

De l'agression coloniale à l'État islamique: aux origines des rivalités charismatiques dans l'Irak post-Baathiste (1991-2019)

From colonial aggression to Islamic State: the origins of charismatic conflict in post-Baathist Iraq (1991-2019)

Da agressão colonial ao Estado Islâmico: as origens das rivalidades carismáticas no Iraque pós-baathista (1991-2019)

Montassir Sakhi

Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven), Leuven, Belgique

Université Mohammed 6 Polytechnique, Ben Guerir, Maroc

RÉSUMÉ

Cet article étudie la formation du discours religieux au sein des luttes pour le charisme politico-religieux qui ont suivi l'effondrement de l'État irakien après l'invasion de 1991 lors de la guerre du Golfe. Il retrace l'évolution de ces discours sous l'effet des transformations sociales provoquées par les guerres successives liées aux interventions américaines. L'hypothèse centrale de l'article soutient que, contrairement à la stabilisation politique sous le baathisme, fondée sur le monopole du charisme national à l'origine de l'État-nation irakien moderne, la rivalité autour du charisme religieux, nourrie par la confessionnalisation et la fragmentation, a échoué à rétablir une union nationale après l'invasion. Cette impasse s'explique principalement par la polarisation extrême des discours religieux chiite et sunnite en temps de guerre, exacerbée par la destruction de l'appareil séculier qui régulaient l'ordre intercommunautaire, affaibli depuis 1991 par l'invasion coloniale et l'embargo. L'article montre que c'est la guerre elle-même, et non un clivage inhérent à la religion, qui a favorisé l'émergence de nouveaux charismes religieux. En analysant les transformations au sein du parti Baath et dans les discours de Saddam Hussein, il met en lumière le rôle de l'agression coloniale dans l'aggravation du confessionnalisme en Irak, remettant en question la lecture orientaliste de la division idéologique et religieuse.

Mots clés: Irak, Charisme religieux et politique, Postcolonial studies, Islam politique.

Recebido em 08 de outubro de 2024.

Avaliador A: 01 de outubro de 2024.

Avaliador B: 05 de novembro de 2024.

Aceito em 09 de dezembro de 2024.



ABSTRACT

This article examines the formation of religious discourse within the struggles for politico-religious charisma following the collapse of the Iraqi state after the Gulf War invasion in 1991. It traces how these discourses evolved as a result of social transformations under consecutive wars triggered by U.S. interventions. The central hypothesis argues that, unlike the nationalist stabilization achieved through the monopoly of charisma under Baathism, which enabled the creation of the modern Iraqi nation-state, the rivalry for religious charisma, shaped by sectarianism, failed to restore national unity post-invasion. This failure is primarily due to the extreme polarization of Shiite and Sunni religious discourses during wartime, exacerbated by the destruction of the secular mechanisms that once maintained inter-religious order. These mechanisms, embodied by the Iraqi administration, were weakened by decades of colonial war and embargo since 1991. The article also explores how the conflict itself, rather than religious differences, has become a driving force behind new religious charismas. By revisiting the transformations within the Baath Party and Saddam Hussein's political discourse, the study highlights the role of colonial aggression in shaping Iraq's sectarianism. Ultimately, this analysis challenges the dominant narrative of religious division, linking it instead to the broader history of external intervention and its lasting impact.

Keywords: Iraq, Religious and political charisma, Postcolonial studies, Political Islam.

RESUMO

Este artigo examina a formação do discurso religioso nas lutas pelo carisma político-religioso após o colapso do Estado iraquiano após a invasão da Guerra do Golfo em 1991. Ele traça como esses discursos evoluíram como resultado de transformações sociais em guerras consecutivas desencadeadas por intervenções dos EUA. A hipótese central argumenta que, ao contrário da estabilização nacionalista obtida por meio do monopólio do carisma sob o Baathismo, que possibilitou a criação do moderno Estado-nação iraquiano, a rivalidade pelo carisma religioso, moldada pelo sectarismo, não conseguiu restaurar a unidade nacional após a invasão. Esse fracasso se deve principalmente à extrema polarização dos discursos religiosos xiitas e sunitas durante a guerra, exacerbada pela destruição dos mecanismos seculares que antes mantinham a ordem inter-religiosa. Esses mecanismos, incorporados pela administração iraquiana, foram enfraquecidos por décadas de guerra colonial e embargo desde 1991. O artigo também explora como o conflito em si, e não as diferenças religiosas, tornou-se uma força motriz por trás de novos carismas religiosos. Ao revisitar as transformações dentro do Partido Baath e o discurso político de Saddam Hussein, o estudo destaca o papel da agressão colonial na formação do sectarismo iraquiano. Em última análise, essa análise desafia a narrativa dominante da divisão religiosa, ligando-a, em vez disso, à história mais ampla da intervenção externa e seu impacto duradouro.

Palavras-chave: Iraque, Carisma religioso e político, Estudos pós-coloniais, Islã político.

INTRODUCTION

L'émergence de l'État islamique au sein de l'espace social irakien diffère de son établissement dans les territoires syriens entre 2014 et 2019¹. En Irak, cette formation n'est pas directement liée à la proclamation du califat en juin 2014, ni à l'arrivée de combattants étrangers, contrairement à la Syrie qui a vu l'arrivée d'au moins 5 000 Européens² dès le déclenchement de la révolution en 2011 dans le sillage du printemps arabe, ainsi que de plusieurs milliers de combattants arabes³. Le *djihad* en Irak s'inscrit avant tout dans une forme de résistance nationale s'appuyant sur un référentiel islamique contre l'invasion américaine de 2003. Alors que l'État islamique (EI) en Syrie représentait une tentative de recomposition étatique dans le contexte de la Révolution, la situation irakienne montre que cette entité s'est construite à travers l'interaction de divers acteurs: tribus, groupes armés, l'ancien Parti Baath, et la figure charismatique de son ancien dirigeant autoritaire, Saddam Hussein. Plus largement, *al-Qaïda*, suivi par l'EI, sont des parties prenantes d'un contexte d'hyper-militarisation d'une société où la guerre devient une donnée anthropologique, mobilisant des réalités sociales, culturelles et ethniques multiples.

L'objectif de cet article est d'étudier les prémisses de la formation du discours religieux au sein des luttes pour le charisme politico-religieux qui ont suivi l'effondrement de l'État irakien après son invasion par la Coalition lors de la guerre du Golfe de 1991. Il s'agit également de retracer ces discours dans le cadre des transformations des structures sociales sous l'effet des guerres consécutives aux agressions américaines depuis 1991. Nous analyserons les fondements de la transformation du charisme politique, autrefois incarné par le parti Baath et son leader Saddam Hussein, et son éclatement en une nouvelle lutte pour le monopole des charismes religieux. L'hypothèse centrale de notre article est que, contrairement à la stabilisation nationaliste fondée sur la violence et le monopole du charisme sous le baathisme et ayant permis la réalisation de l'État-nation irakien moderne, la dynamique de professionnalisation et la rivalité autour du charisme religieux se sont révélées incapables de restaurer une union nationale après l'invasion. Cette situation s'explique principalement par la polarisation extrême des deux discours religieux

1 Ce travail a été supporté par REGUIDE (programme financé par BRAIN-2.0 BELSPO), et par l'Institute for Advanced Studies (IAS) de l'Université Mohammed 6 Polytechnique.

2 SAKHI, Montassir. **La révolution et le djihad**. Syrie, France, Belgique. Paris: La Découverte, 2023. Sur ces chiffres, voir RENARD, Thomas; COOLSAET, Rik. From the kingdom to the Caliphate and back: returnees in Belgium. In: RENARD, Thomas; COOLSAET, Rik. **Returnees: who are they, why are they (not) coming back and how should we deal with them?** Bruxelles: Egmont Paper 101: Egmont Royal Institute for International Relations, 2018. p. 19-40.

3 BISHARA, Voir Azmi. **Souriya**. Darb al alâm nahwa al-houriya [Syrie. Le chemin de la douleur vers la liberté]. Doha: Arab Center for Research & Policy Studies, 2013.

(chiite et sunnite) en temps de guerre, alimentée par la destruction de l'appareil d'arbitrage et de stabilisation séculière qui gérait l'ordre partagé entre les communautés religieuses. Cet appareil, incarné par l'administration irakienne, a été affaibli par les années de guerre coloniale et l'embargo imposé de 1991 à 2003.

Pour étudier cette hypothèse, je commence par décrire les transformations idéologiques et discursives de l'Irak entre 1991 et 2019. Je mobiliserai un terrain ethnographique que j'ai mené en 2017 dans trois villes du nord de l'Irak (Kirkouk, Erbil, Souleymaniye). Lors de ce terrain, j'ai réalisé une quarantaine d'entretiens avec des Irakiens provenant de différentes régions d'Irak – le Kurdistan irakien est ouvert à l'ensemble des communautés irakiennes contrairement à d'autres régions. Ces entretiens, réalisés en langue arabe, seront partiellement traduits sous forme de commentaires. Cependant, la méthode principale de restitution dans cet article consistera à exposer les observations tirées de ces mêmes entretiens. Par ailleurs, je mobiliserai une littérature de première main diffusée par les principaux acteurs de la séquence étudiée, notamment les cadres intellectuels de l'EI, le gouvernement irakien, ainsi que le discours de l'ancien chef de l'État irakien Saddam Hussein. Ces textes, rédigés en arabe, seront traduits intégralement. Enfin, je confronterai mes résultats et analyses avec ceux d'historiens et de spécialistes de la société irakienne, en privilégiant les travaux des intellectuels irakiens, comme le sociologue irakien Faleh Abdul Jabbar, dont la monographie sur l'émergence de l'EI en Irak, bien que peu connue, offre une connaissance approfondie, interne à la société, et loin des grands discours idéologiques et orientalistes sur l'Irak⁴.

