, parmi les écrits ayant eu le plus d'impact, les différentes collections rédigées par al-Tijâni al-Samâwî al-Tûnisî, qui a notamment publié « J'ai finalement trouvé la voie de Dieu » (*thamata ihtadaitu*), « afin que je sois avec les gens loyaux » (*li-akûn ma' al-sâdiqîn*), « les Chiites sont des Sunnites » (*âhl al-ahî'a hum âhl al-sunna*), « Demandez aux gens de savoir » (*Is'alu Âhl al-Dhikr*), la dernière ayant été particulièrement efficace dans la conversion de nombreux sunnites vers le chiisme. Habitant désormais à Qom, al-Tijâni al-Samâwî al-Tûnisî est maintenant responsable de la protection de la communauté chiite en Tunisie.

Qotb²¹, j'ai retenu de lui la nécessité du combat pour la justice (*al-sira' min ahl al-haq*) et je n'ai trouvé personne qui incarne cette posture mieux que l'imam Khomeini qui a réussi à réaliser la République islamique, rêve de tout islamiste à ce moment-là. Et cela n'a pu se faire qu'avec l'esprit et la tutelle des imâms des Âhl al-Bayt. Le chiisme, cela représente dans l'histoire la victoire de la justice, celle-là même dont les références et les symboles sont effacés par les sunnites. Ce sont les imâms des Âhl al-Bayt qui sont les dépositaires de la Prophétie et les agents du changement. À l'inverse, la pensée des Frères n'est guère plus qu'une idée capable de susciter l'adhésion, mais incapable d'affecter concrètement la situation des musulmans. »

Dans ce contexte de conversion à triple détente, mystique, politique et théologique, la personnalité de l'imam al-Khomeini offrit le modèle de référence : personnalité charismatique par excellence, guide spirituel, chef politique, descendant d'une lignée chérifienne, cumulant des savoirs multiples croisant sciences religieuses, politique, gnose chiite – *'irfân* –, il réussit à coupler le religieux et le politique, la dimension mystique et la geste révolutionnaire, la période de l'absence (l'attente messianique du retour de l'imam caché) et la présence (œuvrer par la mise sur pied d'un État islamique à accélérer le retour de l'imam caché). Cumulant ces dimensions multiples, la personnalité de l'imam Rouhollah al-Khomeini a joué un rôle déterminant dans le processus de conversion au chiisme en Algérie.

Recruter dans les rangs du FIS

Le discours chiite a réussi à atteindre un certain nombre de cadres du mouvement islamiste, plus spécifiquement ceux adhérant aux idées de Sayyed Qotb. Loin de s'opposer frontalement à tout ce qui était sunnite, les formations dispensées dans les cercles chiites algériens à ce moment reprenaient d'ailleurs certaines des thèses de Sayyed Qotb ou de Malek Bennabi²². Celles-ci fonctionnaient comme des tremplins intellectuels pour amener les lecteurs dans un second temps aux penseurs chiites contemporains comme Ali Shariati, Rouhollah Khomeini, Hussein Ali Montazeri, Mohamed Baqer al-Sadr. Selon un professeur d'université converti au début des années 1990, le passage progressif des références sunnites aux personnalités chiites allait de pair avec un discours toujours plus critique sur la tradition sunnite, mettant la décadence actuelle du monde musulman sur le compte de l'histoire et, plus précisément, du mode de gestion de la succession du Prophète²³.

²¹ Hassan al-Banna est le fondateur des Frères musulmans. Il est le promoteur de l'idée du « totalisme » (*shumûliyya*) de l'islam, à savoir que les enseignements de la foi sont également des réponses possibles à tous les maux du monde, passé comme présent. Sayyed Qotb, père du radicalisme islamiste, est à la fois au cœur d'une pensée élitiste et révolutionnaire de l'activisme islamique et le penseur de l'islam politique qui a plus développé le concept de « justice sociale ».

²² Apologiste d'un renouveau des sociétés musulmanes adossé à l'islam, Malek Bennabi (1905-1973) est un penseur algérien caractérisé entre autres par son combat contre le colonialisme.