Le plan de cet article est structuré de la manière suivante : dans un premier temps, je propose une définition de la notion de charisme qui constitue un cadre problématique de cet article. Cette définition s'accompagnera de différenciations entre une littérature occidentale, qui prend rarement en compte les imbrications spécifiques à cette notion dans le contexte moyen-oriental, et une nouvelle définition consciente des interactions entre les éléments religieux et la dimension nationaliste propres à l'émergence des nouveaux États-nations modernes postcoloniaux. L'article suivra ensuite ces transformations et mettra en lumière les clivages au sein des discours charismatiques.

Ensuite, j'analyserai l'ordre épistémologique qui pousse les orientalistes à se satisfaire des dichotomies proposées par l'analyse phénoménologique du fait religieux (notamment la dichotomie sunnisme-chiisme), sans interroger les fondements de ces divisions, liés à une situation singulière de guerre coloniale. Je montrerai l'importance d'examiner cette guerre pour comprendre les chemins divergents empruntés par les groupes antagonistes sur le plan politique : entre les partisans de la refondation de l'État et ceux qui ont vu dans cette guerre une opportunité d'émancipation du cadre étatique moderne et de ses contraintes physiques et

4 ABDUL JABBAR, Faleh. **Dawlat al-Khilafa**. Attaqadûm ila al mâdî [L'Etat du califat. Une régression vers le passé]. Beyrouth: Arab Center for Research and Policy Studies, 2017.

symboliques. Ainsi, l'article démontrera que c'est la « situation d'État » elle-même, libératrice des luttes de nouveaux charismes religieux, qui a ouvert la voie à la continuation de la guerre, et non un clivage inhérent au sein de la religion.

Enfin, pour prolonger cette analyse, je montrerai que ce qui est perçu comme une confessionnalisation des ordres et des discours politiques en Irak puise en réalité ses sources dans une histoire d'agression coloniale destructrice, marquée par une guerre inégale qui débute en 1991. Les conséquences majeures sur les subjectivités des colonisés ont également conduit à des transformations radicales de l'*habitus* partisan. Ces transformations se sont manifestées au cœur du parti-État Baath et dans les discours de l'ancien chef politique Saddam Hussein, qui, le temps d'une brève séquence, s'est fait le porte-parole d'une nation arabe profondément agressée – parvenant à faire abstraction de ses crimes et de la responsabilité de son régime dans les massacres perpétrés quelques années auparavant⁵.

WEBER ET SON CONCEPT DE « CHARISME » : UNE RELECTURE A PARTIR DE LA SITUATION IRAKIENNE

En Occident, la notion de charisme nous renvoie aux travaux pionniers de Max Weber et sa typologie des formes de la domination s'exerçant dans l'espace social moderne⁶. C'est la domination charismatique qui, provenant des formes politiques anciennes, se perpétue jusque dans la modernité politique avec d'autres types de dominations (traditionnelle, rationnelle, légale). Elle s'exprime dans les discours du chef du parti politique, du syndicat, de l'État et d'autres groupements politiques⁷. Cette forme de domination peut être liée comme chez Weber à la magie et l'enchantement exercé par le leader sur ses adeptes comme elle peut émerger depuis « une transaction des points de vues dans la relation établie entre le leader charismatique et ses différents publics »⁸.

En Orient, la notion de charisme nous renvoie aux travaux d'historiens arabes

5 KIRMANJ, Sherko; RAFAAT, Aram. The Kurdish Genocide in Iraq: The Security-Anfal and the Identity-Anfal. *National Identities*, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 163–183, 2020. Disponible à : <https://doi.org/10.1080/14608944.2020.1746250>. Consulté le : 12 Nov. 2024.

6 WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris: Plon, 1959. [1919].

7 DOBRY, Michel. Légitimité et calcul rationnel. Remarques sur quelques « complications » de la sociologie de Max Weber . In: FAVRE, Pierre; HAYWARD, Jack; SHEMEIL, Yves (dir.). *Être gouverné: études en l'honneur de Jean Leca*. Paris: FNSP, 2003. p. 127-150.

8 DOBRY, Michel. Hitler, Charisma and Structure: Reflections on Historical Methodology. *Totalitarian Movements and Political Religions*, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 157–171, 2006.

contemporains sur le fait social et politique de *arra'ia* « le pastorat »⁹ et la centralité, dans la pensée politique islamique du *hadîth* rapporté sur le prophète Mahomet à ce propos¹⁰. Chez Mohamed Abid al-Jabiri, philosophe marocain, l'étude généalogique des pouvoirs dans les sociétés arabo-musulmanes montre la place marginale occupée par cette ressource singulière dans les systèmes de la pensée et la pratique politique occidentales modernes, à savoir le charisme. En effet, l'étude du charisme religieux cède la place chez Abid al-Jabiri à une archéologie de la raison politique arabe. Plus précisément la raison responsable du sous-développement technique du monde arabo-musulman et qu'il résume dans le triptyque s'opposant à toute réforme politique : al '*aquida* (la croyance), al '*qabila* (la tribu) et al-'*ghanima* (le butin de la guerre). Quant au pastorat ou plus précisément le charisme pastoral, il précise à la suite de Michel Foucault, son développement en Occident et sa spécificité chrétienne¹¹.

Ces précisions analytiques nous sont précieuses dans le cas irakien puisqu'elle permet de suivre la nature du charisme fondant une hégémonie politique dans la construction nationale étatique dans la région en général, l'Irak en particulier. Elles montrent comment le charisme s'était développé loin de la ressource religieuse qui, en matière de gouvernement politique, appartient à une tradition différenciée. Le charisme dont il est question au sein du Baath irakien a été réalisé plutôt à partir d'un processus où le parti, la tribu, le discours nationaliste et l'idéologie panarabe jouent un rôle important. Dans le cas irakien, l'effondrement du charisme du chef nationaliste avec l'élimination de ce dernier par l'intervention coloniale favorise une nouvelle quête de centralisation politique pour l'hégémonie étatique. Cette dernière a cherché dans la religion une nouvelle alternative et une sortie de la crise. Ce processus rejoint celui déjà décrit par Weber dans le contexte européen puisque, chez Weber, le charisme dans la politique moderne est intrinsèquement lié aux moments des crises politiques¹².

Ce détour comparatif avec Weber peut nous informer sur quelques différences entre l'époque qu'il étudie, à savoir le développement des pouvoirs en Europe du XIX^{ème} et du début du XX^{ème}, et la condition des sociétés politiques arabo-musulmanes postcoloniales, l'Irak en l'occurrence. Certes, Weber a été largement initié à des sociétés lointaines. Sur la question du charisme comme la sociologie des religions en général, il a étudié et comparé entre plusieurs sociétés (Inde, Japon, Chine, Israélites et musulmans de différentes périodes historiques, etc.). Ce regard informé lui a permis de relever des caractéristiques communes et forger ainsi un concept

9 Mohamed Abid al-Jabiri, *al 'aql as-siyassi al 'arabi*, Markaz dirâssaât al wahda al 'arabiya, Beirut, 1990 (Ar).

10 D'après Ibn `Umar, le Prophète Mohammad dit: « Chacun de vous est un berger et Chacun de vous est responsable de son troupeau. L'Imâm est un berger; l'homme est un berger dans le foyer de sa famille; la femme est une bergère dans le foyer de son époux et vis-à-vis de ses enfants. Donc, chacun de vous est berger et Chacun de vous est responsable de son troupeau. » (Rapporté Par Al Boukhari dans son *Sahîh* n°5200)

11 FOUCAULT, Michel. **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: EHESS:Gallimard:Seuil, , 2004.

12 Dobry, op. cit..

général et valable pour toute « société traditionnelle » non-confrontée à « la rationalisation croissante des relations du groupement » (p. 350)¹³. La domination charismatique wébérienne est alors conçue comme un « bouleverse[ment] [du] passé, et elle est, en ce sens spécifiquement révolutionnaire »¹⁴. Le charisme est ainsi une révolution à l'intérieur de la société traditionnelle, sans annuler la tradition – puisque chez Weber il n'existe pas un seul type de domination pure, mais une combinaison des différents types. De manière générale, dans les sociétés n'ayant pas connu de révolution industrielle qui porte, comme en Occident, l'administration rationnelle à l'apogée de la division sociale du travail, nous pouvons dire avec Weber que « le charisme est la grande puissance révolutionnaire des époques liées à la tradition »¹⁵. Sa conclusion est dès lors tranchée : « aux époques prérationnalistes, tradition et charisme se partagent à peu près la totalité des orientations de l'action »¹⁶.