²³ À savoir la confiscation du califat par les ennemis d'Ali.

C'est également au cours des années 1980 que les premières bourses universitaires conduisirent des étudiants algériens en Iran, ce qui les mit en contact direct cette fois avec les autorités cléricales chiites et les enseignements confessionnels et idéologiques dispensés dans les séminaires religieux de la ville sainte de Qom. Certains en revinrent comme représentant religieux de clercs de référence (*marja'iyya*) iraniens, à l'instar du shaykh Fadîl al-Jazâ'irî, représentant d'Ali Khamenei en Algérie. D'autres retournèrent au pays comme prédicateurs, animateurs de programmes religieux de caractère prédicatif sur des télévisions chiites arabes comme la chaîne *al-Kawther*.

C'est à partir de là que l'idée de la création d'une intelligentsia chiite se développa avec, pour premier objectif, une implantation dans les institutions de la société civile. Un des convertis se rappelle que le discours chiite exerçait son attrait, car la société dans son ensemble était portée par une aspiration islamiste à une forme de concrétisation de l'idéal consistant à poser l'islam comme mode de résolution des problèmes contemporain, idéal incarné dans la formule « l'islam est la solution ». Dans ce contexte, à la fin des années 1980, le mouvement chiite en Algérie avait réussi à implanter ses cadres de manière disparate sur les campus, dans les hôpitaux, dans le secteur de l'éducation public, à tous les étages des administrations publiques, y compris des juges et des avocats, jusque dans la gestion des affaires religieuses.

Au début des années 1990, le mouvement chiite profita de l'ouverture du champ politique algérien au pluralisme partisan, grand moment d'effervescence associative, politique et religieuse dominé par la progression du Front islamique du salut, mais aussi, de manière moins spectaculaire, par l'apparition de multiples courants islamistes dans la vie publique allant du courant algérien aux Frères musulmans en passant par les salafistes et les jihadistes, qui allaient progressivement s'unir dans une logique de front. Cela lui donna une forte capacité de mobilisation et en fit aussi un espace de débats politiques et théologiques souvent intenses.

Ainsi, à ses débuts, le FIS était tiraillé sur la question du rapport à développer avec l'Islam chiite. D'un côté, le courant salafiste mené par Ali Bel Hajj manifestait une hostilité ouverte envers le chiisme²⁴. D'un autre côté, la révolution islamiste iranienne a bien exercé une certaine attraction sur des dirigeants du Front, comme le shaykh Mohamed Sa'îd ou encore Abdel-Qader Hashânî. Abbassi Madani lui-même lequel ne cacha pas son attirance pour l'expérience iranienne et sa capacité à progresser à grands pas dans l'application de la sharia.

Le courant chiite mit à profit l'image favorable dont jouissait le modèle iranien dans une frange du leadership du FIS pour développer une stratégie d'entrisme, notamment en se présentant aux élections du parti, tant locales que nationales.

²⁴ Cofondateur, avec Abbassi Madani, du Front islamique du salut en Algérie, représentant l'aile salafiste dans ce front, Ali Bel Hajj s'était notamment illustré par des attaques violentes contre la personnalité de Rouhollah Khomeini dans le journal du mouvement *al-Munqiz* (le « sauveur »), ce qui lui valut l'hostilité de l'ambassade iranienne.

Mais le formidable ascenseur politique pour l'intelligentsia chiite algérienne que constitua le FIS à ses débuts se grippa rapidement. Tout d'abord, s'il fonctionna localement (les convertis chiites réussirent effectivement à s'implanter en plusieurs régions dans les sections locales du Front), il peina à fonctionner au niveau national (aucun des candidats chiites ne parvint à se faire élire au Conseil national de la shûra). La présence chiite au sein du FIS ne put donc se transformer en groupe organisé. Il fut encore plus bloqué par la domination croissante du courant salafiste qui, progressivement, parvint à resserrer son emprise politique et idéologique sur le Front. Et cela alla de pair avec la mise à l'écart progressive des autres tendances, *a fortiori* les ennemis idéologiques de base que sont, pour le salafisme, les chiites.

Un des cadres du mouvement, ingénieur de 46 ans aujourd'hui, converti au chiisme en 1987, se rappelle de l'ambiance parmi les convertis dans ces années d'effervescence politico-religieuse :

« les convertis chiites à ce moment étaient tous ralliés d'une manière ou d'une autre à la cause du Front islamique du salut : soit en tant que sympathisants politiques, soit en tant que membres à part entière de l'organisation. Nous considérons que le shaykh Abbassi Madani était le véritable représentant du Front. Quant à Ali Bel Hajj, nous le percevions comme un simple imam de mosquée et espérions que le courant wahhabite allait se faire écarter du Front. Nous pensions en effet qu'il était le principal responsable du désastre que vivait le Front islamique et la société algérienne dans son entier. Comme nous, la République islamique d'Iran soutenait cette expérience et avait placé en elle un immense espoir. »

Les conversions au chiisme, tout individuelles et intellectuelles qu'aient pu être leurs démarches pieuses, n'étaient pas en quête d'une religiosité purement individualiste et détachée des choses de ce monde. Très vite, la stratégie de création d'une élite chiite et la volonté d'entrisme dans les institutions de la société civile amena à saisir l'occasion historique que représentait le FIS : un mouvement islamiste en plein essor et suffisamment peu homogène idéologiquement pour laisser place à la coexistence entre des groupes pourtant en forte dissonance d'un point de vue théologique comme les chiites et les salafistes.

La deuxième vague : du chiisme comme anti-wahhabisme

Pourtant, l'interruption du processus électoral et l'aspiration de la société algérienne dans le tourbillon de la violence les années 1990 invalidèrent, pour un moment au moins, toute possibilité de développer publiquement un projet de nature proprement islamiste dans la société.

C'est alors un salafisme quiétiste et orthodoxe – *salafiyya ilmiyya*²⁵ – qui prit le relais d'un salafisme militant incapable de se repositionner comme option politique ou même idéologique dans l'espace public algérien après les années de plomb. Ce salafisme quiétiste, imprégné de wahhabisme, se caractérise avant tout par son animosité envers toutes les formes d'orientation religieuse musulmanes telles que le soufisme, le chiisme ou les différentes formes de théologies rationalistes. Le courant salafiste assure alors la progression d'une religiosité littéraliste et simple dans ses conceptions théologiques et qui, surtout, se pose en rupture totale avec la scène politique.

Le salafisme quiétiste, par sa rupture assumée avec tout engagement politique, redonne toute sa crédibilité à la critique chiite du sunnisme contemporain, laquelle accuse ce dernier de ne pouvoir répondre aux défis et changements de l'époque.

La montée du wahhabisme, jugé porteur d'une pensée intransigeante et violente, permet donc au courant chiite de reprendre la même rhétorique du chiisme comme islamisme qui marche.

À nouveau, le courant chiite parvient donc à retourner une situation défavorable à son profit en exploitant la situation de crise pour influencer les jeunes et les cadres islamistes hostiles à l'essor de la pensée salafiste dans le pays. Et effectivement, à ce moment, un nombre important de jeunes rejoignent le chiisme algérien dans une seconde vague de conversions. Ce qui attire cette fois, c'est la capacité du chiisme à se poser en antithèse du salafisme et du wahhabisme alors en plein essor et perçus comme des idéologies de désengagement politique. La République islamique d'Iran, comme ses différentes expressions locales à l'instar du Hizbollah libanais, incarnent au contraire l'engagement triomphant de l'islam au profit de causes justes.

Une génération après les conversions des pères fondateurs, ce professeur d'université de 46 ans, rallié au chiisme en 2003, pose ses motivations dans une grille anti-impérialiste où le salafisme est, selon lui, dans le mauvais camp :

« Bien avant ma conversion au chiisme, j'étais déjà en guerre ouverte avec le wahhabisme. Pensée obscurantiste, le wahhabisme c'est le problème de l'islam dans le passé proche comme encore aujourd'hui. Moi, comme intellectuel, et le salafisme, nous sommes deux contraires qui ne peuvent se rencontrer. Pour moi, le droit chemin et la religiosité correcte, c'est celle de l'école de Âhl al-Bayt. Aucun point de comparaison possible entre l'imâm al-Khomeini, le martyr Bâqer al-Sadr, le penseur Ali Shariati, le *leader* de la résistance Sayyed Hassan