Ces précisions de Weber nous sont précieuses pour suivre la transformation du charisme des chefs et des institutions politiques en Irak. Pour approcher cette transformation depuis une perspective compréhensive de l'histoire politique, il faudrait s'appuyer sur le mot clé chez Weber dans son analyse du charisme dans la société occidentale et ce qui fait, à mon sens, la grande différence avec la société moyen-orientale, l'Irak en l'occurrence : il s'agit de la notion de « routinisation ». En effet, Weber indique que le passage vers la nouvelle société rationaliste s'est accompagné en Occident d'une routinisation du charisme qui trouve sa genèse dans le transfert héréditaire ou la « succession » à la suite de la disparition du détenteur du charisme et de sa « vertu », donnant lieu à des pratiques politiques et quotidiennes telles le couronnement, la désignation, l'appropriation : des formes qu'il appelle « traditionalisation ou légalisation »¹⁷ des façons de recrutement du personnel politique héritant de la première personne charismatique. C'est bien ce processus de routinisation du « droit charismatique héréditaire »¹⁸ qui donne lieu, en Occident, à ce que Weber décrit comme une interprétation et une inversion de la logique du charisme dans le cadre de la politique moderne fondée sur « l'élection ». On effect, rappelons que le sens de charisme chez Weber renvoie à « la qualité extraordinaire d'un personnage », mais cette qualité n'est effective qu'à partir du moment où elle rencontre une « reconnaissance par ceux qui sont dominés, reconnaissance libre, garantie par la confirmation (à l'origine, toujours par le prodige) née de l'abandon à la révélation, à la vénération du héros, à la confiance en la personne du chef (...) « reconnaissance » qui est, psychologiquement, un abandon tout à fait

13 WEBER, Max. **Économie et société**: Les Catégories de la sociologie. Paris: Pcket, 2003. [1921].

14 Ibid, p. 324.

15 Ibid, p. 325.

16 Ibid, p. 352.

17 Ibid, p. 330.

18 Ibid, p. 335.

personnel, plein de foi, né ou bien de l'enthousiasme ou bien de la nécessité et de l'espoir. »¹⁹.

C'est l'inversion de cette définition dans le cas du nouveau chef élu qui figurerait la modernité politique dont témoigne Weber. C'est-à-dire le passage du chef qui domine par le charisme au chef dominé par le vote et dont le charisme est validé (ou invalidé) par le vote également. La nouvelle « légitimité démocratique » serait ainsi marquée par le fait que « le détenteur légitime du pouvoir en vertu de son charisme propre devient alors détenteur du pouvoir par la grâce des gouvernés qui l'élisent et l'installent librement (dans la forme) selon leur gré, voire, éventuellement l'écartent – de même que la perte du charisme et de sa confirmation a entraîné la perte de la légitimité authentique. »²⁰

C'est bien cette nouvelle forme de « reconnaissance par la communauté des injonctions juridiques charismatiques »²¹ qui nous intéresse tant elle a fait défaut dans la société irakienne sous le règne de Saddam Hussein et plus généralement au Moyen-Orient. Autrement dit, s'il faut garder les coordonnées de l'analyse wébérienne, la transformation politique postcoloniale dans la région tout en n'entraînant pas une modification majeure des rapports économiques (révolution industrielle, révolution dans la division du travail social) elle n'accouche pas non plus d'une transformation des fonctions charismatiques en politique. Demeure ainsi la figure du chef « démagogue » sans passage à une « démocratie » basée sur l'élection qui domine le chef lui-même en le soumettant au contrôle à la fois des fonctionnaires du parti, des électeurs et de l'administration. Nous le verrons dans la suite de l'article, le charisme politique en Irak, sous le coup des invasions mais aussi de la violence systématique déployée par le gouvernement baathiste et sa figure Saddam Hussein, s'est limité dans la sphère de la confessionnalisation. Ce charisme, d'abord ancré dans la figure d'un chef violent entraîné par un parti d'idéologie liberticide²², éclate, à la suite de l'invasion coloniale, en luttes politiques autour du monopole de nouveaux charismes religieux, confessionnels et ethniques. C'est-à-dire des charismes distancés d'une politique de la rationalité administrative qui les limite à la sphère électorale et les soumet aux injonctions de la responsabilité²³.

DU CHARISME PARTISAN AUX LUTTES POLITICO-RELIGIEUSES

¹⁹ Ibid, p. 320-321.

²⁰ Ibid, p. 350.

²¹ Ibid.

²² Sakhi, op. cit. Voir chapitre 2.

²³ WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris: Plon, 1959. [1919].

Depuis 2004, l'Irak est gouverné par un État fondant son hégémonie sur le confessionnalisme chiite au niveau fédéral, et le nationalisme kurde au niveau des zones du Kurdistan d'Irak – ce dernier étant pratiquement autonome de l'administration centrale de Bagdad. Depuis, les logiques de l'ethnisation et de la racialisation de l'espace politique sont largement déclenchées dans plusieurs parties du territoire. Après 2003, le parti Baath qui a assuré l'intégration nationale des populations par une hégémonie panarabe et une violence exterminatrice (au pouvoir de 1968 à 2003)²⁴, a cédé la place à une guerre confessionnelle menaçant l'unité territoriale du pays. Avec le passage à une politique où la confession compte, les populations sunnites sont alors devenues minoritaires – elles représenteraient en Irak moins de 35% des 34 millions d'irakiens selon les statistiques officielles²⁵. Les populations, dans cette guerre connaissant l'effondrement du miroir de l'identification nationale à savoir le parti-État Baath, sont portées à s'identifier à leurs particularités religieuses devenues une arme de guerre et d'auto-défense politique. Cette conception de la religiosité comme nouvelle ressource d'identification collective naît au sein des secteurs étatiques ainsi que dans l'ensemble de la société au moment de la première invasion de l'Irak en 1991.

À partir de 1991, la religiosité, fondée sur un *habitus* collectif en quête de représentation incarnée par des leaders religieux charismatiques, s'est imposée comme une expression publique et diffuse au sein de la société, prenant le relais de l'idéologie baathiste²⁶. Dans tel contexte, qu'est-ce qui conduit la religion – et le charisme qui lui est associé quand il s'agit de représentation politique, à devenir, une expression politique à la fois clivée et clivante ? Elle est clivée en deux grands blocs. D'un côté le sunnisme-salafiste qui sera repris par l'EI dès 2006 et de l'autre le chiisme-arabe autour des charismes des Imams de la *marji'ya*²⁷, repris par le gouvernement de Bagdad. Elle est clivante dans le sens où la conflictualité passe, à partir de 2003, par la lutte autour de la définition de la société par le biais de la religion, plutôt qu'une autre ligne de démarcation comme la classe économique par exemple. Rappelons-nous : le gouvernement Paul Bremer en Irak à partir de mai 2003 dissout le parti Baath et interdit à tous ses responsables l'accès à la fonction publique. Des dizaines de milliers d'individus sont concernés par cette mesure coloniale majeure. La dissolution de l'armée et de la police ouvre le pays sur une réorganisation à partir de la cooptation et le recrutement au sein de l'administration (les fonctions de la gestion territoriale) fondés sur l'appartenance ethnique et

24 Abdul Jabbar, op. cit..

25 Statistiques reprises par le site de l'aménagement linguistique et les langues dans le monde, hébergé par l'Université de Laval (Canada). Disponible à : <http://www.axl.cefal.ulaval.ca/asiel/irak.htm>. Consulté le : 20 Août 2024.

26 Voir la dernière partie de cet article.

27 Littéralement « la référence », c'est une notion qui signifie dans les communautés politiques chiites « la chefferie politique ». Elle est provisoire et a pour mission de guider et de commander les musulmans le temps du retour de l'imam.

religieuse. Pour le recrutement, l'administration américaine sur place s'est donc appuyée sur des groupes ethniques, linguistiques et religieux possédant une légitimité représentative, après avoir sapé l'ancien model bureaucratique. Le premier Conseil de gouvernement transitoire est créé en juillet 2003 avec une présidence tournante de neuf membres : « ce Conseil présidentiel compte cinq chiites, deux sunnites et deux Kurdes »²⁸ l'ethnisation de l'ordre social est alors assumée au plus haut degré de la représentation politique. Dans ce cadre, les différentes organisations représentatives du culte chiite (*la marji'ya*) ont joué un rôle prépondérant. L'Ayatollah Mohammad Baqir al-Hakim retrouve l'intérêt collectif dans la société chiite qui le reconnaît comme chef, doté de charisme religieux. Effectuant un retour triomphal depuis l'Iran, il fonde un conseil révolutionnaire coopté par l'administration coloniale et appelle le 27 juin 2003 à rejeter la violence contre la Coalition envahissant l'Irak. L'ayatollah est tué quelques mois après son retour avec plus de cent autres personnes dans une explosion de voiture piégée à la sortie d'une mosquée de Nadjaf, ville sainte et lieu de pèlerinage chiite. C'est le début de la contestation sunnite du charisme des chefs religieux chiites. Si des figures du culte chiite ont repris le pouvoir représentatif délégué par les forces de l'occupation, cela ne signifie pas que l'ensemble du corps chiite soit unifié : il est traversé de divisions. Plusieurs groupes armés chiites ont combattu aux côtés de groupes du *djihad* sunnite la Coalition Internationale à partir de 2003²⁹.

Si nous reprenons la chronologie de la guerre civile à partir de 2003, nous pouvons la résumer et dire qu'elle retrace un processus d'ensauvagement (100 irakiens civils sont tués chaque jour pendant les premières années de l'occupation, selon les rapports de l'ONU)³⁰. Dans ce processus naissent des luttes charismatiques et des luttes pour des reterritorialisations. C'est-à-dire des tentatives de refaire fonctionner le monopole de la violence symbolique fondée sur les charismes religieux. Ce monopole s'accompagne de la lutte pour le contrôle de l'appareil de l'État. La question demeure : existe-t-il, au sein de la société irakienne, des mouvements ou groupements ayant cherché à établir un ordre non étatique, ou bien ces luttes n'étaient au fond que l'expression d'une guerre civile conséquence inévitable de la colonisation et bouleversement de l'ensemble des structures étatiques ? Est-ce qu'il y a des discours, tant du côté chiite que sunnite ou encore au sein de l'espace tribal qui, en portant la lutte anticoloniale, pensent et expérimentent une pratique non-étatique des pouvoirs ? Dans les travaux sur la société irakienne et sur l'EI, cette dimension de recherche est tout simplement absente.