²⁵ La *salafiyya ilmiyya*, littéralement « salafisme scientifique », se caractérise par sa forte réticence à toute opposition, légale ou non, aux pouvoirs en place. Elle préfère le despotisme au risque de la *fitna*, de la discorde, susceptible d'advenir de la contestation du *leadership* politique. Une telle posture lui assura une certaine bienveillance de la part des régimes en place qui tentèrent de jouer la carte du salafisme scientifique, sectaire, mais quiétiste, contre les Frères musulmans, moins rivés sur une approche crispée du dogme, mais plus contestataires. Sur les différentes formes de salafisme, on verra : Bernard Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme*, PUF, 2008.

Nasrallah d'un côté et, de l'autre, Mohamed Abdel-Wahab qui a avalisé les massacres et les accusations en apostasie, et ses suivants comme les shaykhs al-Uthaimin ou encore al-Albânî, lequel promulgua une fatwa appelant les Palestiniens à quitter la Palestine²⁶. Pas de point de comparaison entre la nuit et le jour, entre l'Iran défiant l'Occident et l'Arabie saoudite agente des ennemis de l'Islam. »

Mais l'islam chiite n'est pas seulement une idéologie de résistance : c'est aussi une manière de se projeter dans la raison, la modernité et la philosophie, dans un contexte local encore marqué par les plaies de l'ultraviolence des années 1990. Ainsi, une jeune convertie de 23 ans, diplômée universitaire en sciences humaines, explique :

« Le dogme wahhabite représente un danger non seulement pour nous, mais pour la communauté musulmane et l'Islam dans son ensemble. Il est à l'origine de la violence, du terrorisme, du meurtre des civils en Algérie et en Irak. Le wahhabisme et le mode de vie bédouin sont barbares de la même façon: pantalons à mi-mollet²⁷, barbes hirsutes, pensée figée et obsession pour les interdits. Moi, j'ai choisi l'école de pensée des Âhl al-Bayt, car elle exprime le vrai Islam, l'Islam de la civilisation, j'ai choisi l'Iran contre l'Arabie saoudite, la civilité contre la bédouinité. »

Dans la même veine, un converti de 38 ans raconte :

« J'ai décidé d'être chiite en suivant l'école des Âhl al-Bayt après une longue période d'examen. L'environnement religieux grouillait de salafistes radicaux et obtus pour lesquels aucune vie religieuse n'était concevable en dehors de ce milieu wahhabite décadent, selon moi, à tous les niveaux : spirituel, civilisationnel, intellectuel ; la religiosité salafiste est mauvaise en toutes choses. Et aucune issue n'était possible, si ce n'est par le biais de l'adhésion au credo des imams des Âhl al-Bayt, dans leur science, leur littérature, leur philosophie, leurs expressions artistiques élevées. Il n'est pas étrange que l'on trouve un philosophe comme Henry Corbin, dont les voyages dans les mondes chiites aboutirent au final à son adhésion au dogme duodécimain; serait-ce même possible d'imaginer un Henry Corbin salafiste ?! ».

En d'autres termes, durant les années 1990, années de domination salafiste quiétiste sur le champ religieux en Algérie, le chiisme s'est imposé, auprès de certains cercles instruits, à partir

²⁶ Le shaykh d'origine syrienne Mohamed Nasr Eddine al-Albani promulgua une fatwa appelant les Palestiniens à quitter leur terre, considérant celle-ci comme impropre à la bonne pratique religieuse et considérant la bonne pratique religieuse plus importante que la défense de la terre. La fatwa se trouve en bas de la page 18 du recueil de fatwas disponible à l'adresse suivante : <http://ia600401.us.archive.org/13/items/waqfsamfo/fsamfo.pdf>.

²⁷ Les salafistes orthodoxes suivent un propos du Prophète désavouant les habits dépassant les mollets. Cette norme s'inscrit dans le contexte du vivant du Prophète comme une réaction au faste, assimilé à de l'arrogance, des grandes familles quraichites se manifestant par des habits longs descendant à même le sol. Sur les pratiques sociales des salafistes, on verra : Samir Amghar, *Salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. Michalon, 2011.

d'une polarisation chiisme-salafisme fonctionnant à deux niveaux, l'un politique, l'autre philosophique.

Au niveau politique, le chiisme en est venu à représenter l'engagement sur les causes de l'Islam et de la justice face à la démission politique que porte en lui le salafisme quiétiste.

Au niveau philosophique, l'adhésion au credo chiite est érigée en alternative au caractère jugé rigide et primaire du salafisme, nourrissant au passage également des stratégies de distinction religieuse de la part de cette intelligentsia comme l'illustre bien implicitement, la référence faite à l'itinéraire d'Henry Corbin dans la citation précédente.

La troisième vague : de l'Iran au Liban, le Hizbollah, nouveau pôle d'attraction

Le mouvement chiite algérien, comme mouvement de conversions éminemment politiques dès le départ, a toujours été marqué en profondeur par l'évolution de la géopolitique régionale. À la phase révolutionnaire (les années 1980), à celle de réaction théologico-politique à la poussée salafiste dans les années 1990, succède à l'orée des années 2000 un nouveau point d'appui : non plus la révolution (iranienne), mais la résistance (libanaise) du Hizbollah s'imposant comme nouveau modèle de la capacité de l'islamisme – chiite – à produire du résultat suite au retrait israélien de 2000.

Le Hizbollah, après le retrait israélien, est devenu une quasi-légende dans l'imaginaire arabo-islamique : Hassan Nasrallah fut érigé en sauveur et chef libérateur de la Nation arabe et musulmane. Hassan Nasrallah incarnait l'image du chef arabe inspiré et le symbole religieux de la tradition chiite victorieuse. Les acteurs du courant chiite investirent alors dans ce couplage du *leader* arabe et du chef spirituel chiite pour faire avancer leur cause dans la région arabe n'ayant, récemment, vécu que revers et échecs²⁸ : au guide spirituel perse distant succéda alors une référence culturellement proche de la conscience et du sujet arabe.

²⁸ Rappelons que les entretiens se sont déroulés avant le printemps arabe.

De la construction d'une intelligentsia à la naissance d'une communauté

Le passage du millénaire alla de pair, en Algérie, avec un développement notable du chiisme dans le pays²⁹. Tout d'abord, le processus de conversion se diffusa et atteignit désormais de nombreuses régions du pays. Mais, au-delà de son extension géographique, il évolua aussi quantitativement.

Tout d'abord, le phénomène de conversion dès les années 2000 commença à toucher massivement les jeunes dans la vingtaine. Un des facteurs explicatifs de ce rajeunissement du processus de conversion est familial : c'est toujours plus à l'intérieur du cadre familial et sous l'influence des convertis en son sein que la conversion s'effectue.

Ainsi, cette étudiante d'université se souvient :

« J'ai connu la doctrine des *Àhl al-Bayt* par le biais de mon grand frère. Je le voyais prier de façon différente. Et un jour, il a discuté avec moi du dogme chiite rappelant le droit des descendants du Prophète à revendiquer la direction de la communauté musulmane. »

De fait, à partir de cette époque, la présence chiite change de nature. Elle n'est plus seulement un regroupement d'individus plus ou moins politisés, attirés par le chiisme dans le cas de démarches personnelles liées à des repositionnements idéologiques (face à la progression du

²⁹ Les chiffres avancés par les convertis eux-mêmes durant les entretiens sont trop différents pour être envisagés avec sérieux (les estimations allaient de 5000 à 30 000 convertis). Il en va de même pour tout ce qui a pu être dit dans la presse.

Les organisations chiites internationales ont aussi des estimations très variables. La *Àhl al-Bayt World Assembly* estimait, en 2008, la population chiite algérienne à environ 165 000 personnes, soit 0,5% de la population. En 2000, l'Encyclopédie al-Husayn donnait un pourcentage 4 fois supérieur (<http://www.ahlulbaytportal.com/en.php/page,3100A8779.html?PHPSESSID=5ed140dd56b20083619fb381bf857472>).