Nous pouvons retenir une hypothèse dans le cas des communautés religieuses qui se

28 GOUËSET, Catherine. Chronologie de la guerre en Irak (2002-2011). L'express, France, 15 Décembre 2011. Disponible à : https://www.lexpress.fr/actualite/monde/proche-moyen-orient/chronologie-de-la-guerre-en-irak-2002-2011_498027.html. Consulté le : 25 Sep. 2024.

29 Le cas du Hezbollah d'Irak et surtout *Jaych Al Mahdi* formé par Muqtada As-sadr.

30 Cent civils meurent chaque jour en Irak selon un rapport de l'ONU, voir l'article de l'Express (op. cit.).

découvrent, dans la lutte pour les nouveaux charismes politiques, comme étant sunnites : la sortie de la guerre civile est pensée dans une perspective étatiste. C'est l'expérience de l'EI et la lutte contre cet Etat qui figure ce processus politique. Le mot « Islam » de l'*État islamique* ne se réfère pas à une époque pure qui aurait existé et que les adeptes veulent retrouver. Il n'y a pas de « retour » dans le mot « *salaf* » que vers l'époque moderne. « Islam » dans cet Etat et dans son organisation de base signifie « sunnisme » par opposition au gouvernement formé en Irak sur base de charisme politique et confessionnel « chiite ».

Pourtant, dans ce geste trouvant son fondement dans la guerre civile sous la colonisation, la pensée formulée par les cadres et militants de l'EI s'est revendiquée d'une lutte des modernes. C'est-à-dire une tentative intellectuelle pour trouver un cadrage plus vaste que la seule société irakienne – ce qui assure un recrutement dans la région et dans les communautés musulmanes à travers le monde. « Revenir en arrière pour retrouver la gloire et la souveraineté », tel est le slogan qui traverse la littérature de l'*État Islamique* en Irak, à commencer par l'ouvrage-fondateur « La gestion de la barbarie »³¹ de son auteur Abou Bakr Naji. Ce dernier, opposant une critique radicale aux différents mouvements islamiques, affirme que

la gestion de la barbarie est la prochaine étape que doit traverser la Oumma (nation), et il s'agit de la plus dangereuse de toutes les périodes. Si nous parvenons à assurer la bonne gestion de cette barbarie, cette période constituera – grâce à la volonté de Dieu – le passage vers l'État de l'Islam tant attendu depuis la chute du Califat. Et si nous échouons – qu'Allah nous préserve – cela ne signifie pas la fin des choses. Cet échec conduira vers davantage de barbarie..³²

Le retour vers le passé est défini comme retour vers le Califat afin de retrouver une période où la « gestion » se différencie de « la barbarie ». Le califat se définissant d'abord par son opposition à l'état de barbarie³³. Le discours djihadiste en Irak appelle à maintenir et raviver la guerre civile tant les États se créent sur la base d'un racisme nationaliste et tant que l'État des persécutés n'est pas « encore » fondé sur l'élément national enfoui et consacré :

d'avantage de barbarie à la suite de cet échec de la fondation de l'État islamique ne signifie pas que la situation sera pire que ce qu'elle est aujourd'hui ou avant la décennie précédente (les années 1990 et les décennies d'avant). Mais les plus hauts degrés de la barbarie sont moins pires que la stabilité sous le gouvernement d'un

31 NAJI, Abou Bakr. **Idarat at-tawahouch**, markaz addirâssât wal abhât al islamiya. Bagdad : Bureau des études et des recherches islamiques, 2004.

32 Nous traduisons, p. 4

33 Ce slogan (l'Etat ou la barbarie) traversant la littérature jihadiste rappelle l'âge d'or des théories du contrat social dans ce qui allait devenir l'Europe des Nations. Et quand ce discours menace de maintenir la « barbarie » tant l'*État islamique* n'est pas fondé, il rappelle bizarrement le discours des historiens français du 17^{ème} et 18^{ème} siècle défendant les intérêts de leurs propres « nations ».

régime de la mécréance³⁴.

C'est un lieu commun de la théorie de la souveraineté : la fondation d'une gestion nationale des territoires recoure à un discours binaire qui lui sert d'homogénéisateur et donc de pouvoir d'exclusion. Les fondateurs de l'EI ont bénéficié de la stigmatisation du sunnisme par le gouvernement chiite en face et ayant produit des nouvelles populations exclues. Ces fondateurs ont bénéficié également de l'introduction et de la diffusion de la religiosité en tant que forme d'identification collective depuis la première invasion coloniale américaine de 1991. Confrontés à une guerre civile déclenchée par la lutte pour le contrôle des territoires, orchestrée à la fois par une puissance coloniale et par la délégation du pouvoir à une autorité hégémonique et charismatique reposant sur un fondement exclusif (le chiisme), des porte-paroles autoproclamés des populations sunnites persécutées ont identifié dans le sunnisme-salafiste une double potentialité : d'une part, une force de défense pour les groupes marginalisés, et d'autre part, une idéologie souverainiste apte à revendiquer la création d'un nouvel État-nation.

Dans ce processus, tant chez les sunnites que chez les chiites, émerge une quête de figures religieuses capables d'incarner une chefferie charismatique, à l'image d'Abu Bakr al-Baghdadi. Ces leaders se démarquent du discours nationaliste et tribaliste qui avait caractérisé les décennies du régime baathiste et de Saddam Hussein. Ainsi, en réponse au gouvernement religieux chiite, le sunnisme-salafiste s'est lui aussi affirmé comme un projet religieux, rompant avec les vestiges de l'ancien discours panarabe et nationaliste³⁵. De son côté, le gouvernement militaire américain en Irak a réussi à capter l'alliance des représentants chiites de communautés religieuses. A Bagdad, en 2008, les populations sunnites sont chassées systématiquement vers des zones situées au nord-Ouest de l'Irak et vers le Kurdistan autonome³⁶. « Sunnites » et « chiites » sont des constructions récentes allant avec la quête des figures charismatiques religieuses et communautaires déclenchée dans la dissolution de l'administration baathiste. Ce sont deux constructions en termes d'identités politiques et discours guerriers. Ce qui ne signifie pas que ces identifications n'existaient pas avant l'invasion et la dissolution de l'État du Baath.

En Irak, dès la fin des années 1950, le mouvement religieux chiite a connu une affirmation politique significative, marquée par la création d'un parti politique fondé sur des bases religieuses : le parti *ad-Daawa al-Islamiya* (La Prédication islamique)³⁷. Fondé en 1957

34 Naji, op. cit., p. 4.

35 Ce relationnisme des idéologies et des discours politico-religieux est étudié dans le cas des idéologies européennes du 19ème siècle. Voir MANNHEIM, Karl. **Idéologie et utopie**. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2006. [1929].

36 Entretiens avec des irakiens sunnites, en provenance de Bagdad. Erbil, juillet 2017. Voir également Abdul Jabbar, op. cit.

37 AZIZ, Talib. The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980. **International Journal of Middle East Studies**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 207-222, 1993.

par des leaders et intellectuels charismatiques au sein de communautés religieuses chiite, comme Mohammad Baqir as-Sadr, ce parti a incarné l'activisme politique chiite bien avant la révolution islamique iranienne de 1979. Dès ses débuts, cet activisme s'est structuré autour des figures influentes et se revendiquant d'un cadrage politico-religieux, en opposition à un régime despotique se réclamant séculier. Durant les années 1970, ad-Daawa et ses partisans ont été la cible d'une répression systématique : interdiction de son journal *Rissalat al-Islam*, arrestations massives, suppression du pèlerinage de Najaf à Karbala (connu sous le nom de *Marad al-Ras*), et assassinats des cadres des sections locales organisée sur le mode léniniste³⁸. Cette répression s'est intensifiée après la révolution iranienne de 1979, lorsque le parti a formé une branche armée et mené des attentats contre les symboles du régime répressif baathiste. Les crimes du régime à l'égard des cadres d'ad-Daawa ont culminé avec l'exécution de cadres du parti, notamment Baqir as-Sadr en 1980. Cette exécution annonce l'élimination d'un chef charismatique et d'un opposant religieux se disputant le charisme partisan du dictateur irakien. La même année a connu l'interdiction officielle de l'organisation ad-Daawa, l'exil de ses membres vers l'Iran et l'entrée dans la clandestinité politique.

Pourtant, sur le plan analytique, il importe de distinguer les séquences de répression du parti ad-Daawa par le régime baathiste et les attaques chimiques contre les zones kurdes d'une idée selon laquelle l'espace social irakien aurait été entièrement fragmenté sur des bases ethniques ou religieuses avant 2003. Ces divisions ne formaient pas la base de la distinction politique et des identifications collective dans la société, mais s'inscrivaient principalement dans le champ militant et, plus précisément, dans les dynamiques de lutte des mouvements politiques oppositionnels. Avant 2003, il n'existait pas un sentiment généralisé que le pays était politiquement divisé selon des lignes ethniques ou religieuses, ni que l'action politique servait à accentuer de telles divisions. Contrairement à la stratégie de fragmentation ethnique adoptée par le gouvernement après 2003³⁹, la politique de séparation raciale ne constituait pas une stratégie explicite du pouvoir baathiste⁴⁰. De même, l'opposition menée par des partis comme *ad-Daawa* ne cherchait pas à autonomiser sa société et sa communauté en suivant des clivages ethniques ou confessionnels. La religion, dans ce contexte, n'était pas utilisée comme un outil de division

38 SHANAHAN, Rodger. Shi'a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da'wa Party. *Third World Quarterly*, [s. l.], v. 25, n. 5, p. 943–954, 2004.