Selon Anouar Malek, proche des milieux sécuritaires algériens, auteur du livre *Les secrets du chiisme et du terrorisme en Algérie*, Al-Chorouq, 2011), les renseignements algériens auraient, en 2007, estimé le nombre de convertis à 1700 personnes. Une estimation faite en 2011 par Malek lui-même, recoupée avec les chiffres avancés pour la même période par les services de sécurité algériens fait état d'environ 3000 personnes, dont 1500 personnes directement en contact avec les séminaires chiites en Iran et en Irak (*al-Chourouq*, 07.12.2011).

Nous estimons, pour notre part, sur la base des taux de fréquentation de rencontres de cadres, et compte tenu des conversions dans le cadre familial, que le nombre de chiites en Algérie se situe probablement entre 25 000 et 30 000 personnes.

salafisme) ou politiques (la quête de l'islamisme qui marche, qu'il soit révolutionnaire ou résistant). La présence chiite commence à prendre de l'ampleur : la collection d'individus tend à s'agréger en communauté.

C'est tout d'abord la nouvelle importance du cadre familial comme vecteur de la conversion qui explique cela. Avec le temps, on assiste en effet à l'apparition de familles homogènes d'un point de vue confessionnel, entièrement ralliées au dogme chiite. Ainsi, dans telle famille chiite, ce n'est que la première génération des parents qui passa par un itinéraire de conversion. Le père et la mère sont en effet devenus religieux au cours de l'éveil islamique ayant marqué l'Algérie au cours des années 1980 avant de se rallier au dogme chiite en 1993. Quant à leurs cinq enfants, ils sont désormais chiites non par choix, mais par éducation familiale.

La célébration des rites collectifs se fait donc elle aussi désormais dans un cadre familial avec une religiosité relativement intense supposant le ralliement de tous au credo chiite. Ainsi, la mère de la famille précitée raconte :

« On dit que Fatima al-Zahra est présente dans toute cérémonie de naissance ou de décès. Comment est-ce alors possible que mon foyer et mes enfants ne profitent pas de la bénédiction de Fatima al-Zahra ? Nous avons alors, pour ce genre de cérémonies, consacré une chambre spécifique dans laquelle personne n'entre et comprenant des icônes et diverses images propres aux Âhl al-Bayt. »

Fort logiquement, le développement d'une endogamie confessionnelle accompagne ce passage de l'intelligentsia à la communauté chiite. En effet, à mesure de l'implantation d'une population chiite, de la mise en réseau de personnes converties sur la base d'itinéraires de foi individuels et, finalement, de l'apparition d'une seconde génération de chiites de naissance, l'endogamie va s'imposer comme l'un des vecteurs désormais centraux de la reproduction sociale du groupe. Les relations entre les familles chiites dans le pays sont particulièrement denses : la cellule familiale qui devient le noyau de la communauté.

Mais celle-ci se structure également de plus en plus autour d'institutions religieuses informelles. On assiste en effet récemment à l'apparition progressive et discrète de séminaires chiites informels dans plusieurs grandes villes comme Alger et Oran. Ces séminaires s'organisent en général dans des maisons de particuliers dédiées à l'organisation des rites et cérémonies religieuses spécifiques à la communauté et à l'enseignement du dogme dispensé aux membres de la communauté par des Algériens ayant acquis leur connaissance religieuse dans les institutions cléricales de Qom, en Iran.

Le savoir dispensé suit les enseignements donnés dans les séminaires de Qom. À noter que ces séminaires, sur plusieurs points, s'inscrivent dans une perspective claire de prédication en milieu musulman sunnite : les enseignements de Qom sont repris, mais une importance

particulière est ainsi donnée au comparatisme entre les dogmes chiite et sunnite, comparaison destinée à étayer la supériorité du premier sur le second³⁰.