39 Sur la dynamique de la confessionnalisation et du « sectarisme » comme stratégie des gouvernements au Moyen-Orient, voir HASHEMI, Nader; POSTEL, Danny. Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East. *The Review of Faith & International Affairs*, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 1–13, 2017. Disponible à : <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15570274.2017.1354462>. Consulté le : 06/12/2024.

40 Cette conclusion rejoint celle de l'historien Ussama Makdisi qui étudie le cas libanais sous l'empire ottoman et qui montre, contrairement à la vision orientaliste, comment le sectarisme était un levier de modernisation dans la société arabe et non pas une source de radicalisation religieuse. Voir MAKDISI, Ussama. *The Culture of Sectarianism Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. California: University of California Press, 2000.

sociale, mais comme un levier de mobilisation et de revendication. Elle servait à consolider des valeurs partagées et à exprimer une résistance face à la criminalité du régime baathiste, sans chercher à fracturer le tissu national irakien.

En 2017, lors de mon enquête sur le terrain, j'ai été frappé de découvrir dans les marchés des grandes villes kurdes des ouvrages célébrant la gloire de Saddam Hussein. Parmi les familles arabes et kurdophones établies de longue date dans le Kurdistan irakien, j'ai également constaté la persistance de prénoms associés à l'époque de Saddam, comme ceux de ses fils Qussay et Uday. Les familles kurdes rencontrées exprimaient unanimement une mémoire douloureuse de la guerre civile et des répressions infligées par le régime baathiste de Saddam Hussein. Toutefois, celles qui n'avaient pas perdu de proches dans ces conflits se rappelaient aussi des accords de paix. Lors des massacres comme celui de Halabja en 1988, où des armes chimiques furent utilisées, le régime baathiste adoptait un discours qui évitait de cadrer le conflit en termes ethniques, préférant qualifier ses opposants de « terroristes », « casseurs » ou « infiltrés », plutôt que de « Kurdes » ou « chiites ». Si le consensus sur les répressions et les meurtres de masse perpétrés par le régime est général, nombre de ces familles n'attribuent pas à l'ancien régime la responsabilité directe de la guerre civile actuelle. Elles pointent plutôt les divisions internes à la société kurde, alimentées par la rivalité entre les trois principaux partis kurdes, qui fragmentent aujourd'hui le Kurdistan irakien en zones autonomes et en perpétuelle tension⁴¹.

Si des divisions ethniques (*ta'ifiya*) et confessionnelles (*dîniya*) entre chiites, sunnites et Kurdes existaient sous l'ère de l'État-parti Baath, elles ne jouaient pas le même rôle que celui qu'elles ont pris lors de l'invasion coloniale de 2003. Ces divisions ne constituaient pas alors des identités guerrières imprégnant l'ensemble de l'espace social, comme cela s'est imposé sous la direction coloniale. Cette différence s'explique principalement par la nature distincte du racisme d'État⁴² avant et après la vague coloniale initiée en 1991 avec la première invasion et amplifiée en 2003. Avant 1991, le racisme d'État avait dépassé une phase initiale de confrontation identitaire pour se muer en une gestion « froide » des tensions internes, orchestrée par une administration se présentant comme « neutre ». Cette phase coïncidait avec une stratégie qui projetait l'ennemi à l'extérieur des frontières nationales, notamment à travers la guerre Iran-Irak qui, pendant huit ans, a consolidé l'idée d'un adversaire absolu situé hors du corps de la nation. Cette dynamique contrastait fortement avec la confessionnalisation née de l'invasion de l'Irak, où les divisions internes sont devenues des marqueurs d'un conflit traversant toute la

41 Le Parti Démocratique du Kurdistan fondé par Mustapha Barzani gouvernant Erbil et le nord du Kurdistan irakien ; l'Union Patriotique du Kurdistan fondé par Jalal Talabani gouvernant la région de Souleimaniyeh ; le Parti des Travailleurs du Kurdistan (présent dans la région de Sinjar notamment).

42 Le mot « racisme » désigne ici le jeu belliqueux des identités collectives captées par le monopole étatique de la nation. Sur cette problématique dans le contexte occidental au moment de la constitution des premiers appareils des États-nations, voir FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976**. Paris : Gallimard :Seuil, 1997.

société irakienne.

Or, signalons qu'une lecture qui ne fait de ces discours qu'un seul bloc d'identités de reconstruction étatique figée n'est pas suffisante pour comprendre la dynamique de la religion et la nouvelle quête du charisme qui s'y identifie. Dans le sunnisme de l'EI comme dans le chiisme en Irak se sont affirmées des utopies qui remettent en cause le gouvernement moderne des populations et la colonisation. Les batailles ayant eu lieu dans la province à majorité sunnite Al Anbar (à Falloujah et Ramadi) ainsi que celles menées par les *moujahidin* chiites de *Jaych al Mahdi* à Nadjaf et Bassorah ont recouru aux discours religieux pour se défendre et contester l'invasion et la destruction de la société par la puissance coloniale. Plus précisément, les gens rencontrés témoignent du fait que l'islam ait participé à inventer « une société qui se défend » au moment de l'invasion. Une société dans le sens d'une communauté au destin commun. C'est ce qui ressort des deux témoignages suivants lors de deux entretiens réalisés avec un père de famille sunnite et un ancien soldat chiite ayant combattu, chacun dans sa région, contre les forces de l'invasion coloniale :

Ahmed : « Quand les américains sont entrés à Bagdad, j'ai fait partie des mudjahidine les ayant combattu. Quelque soit la nature du régime qui me gouverne, comment veux-tu que je fasse devant un envahisseur qui a traversé les océans pour venir s'installer dans notre terre ? Tu crois que c'est pour me libérer de Saddam Hussein qu'ils sont venus depuis leurs territoires lointains ? Non, c'est bien pour me tuer, massacrer mes enfants et prendre le pétrole de l'intérieur de ma terre. C'est au nom d'Allah le tout puissant que nous sommes allés les accueillir avec le peu d'armes dont nous disposons. J'ai opéré dans la banlieue nord de Bagdad. J'ai perdu plusieurs de mes amis qu'Allah les accepte. Quand nous avons compris qu'il fallait se replier, après un an de résistance, nous sommes revenus alors à la vie de tous les jours, chez nos familles. C'était avant que ça ne devienne du terrorisme et la guerre des irakiens contre des irakiens. Nous, nous visions les américains qui sont détruire notre pays ⁴³. »

Bassam : « Mon père est 'alim (savant) dans une Hawza (institut d'étude de jurisprudence chiite) prestigieuse du sud de l'Irak. Il nous a toujours inculqué les principes de la justice, le refus de l'oppression. Lors des années 1970, il se soulevait contre le régime. Il a fini exilé, en Irak, ensuite au Liban. Quand les américains sont arrivés en Irak, j'ai intensifié les liens avec des cousins et le restant de ma famille en Irak. J'ai décidé de rentrer et m'engager au sein d'un groupe qui résiste aux britanniques dans le sud. Il n'était pas question pour moi de voir ma terre se faire souiller par des soldats étrangers au nom de nous délivrer d'un tyran. C'était la période des divisions, mais je n'ai jamais compris comment un musulman s'allie à des américains qui bombardent et tuent enfants et femmes. Quand notre armée a été dissoute, j'ai fui avec ma femme et nos deux enfants, en 2009 à Bagdad et ensuite dans le Kurdistan. Ce que je regrette ? C'est la trahison de nombre d'entre nous qui préfèrent l'argent, le pouvoir et négocier avec des assassins des enfants pour une société où les uns sont encore aujourd'hui exploités par des autres. »⁴⁴

43 Entretien avec Ahmed, 56 ans, Erbil, 08/2024.

44 Entretien avec Bassam, 40 ans, Sulaymaniyah, 08/2024

Nous le savons également, cette « société » qui n'aspire pas à l'État ou qui ne faisait réellement que se défendre sans vision pour un gouvernement, captait également des subjectivités qui viennent de zones géographiques loin de l'Irak. C'était déjà le cas en 2003, avant les appels lancés par l'administration de l'EI. A cette époque, l'Irak était déjà une destination de plusieurs combattants anti-coalition internationale et des djihadistes tant sunnites que chiites en provenance du monde entier.

Enfin, en Irak, c'est dans les zones sunnites de la guerre que cette quête du charisme religieux trouve son expression d'une urgence collective au point de revendiquer la formation d'un *État islamique* en rupture avec le cadre géopolitique de la région – ce qui a légitimé un discours interventionniste occidental et la formation d'une Coalition internationale dotée de moyens de guerre destructrice⁴⁵. Sociologiquement, il y a dans la genèse de cet État un lien étroit avec la nature de l'*habitus* et les types de *capitaux* de nombreux de ses agents. Plusieurs sont des anciens membres, leaders du parti-État Baath et chefs militaires ayant une position *prestigieuse* au sein de l'ancienne société étatisée avant la colonisation⁴⁶. Cette dernière étant considérée comme un processus de dépossession, de « vol » de la technique de l'État⁴⁷, du prestige et de la reconnaissance sociale construite via le gouvernement et l'administration démantelés. La colonisation ayant rendu insignifiants et futiles les capitaux relationnels et savoir-faire gestionnaires ainsi que le réseau d'inter-reconnaissance construit au fil de l'exercice du pouvoir au sein de l'État déchu. Ceux-ci réapparaîtront avec la plus forte vigueur dans le cours de l'administration territoriale de l'*État islamique*.

LES ECUEILS DE L'ESSENTIALISME : LE CHARISME COMME PARADIGME EXPLICATIF DE LA POLITIQUE AU MOYEN-ORIENT

La question à laquelle nous renvoie la situation irakienne est celle de savoir comment les sciences sociales peuvent nous être utiles dans l'étude des lois générales qui régissent des sociétés où les actes de l'État moderne ne sont pas définitivement institués et stabilisés par le fait de la permanence de la guerre. Ainsi, *les choses* ne se présentent pas à l'analyse objectivante à la manière des structures « structurées »⁴⁸ du fait même que les « structures structurantes »

45 Sur la Coalition internationale contre l'EI, voir Sakhi, op. cit. p. 34.

46 Voir LUIZARD, Pierre-Jean. **Le Piège Daech**. Paris : La Découverte, 2015.

47 Abdul Jabbar et al-Khilafa, op. cit.

48 BOURDIEU, Pierre. **Raisons pratiques** : sur la théorie de l'action. Paris : Éditions du Seuil, 1994.

soient en mobilité permanente.

Mais au-delà de ce biais épistémologique, un deuxième se dresse : celui de l'orientalisme qui hante la plupart des travaux instaurant une tradition scientifique orientaliste. En effet, si les sciences sociales ont réussi à faire de la réflexivité et du structuralisme une voie dominante dans l'étude des phénomènes sociaux dans les sociétés urbanisées occidentales, c'est bien le contraire qui se produit à chaque fois qu'il est question de « l'Orient »⁴⁹. Comment par exemple parler de la société irakienne sans évoquer le « problème » de la séparation entre « sunnites » et « chiïtes » et les représentants politiques de ces deux communautés ? Or, comme nous le verrons plus loin, si cette division existe, elle n'est ni fixée, ni intrinsèque à l'ensemble du corps social en Irak, et cela contrairement aux études qui font de ce classement religieux et ethnique un mode opératoire structurel et définitionnel de la société irakienne. En effet, les personnes que nous avons interviewé déjouent l'analyse sociologique et politique dominante – celle qui fait de la division entre chiïtes et sunnites un centre névralgique de toute compréhension et action politique. Leurs témoignages suspendent également la division dominante chez des commentateurs occidentaux mettant l'accent sur l'antagonisme, en Irak et dans le monde arabe, entre « dictature » du parti-État d'une part, et une aspiration pour une démocratie libérale d'autre part.

Qussay: « Daech a massacré des membres de ma famille. Mon père est mort par une balle dans la tête, froidement, par un agent de Daech que nous connaissions avant. Pour eux, notre 'achira (tribu) est mécréante. Pourtant nous sommes sunnites, comme eux. Mais nous avons refusé à nous soumettre à leur terrorisme. Allah a fait que nous avons perdu plusieurs de nos familles. Mais notre rébellion les a déstabilisé. Ils disent de nous « sahawat », parce qu'en 2006 nous avons dit assez ! Au nom du combat contre les chiïtes ils nous dépouillent et réduisent à l'esclavage. Ils ont tué, attaqué nos villages. Mais grâce à Allah et à nos martyrs, nous les avons démasqué tôt. Nous nous sommes organisés, nous avons établis de contacts avec les américains, donné des informations sur leurs positions et nous avons attaqué. Je n'ai jamais abandonné l'arme, même s'il fallait le faire avec l'américain. Nous n'avions pas le choix et Allah nous a donné justice. Le monde entier sait maintenant qu'ils sont devenus des terroristes après avoir été des mujahidîne⁵⁰. »

Dans le discours orientaliste, l'explication causale de la conflictualité cherche souvent du côté de la manifestation culturelle désignée comme indicatrice de la nature des pratiques sociales et du comportement des agents⁵¹. A titre d'exemple, des sociologues et historiens spécialistes de l'Irak ont depuis longtemps mis l'accent sur la domination subie par les chiïtes sous le règne

49 Pour une critique de ces discours hégémoniques, voir la préface de François Burgat à l'édition de 2007 de son livre : BURGAT, François. **L'islamisme en face**. Paris : La Découverte, 2007. [1995]. p. IX – XLIV.

50 Qussay, 35 ans, Kirkouk, 09/2017.

51 ASAD, Talal. The Idea of an Anthropology of Islam. **Center for Contemporary Arab Studies**, Georgetown, v. 17, n. 2, p. 1-30, 1986.

d'un chef charismatique nationaliste – Saddam Hussein – ainsi que la suprématie sunnite depuis la proclamation de cet État sous le mandat britannique jusqu'à l'invasion américaine de 2003⁵². Ainsi, un spécialiste éminent de cette histoire qui insiste sur la dimension culturaliste de l'État peut parler de la manière suivante de la « domination sunnite » :

*C'est dans la conception même de l'État irakien qu'il faut chercher la manifestation de cette domination [sunnite]. Car l'État s'est proclamé « arabe » dès son origine. C'est même l'identité que lui assigne ses concepteurs britanniques à la conférence du Caire en mars 1921. La conception sunnite de l'arabité était portée au début par les associations réformistes arabes ottomanes*⁵³.

Cette vision programmatique évite de penser la fondation de l'État à partir d'une approche généalogique prenant en compte la multiplicité des facteurs et les transformations des idéologies, des charismes et des pratiques aboutissant à ce qu'un État-nation émerge au milieu du jeu interétatique dans le monde des nations. Elle ne prend pas au sérieux *la politique des gens*, celle des subjectivités en guerre et en mouvement, et elle réfute les processus de la fondation d'une bureaucratie instaurant sa domination sur une base rationnelle-légale au Moyen-Orient. Cette lecture relève seulement la question de la chefferie confessionnalisée (les chefs politico-religieux) comme paradigme de connaissance. Quand, en Irak, nous posons la question sur le rapport des gens à la politique à partir des divisions confessionnelles, les personnes rencontrées indiquent la marginalité de ce prisme.

Je suis Palestinien à la base. Je fais partie de ces palestiniens venus en Irak après la Nakba (1948). Saddam nous a bien accueilli et j'en ai profité pour devenir membre de cette société. Mes enfants sont nés et ils ont grandi en Irak. Mais Saddam était aussi un dictateur qui a employé les palestiniens dans ses guerres et qui a ordonné des massacres des irakiens. Après sa chute, nous, les palestiniens, sommes calomniés, appelés à quitter le pays. Je ne peux pas ignorer que sous le règne de Saddam, nous mangions à notre faim, nous avions des logements, mais nous n'étions pas mieux traités que les irakiens. J'étais instituteur, et j'ai donné ma vie aux enfants de ce pays. Regarde aujourd'hui notre situation. Cela fait 8 ans qu'ils ont coupé ma retraite. Nous sommes réduits à mendier de la nourriture dans un camp après qu'ils nous ont déplacé de Mossoul à la suite de la guerre contre l'EI (...) Dans notre région, à Mossoul, le problème ce n'est ni les chiites ni sunnites, même quand l'EI est arrivé. Le problème ce sont ces soldats qui sont venus nous humilier après la chute de Bagdad. Certes, ils sont des instruments du gouvernement qui se dit chiite, mais avant tout ce sont des outils d'un Etat qui nous réprime et nous prive de nos droits. C'est pour cette raison que l'EI avait gagné les gens avant de tomber dans le terrorisme une fois au pouvoir et sous les bombardements. (...) Ce que nous voulons c'est la dignité, nos droits,

52 À titre d'exemple : LUIZARD, Pierre-Jean. Le rapport entre sunnites et chi'ites : terme confessionnel de la question irakienne. In : DAWOD, Hosham ; BOZARSLAN, Hamit (dir.). **La société irakienne**. Communautés, pouvoirs et violences. Paris : Ed Karthala, 2003. p. 67.

53 Ibid, p. 69.

maintenant que l'EI est terminé.⁵⁴

L'analyse historique et sociologique orientaliste qui réduit l'action au prisme essentialiste de la division ethnique est documentée par des actes et des déclarations politiques issus du champ du pouvoir politique et bureaucratique en Occident, plutôt que des enquêtes historiques et sociologiques visant à montrer les corrélations entre les gens et les mécanismes complexes du pouvoir étatique. Les grands mécanismes de l'État et les actes de ce dernier (de l'émergence de l'administration rationnelle jusqu'à la lutte multiple des pouvoirs et des résistances) sont ignorés en faveur d'une étude de l'altérité aux contours ethniques fixes. L'illustration du propos passe par le biais d'une histoire des « grands hommes » qui est sujette d'une réécriture permanente en Occident et, donc, dépendante des orientations politiques et idéologiques prises par les États et centres de pouvoir dans la société Occidentale⁵⁵, l'État colonial en l'occurrence⁵⁶. Ces lectures obéissent de fait aux attentes sociales et à la fonction sociale que doit jouer une science portant sur les zones d'une géographie coloniale liée historiquement et économiquement à la domination de la Métropole. Mais plus généralement, elle obéit à une vision du monde marquée par une altérité nationale qui sépare entre les gens alors même qu'il s'agisse des similitudes flagrantes en termes de modèle politique moderne adopté par les gouvernements du Moyen-Orient, comme en Irak.