Par ailleurs, la rhétorique et l'apprentissage des règles de la *disputatio* théologique sont également importantes. Enfin, l'enseignement se livre à une relecture de la tradition sunnite en vue d'une mise en conformité de cette dernière avec le credo chiite. Par exemple, certaines institutions religieuses à Qom se sont escrimées à relire la tradition sunnite, autorisée ou non, pour en extraire autant que faire se peut les références au thème du *mahdi*³¹ ou pour mettre en avant la conformité de certains pans de la pensée sunnite avec le credo chiite, ou encore pour y déceler des éléments de validation de la crédibilité des imams des *Âhl al-Bayt*.

La formation d'un réseau associatif et de solidarité est le dernier point d'appui de la communauté chiite naissante. Durant la dernière décennie, le mouvement chiite tend en effet à se désenclaver, à quitter les classes moyennes pour migrer aux périphéries des grandes villes comme, par exemple, les quartiers orientaux d'Oran, où habitent de nombreux jeunes professeurs d'université, certains d'entre eux ralliés à la cause du chiisme. Les professeurs convertis y ont consolidé une certaine influence au vu et au su des habitants de ces quartiers marginalisés. Dans l'un d'eux, ils ont installé un séminaire de théologie dans une grande villa où ils célèbrent les rites de la cérémonie de l'Ashura. Leur prédication chiite trouve un certain écho dans le voisinage, composé largement de migrants de la campagne qui ont souffert des années de terrorisme. Ils ont acquis une forte visibilité par le biais de leur présence dans les comités de quartier. Ainsi, dans la seule ville d'Oran, la communauté chiite possède pas moins de douze écoles coraniques dans des villas situées dans différents de la ville, qui fonctionnent à la fois comme crèches, cours préparatoires, cours de Coran. Plusieurs bibliothèques existent aussi, servant de lieu de réunion et de discussion pour les membres de la communauté.

À noter que c'est le *khoms*³² qui est la source principale de financement de ces activités. Le *khoms* a toujours été la pierre angulaire de l'indépendance des institutions religieuses chiites et un levier de puissance pour la communauté chiite. Ce financement traditionnel sert en effet à organiser la solidarité sociale envers les jeunes chiites désœuvrés ou les personnes à fortes responsabilités familiales ou encore aux couples désireux de se marier.

³⁰ Une référence particulièrement importante dans le comparatisme : l'ouvrage du Libanais Abdel al-Hussein Sharaf al-Dîn al-Âlimî, « les révisions » - *al-Murâja'ât*.

³¹ Le Mahdi, figure messianique dans l'islam chiite comme sunnite annonce la fin des temps. Il est aussi une figure salvatrice, qui libérera le monde du joug de la tyrannie et de l'arbitraire. Le Mahdi dans le chiisme a non seulement une prépondérance, mais également une nature spécifique : il se réfère au 12^e imam, entré en occultation en 874 (il disparaît, mais ne meurt pas). Il devient dès lors l'imam caché qui guide la communauté chiite à travers ses institutions cléricales. La sortie de l'occultation correspond à l'avènement du mahdi. Selon certaines exégèses chiites (notamment celle de Khomeini), l'instauration de l'État islamique permettrait d'accélérer son retour.

³² Le *khoms* (litt. « Cinquième » en arabe) est une forme d'impôt de solidarité. Il est une obligation de redistribution annuelle du cinquième des fortunes dormantes vers la communauté. Ce sont les imâms qui sont responsables de la collecte du *khoms*.

Ainsi, progressivement, la présence chiite tend à devenir une réalité communautaire et non plus seulement élitiste ou militante. Un groupe social désormais préside de façon autonome à la gestion de ses rites religieux, tend à l'endogamie et, de manière progressive, commence à nourrir des appétits de reconnaissance institutionnelle de la part de l'État. Pour cet artisan de 27 ans :

« Nous voulons que la communauté et ses membres soient reconnus indépendamment de leur importance numérique. Nous voudrions être soutenus dans la gestion de nos affaires et cessé d'être regardés comme des criminels ou des apostats ou encore d'être comparés à des juifs. Nous voudrions être aidés dans nos visites aux lieux saints et que soient développées de bonnes relations avec la République islamique d'Iran ».