Or, dans les faits, la lutte des groupements politico-religieux chiites et sunnites pour le monopole du charisme religieux voit le jour après un long chemin parcouru par une guerre silencieuse dans le temps de la paix et de la politique. L'émergence de deux groupes qui se présentent comme étant antagonistes sous l'appellation « chiites » et « sunnites » cachent en réalité des rapports de pouvoirs et des lignes de dissidence qui ne peuvent se résumer dans des divergences sur le dogme et sur la vision du monde. « Sunnites » et « Chiites » sont des groupes traversés de dissidences internes au point que la guerre civile éclate en leur sein. Les divisions internes à ces groupes se fondent sur la différence des positions sociales, les appartenances tribales, l'interprétation différenciée de la tradition islamique ou encore l'absence de consensus sur le projet politique à l'intérieur de chaque communauté religieuse.

Pour résumer ce point épistémologique, l'étude du politique par le prisme du confessionnel réduit la complexité contemporaine des mouvements d'une société où la guerre silencieuse éclate en une guerre nue. Elle renforce également l'emprise du discours colonial et suspend toute capacité de mise à niveau avec des peuples qui paraissent lointains et différents⁵⁷.

54 Entretien avec Chadi, 68 ans, Palestino-irakien, camp Baharka, 08/2017.

55 Cette critique est contenue dans les travaux de Norbert Elias. Voir « sociologie et histoire » (Avant-propos) *In* : ELIAS, Norbert. **La société de cour**. Flammarion, 2008. [1969]. p. XXIX - LXXVII.

56 AMER-MEZIANE, Mohamed. **Des empires sous la terre**. Histoire écologique et raciale de la sécularisation. Paris : La Découverte, 2021.

57 L'approche orientaliste est ethnocentriste dans le sens où elle fixe les valeurs qui doivent être l'objet de l'obser-

LA « SITUATION D'ÉTAT » ET LA LUTTE DES CHARISMES AU FONDEMENT DE LA GUERRE EN IRAK

A ce stade de l'analyse, rappelons ce que nous entendons par « lutte des charismes » en Irak. Elle renvoie à un contexte de déstabilisation de l'ordre social sous la guerre et l'effondrement des principales institutions administratives à la suite des lois de Bremer qui annoncent la débaâthisation de la société⁵⁸. Cette lutte signifie l'émergence en Irak d'une situation où des espaces nouveaux appellent à prendre la place du chef qui doit nommer la guerre et proposer d'en sortir. L'effondrement de la représentation interpelle la société qui voit la fleuraison des positions sociales inédites de chefs religieux et politiques prétendant au pouvoir. Mais la guerre, qui figure cette définition, est aussi une donnée importante pour expliquer la pente ascendante du sentiment religieux dans une société confrontée au deuil, l'insécurité et l'incertitude.

L'historien Hamit Bozarslan rappelle pertinemment que le cas irakien « pose un problème épistémologique et méthodologique de taille : comment fixer des repères, si nécessaires à l'intelligibilité des situations étudiées, alors que des événements de grande portée se multiplient, mais aucun d'entre eux ne parvient à s'imposer comme marqueur de la mémoire collective irakienne ». Et d'ajouter que « le « trop-plein » d'événements finit par plonger l'observateur dans un régime de temporalité non chronologique »⁵⁹.

En effet, la société irakienne apparaît comme ces sociétés où « règne[nt] une peur permanente, un danger de mort violente [et où] la vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève »⁶⁰ pour reprendre Hobbes. Mais c'est un schéma inverse de celui de Hobbes, et de la guerre Anglaise, qui structure la société irakienne. Car contrairement aux hypothèses contractualistes sur la guerre comme destin commun des sociétés sans Etat, la situation irakienne entre 1991 et jusqu'à la fin de la guerre de la Coalition en 2019, montre que la guerre fait rage au moment où naissent des tentatives de restauration de nouveaux *Etats/Léviathans* – c'est-à-dire de nouveaux gouvernements et tentatives de monopolisation des charismes destinés au pouvoir temporels. Cela revient à dire que la guerre civile irakienne est une guerre faite de luttes non pas pour le droit mais contre ce même droit fondateur de la

vation et de l'enquête – la séparation entre politique et religion notamment. Elle rend vaine tout l'effort d'une anthropologie réhabilitant depuis la société occidentale un dialogue fondé sur des rapports d'égalité et de respect mutuel entre les sociétés. Sur le biais ethnocentrique, voir le texte de « Un petit verre de rhum », *In* : LEVI-STRASS, Claude. **Triste tropiques**. Paris : Plon, 1955. p. 458-471.

58 Abdul Jabbar, op. cit.

59 BOZARSLAN, Hamit. États, communautés et marges dissidentes en Irak, Presses de Sciences Po. **Critique internationale**, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 17-18, 2007.

60 HOBBS, Thomas. **Léviathan** Paris : Gallimard, 2000. [1651]. p. 225.

modernité politique. C'est une guerre civile au sens premier du terme « civil », tout au long de cette période (1991-2019) : soit une guerre pour et contre la fondation de la Loi d'un groupe, d'une ethnie, d'une « race »⁶¹, d'un parti, etc. Une guerre qui s'intensifie à chaque fois où émerge dans l'espace de la société une « situation d'État » ou une tentative d'inscrire la paix dans des dispositifs juridiques et politiques extérieurs au gens et destructeurs du principe de l'autorégulation de la société.

En définitive, la théorie de Hobbes des sociétés sans Léviathan, c'est-à-dire sans représentation politique moderne et sans *Civitas* est celle qui structure les analyses faites tout au long de la période de la guerre civile en Irak (à partir de 2003). Le commentaire politique a souvent ignoré les tentatives de refondation des nouveaux ordres sociaux sans refonder l'État comme il ignore les raisons derrière cette violence. Ces raisons sont réduites à la guerre confessionnelle ou encore à « la radicalisation » des communautés religieuses se convertissant dans une logique dite de djihad international. L'État et la démocratie sont présentés comme un espoir de sortie de la guerre plutôt qu'un point d'ancrage de cette dernière.

Partant de l'enquête, cette situation me semble être insoutenable. Mon hypothèse est plutôt l'inverse : ce qui paraît comme une guerre civile de tous contre tous en Irak est une guerre promue par un ensemble de pratiques et de pensées gouvernementales contre des pans de la société résistants à l'institution du pouvoir séculier et moderne. Ces pratiques et ces pensées sont véhiculées et adoptées par un ensemble d'agents recourant à l'ultime acte du *gouvernement*, à savoir le monopole de la violence légitime, pour maintenir le contrat social par la force militaire, sous sa forme initiée depuis la longue histoire coloniale. Pour le dire autrement, une guerre qui veut maintenir la souveraineté étatique par une violence inouïe comme dans le cas de l'EI et du gouvernement Irakien restaurant le pouvoir. Ainsi, la destruction des communautés ne s'opère pas dans « le désordre » d'une guerre dissymétrique à la suite de l'effondrement de l'État. Cette destruction ne provient pas d'une quelconque absence de l'État mais plutôt de ce que j'appelle une institution d'« une situation d'État » et une injonction à fonder des chefs charismatiques religieux destinés à faire la guerre pour le pouvoir souverain. La destruction physique des communautés est advenue dans les moments où, face à l'effondrement du monopole de la violence physique, il y a des tentatives de refondation de l'ordre étatique accompagnée d'émergence de chefs religieux représentant de communautés partisans et fermées.

Par « situation d'État » j'entends le moment de la cristallisation d'une puissance (incarnée le plus souvent par des chefs charismatiques religieux) prétendant au pouvoir de s'instituer au-dessus de « la société » afin de la gouverner. Cette puissance prend appui sur des discours hégémoniques tant internationaux séculiers que locaux puisant dans la religion. C'est la situation où une pensée – se fondant sur une division qui s'inspire d'un passé (classiste,

61 Sur la lutte des « races », voir FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France 1976. Paris : Gallimard:Seuil, 1997.

ethnique, linguistique, clérical, etc.) – s’incarne dans des dispositifs d’ordre et de lois et se voit alors motivée, voire initiée par une puissance coloniale. La bataille éclate à chaque moment où cette pensée raciste⁶² s’institue dans une organisation politico-religieuse qui s’impose aux gens déjà revenus à des modes d’organisation faits de configurations pré étatiques – comme le cas des tribus et les communautés religieuses opposées à l’Etat en Irak.

Ce ne sont pas les sunnites qui exercent cette destruction à l’égard des chiites ni les chiites à l’égard des sunnites. La guerre civile est induite par la situation de la reterritorialisation : c’est-à-dire par les tentatives de générer un gouvernement – ce que j’identifie comme une *situation d’État*. Dans l’histoire des guerres successives en Irak ces tentatives de reterritorialisation se fondent sur un élément discursif, racial, confessionnel ou idéologique. C’est le cas de la tentative américaine en 2003 pensée à partir du discours de la démocratie, du pluralisme et des droits de l’homme. Un discours qui a banalisé la destruction de centaines de milliers de personnes pour un objectif au-dessus de tout, à savoir *l’État de droit*. C’est le cas également de la tentative du gouvernement Nouri al-Maliki fondé sur le transfert du pouvoir par l’administration coloniale. Se concevant sur l’élément chiite, ce gouvernement déclenche une guerre civile et ouvre la voie à la racialisation de l’ordre social, la destructrice de centaines de milliers d’irakiens et le déplacement massif des populations perçues comme appartenant à « la race » sunnite. C’est encore le cas de la tentative étatique de l’État Islamique en Irak, fondé au niveau national sur l’élément de racisme sunnite.