L'effet du printemps arabe : lorsque « l'islamisme qui marche » change de camp

En trente ans, le chiisme en Algérie a changé de statut. Le mouvement intellectuel réunissant des individus politisés fascinés par la révolution iranienne a cédé le pas à une communauté jouissant désormais d'un degré minimum d'institutionnalisation avec ses bibliothèques, ses associations, ses séminaires religieux. Pourtant, le passage de l'élite intellectuelle à la communauté n'a pas engendré une autonomisation géopolitique de la communauté chiite, dont l'imaginaire reste dans l'ensemble encore marqué par le modèle iranien et son extension arabe, le Hizbollah libanais.

Si le vecteur philosophique de la conversion, à savoir la quête d'un modèle non normatif de religiosité à opposer au littéralisme imputé à la tradition sunnite, a toutes les chances de durer (le salafisme est plus que jamais un mouvement porteur dans la région), la quête de l'islamisme qui marche pourrait bien se trouver sérieusement grevée par le printemps arabe.

D'une part, parce que le soutien sans nuances du Hizbollah à la répression syrienne et l'incapacité des autorités iraniennes à s'ériger en modèle pour la vague insurrectionnelle dans le monde arabe ont bien montré que les opprimés d'hier ne sont plus avec la ferveur révolutionnaire d'aujourd'hui (soit ils n'y voient qu'une revendication d'État islamique et non une dynamique citoyenne plus large, soit ils la soutiennent là où elle confirme des intérêts stratégiques – au Bahreïn – tout en se tenant du côté des régimes autoritaires quand ils sont ses alliés).

D'autre part, parce que les victoires électorales massives de l'islam politique au Maroc, en Égypte et en Tunisie semblent se diriger toutes vers un nouveau modèle d'islamisme qui marche : celui de l'AKP turc. Or, celui-ci est non seulement différent dans son appartenance confessionnelle (sunnite et non chiite), mais également dans sa nature (ce qui est cherché ce n'est plus l'effervescence révolutionnaire, mais l'efficacité de la gouvernance). Quant à sa gestion du mouvement vert, elle place clairement le régime iranien dans le camp des États autoritaires arabes balayés, eux, par la contestation.

Il est trop tôt pour mesurer les effets du « printemps arabe » sur le processus de conversion. Le facteur géostratégique en tous les cas a changé (l'islamisme qui marche chiite ne marche plus ou, à tout le moins, a de sérieux problèmes de crédibilité). Cela va de pair ensuite, en Algérie,

avec l'émergence d'un chiisme des familles, potentiellement moins militant. Sans prédire de retour dans le rang sunnite – tant il semble que la dynamique de la foi a la capacité à survivre à la désillusion face aux modèles politiques sur lesquels elle s'était appuyée³³ – le printemps arabe sera peut-être un premier pas vers l'autonomie idéologique du chiisme algérien.

À ce moment-là, le chiisme en Algérie ne sera plus alors une menace stratégique, mais un appel à la société et à l'État algérien à se penser en entité sociale et religieuse pluraliste.

³³ On verra notamment, pour un cas de figure dans la région : Nicolas Dot Pouillard, *De Pékin à Téhéran en regardant vers Jérusalem. La singulière conversion à l'islamisme des « Maos du Fatah »*, Cahiers de l'Institut Religioscope, n° 2, décembre 2008, http://www.religion.info/pdf/2008_12_Dot.pdf.

L'Algérie, plus que les autres pays d'Afrique du Nord, a montré depuis plusieurs années une singulière porosité vis-à-vis des idéologies religieuses importées : progression importante du christianisme, en particulier dans les zones kabyles, essor extrêmement important du salafisme ces dernières années. Bien que plus discrète et élitiste, la progression des conversions au chiisme depuis près de trente ans est réelle. Même si l'influence iranienne est importante, elle ne saurait à elle seule expliquer l'attractivité de cette nouvelle offre religieuse. Les ressorts de la conversion ont aussi des racines dans la sociologie des convertis : progressant dans des milieux instruits, la fascination du chiisme révèle autant un certain épuisement du modèle islamiste sunnite que l'individualisation des formes de croyance.

Institut Religioscope

Grand'Places 14 - 1700 Fribourg - Suisse

www.religioscope.org

www.religion.info