La guerre dans cette histoire de reterritorialisation détruit des communautés pour la fondation par la violence d’un État-Nation. Cette ligne domine l’histoire de l’Irak contemporain. Ainsi, de nombreux massacres sont perpétrés par des puissances gouvernementales qui tentent de s’instituer et de se restaurer : le massacre des populations chiites et kurdes en 1991 par un État-Baath de Saddam sert à la réhabilitation de ce dernier après avoir été fragilisé par la guerre du Golfe ; le massacre des Yézidis en août 2014 par l’État islamique faisant face à la résurgence des tribus dans le nord du pays et la contestation d’un régime théocratique ; le massacre de populations *tous azimuts* par l’armée américaine et ses alliés dans une guerre coloniale se prétendant fondatrice d’un « État démocratique » contre les « djihadistes ».

Or, il ne faut pas comprendre par ces exemples que toutes les situations de violence de masse sont des tentatives de ré-institutionnalisation du pouvoir. Il y a des situations de violence où le recours aux armes s’inscrit dans une logique de « déterritorialisation », c’est-à-dire de contestation de l’étatisme. Ainsi, des tentatives de neutralisation du pouvoir gouvernemental moderne sont enchâssées dans la lutte tribale en Irak, notamment les mobilisations des tribus sunnites contre l’Etat islamique en Irak et al-Qaïda, entre 2006 et 2013.

62 Une pensée qui émerge à partir du moment où un groupe constitue une organisation qui veut occuper le pouvoir de la représentation au nom d’une histoire et au nom d’une légitimité religieuse, historique, ethnique, etc. fondant ainsi une racialisation de l’ordre de la lutte. Sur le concept de guerre des races à la sortie du Moyen-âge en Europe, voir Foucault, op. cit.

AUX SOURCES DU CONFSSIONNALISME : L'ISLAM DE L'ÉTAT IRAKIEN

Dans la suite de notre article, nous verrons comment s'est réalisé le passage en Irak de la domination administrative accompagnée de l'autorité charismatique d'un leader nationaliste – Saddam Hussein – vers une nouvelle situation politique marquée par la lutte des charismes politico-religieux sous la guerre. Nous montrerons que cette conversion a lieu d'abord dans la conversion du chef nationaliste lui-même au moment de l'agression coloniale de 1991 et sous l'embargo meurtrier qui s'en suit. Ensuite, c'est le processus de délitement des institutions bureaucratiques qui consolide une configuration favorable à la montée du sentiment religieux appelant à la confirmation de nouveaux chefs charismatiques puisant dans le discours confessionnel.

En Irak, les personnes rencontrées perçoivent l'État islamique émergeant sur leurs territoires en 2014 comme un phénomène relevant d'une continuité de leur propre histoire politique contemporaine. Dans la mémoire collective comme dans le débat public, les noms « al-Qaïda » et « Daech » ne renvoient pas systématiquement, comme en Occident, aux thèmes du « terrorisme » et de l'« islamisme ». Ces noms renvoient à des étapes jalonnant la longue crise politique et la guerre que traverse le pays. Suivant les événements rythmant la guerre, les noms « État Islamique », « al Qaïda », « Djihad », « Mujahidîn » et « Mouqawama » renvoient ou bien à la résistance contre l'occupation américaine, ou bien à la guerre entre communautés religieuses pour la reconstruction d'un nouvel État-nation. Cependant, cette pluralité des divisions des formes politiques caractérisant la société irakienne depuis 2003 peut être résumée en deux mouvements politiques majeurs et antagoniques : d'une part la lutte pour le rétablissement d'un ordre théocratique-gouvernemental tourné autour de la figure charismatique d'un chef religieux, d'autre part la lutte contre la fixation de cet ordre gouvernemental. Si cet antagonisme s'observe de manière singulière en Irak plus que tout autre État-nation moderne de la région c'est que la guerre coloniale ait été d'une puissance destructrice dans l'ensemble de la société, modifiant en profondeur – en un laps de temps infime – ses structures et déclenchant des réactions diamétralement opposées.

Or, si l'antagonisme est évident entre ce que j'appelle les forces de la reterritorialisation (l'esprit bureaucratique, juridique et gouvernemental) et les puissances de la déterritorialisation (les différentes utopies non-gouvernementales), force est de constater que le discours religieux transcende les deux mouvements collectifs. Il existe dans les deux mouvements des chefs charismatiques religieux, les uns appelant à l'établissement du nouvel ordre étatique, les autres le contestant. Contrairement aux discours orientalistes assignant la société arabo-musulmane à

l'image d'une lutte permanente entre des groupes religieux et des puissances émancipatrices séculières⁶³, le terrain irakien montre combien le religieux se décline en une hétérogénéité échappant au monopole des forces antagoniques. Entre 2006 et 2013, au sein d'une même 'achira (tribu) il existe des divisions entre adeptes de l'État islamique et adeptes de la lutte tribale qui passe elle aussi par la mobilisation non seulement des traditions configurées par la religion, mais des sentiments religieux indiquant le droit des musulmans à se soulever contre la colonisation (les *mujahidîne*) et contre le nouvel État islamique accusé de confiner le religieux dans une vision gouvernementale et nationaliste.

Tout d'abord, l'analyse devrait se détourner d'une lecture qui voit dans l'Irak moderne une simple addition des communautés religieuses antinomiques et différenciées. En effet, la lecture dominante dans les travaux portant sur l'Irak insiste sur la division de l'espace ethnique en trois blocs distincts : les kurdes sunnites au nord, les arabes sunnites au nord-ouest et les chiites majoritaires dans le centre et le sud du pays avec une concentration à Bagdad, Bassorah et autour des villes saintes (Najaf, Karbala, Samarra). Cette même lecture insiste sur le fait que l'Irak, après le mandat britannique prenant fin en 1932 et jusqu'à l'invasion de 2003, soit gouverné par une minorité ayant construit sa 'assabiya (esprit de corps) sur le sunnisme parsemé de panarabisme au détriment des populations chiites majoritaires et des kurdes opprimés dans le nord du pays⁶⁴. La conflictualité et la guerre sont ainsi interprétées à partir de ces divisions qui, si elles existent, elles renvoient plutôt à la disparité des traditions – c'est-à-dire à la vigueur et au dynamisme de la société en termes de conservation de valeurs et de traditions à distance de l'État. Par ailleurs, interpréter la guerre à partir des différences des traditions et des appartenances religieuses revient à ignorer les capacités homogénéisatrices des idéologies de l'État-nation irakien. Comment un État régnant sur une population majoritairement chiite aurait pu maintenir une cohésion de sa population tout en menant une guerre de tranchée extérieure – qui dure le temps de huit ans – contre un ennemi, l'Iran, qui gère une population à majorité chiite également ?

La réponse affirmant que la guerre extérieure contre l'Iran était un moyen pour réaliser cette cohésion est erronée du fait que les Irakiens rencontrés insistent sur la dimension intégratrice du gouvernement reléguant la question confessionnelle, linguistique et ethnique à un débat de second plan. Le terrain irakien montre à quel point l'État, au moins sous l'ère de Saddam Hussein, a permis une intégration nationale des populations appartenant à des groupes

63 Pour une critique de ces positions hégémoniques, voir le développement de la thèse d'Olivier Roy « L'échec profond de l'islamisme vient de ce que les mouvements islamistes n'ont jamais pu s'emparer du monopole de la religion en politique » dans l'article ROY, Olivier. L'islam politique en perte de vitesse. *Revue internationale et stratégique*, [s. l.], v. 121, n. 1, p. 105-112, 2021. Disponible à : <https://shs.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2021-1-page-105?lang=fr&tab=sujets-proches>. Consulté le : 05 Déc. 2024. Dans la même perspective critique, voir BUGAT, François. *L'islamisme en face*. Paris : La découverte, 1995.

64 BOZARSLAN, Hamit. *Conflit kurde : Le brasier oublié du Moyen-Orient*. Paris : Autrement, 2009.

religieux et ethniques différenciés. Plus avant, la domination passait par le biais de cette forme d'intégration moderne, à savoir les institutions de l'intégration nationale comme la conscription obligatoire, les armées, l'École publique, la radio et la télévision nationales, etc. Bien entendu cette forme de cohésion nationale s'est réalisée par le biais de puissants mécanismes de contrainte idéologique, physique et redistributive également. Nous avons ainsi rencontré des anciens soldats irakiens ayant participé à la guerre contre l'Iran : ils étaient d'obédiences différenciées, des chiïtes, des sunnites et des kurdes. À aucun moment des entretiens ils n'expriment une quelconque différenciation sur une base confessionnelle. Cette guerre irako-iranienne, ils ne l'ont surtout pas menée à coup de mitraillettes braquées au dos si l'on se fient à leurs témoignages. Ces anciens soldats évoquent des contraintes matérielles (salaires) ou encore un « devoir national » plutôt qu'une terreur qui aboutit à ce qu'ils renoncent au chiïsme pour combattre les soldats chiïtes iraniens ! Un soldat retraité irakien chiïte et infirme de guerre nous déclare : « *en menant cette guerre (contre l'Iran), j'allais au front le cœur léger parce que je sais que mes enfants ne craignaient rien et pouvaient vivre en sécurité* »⁶⁵.

Les sociologues irakiens remettent en cause justement la lecture hégémonique qui pense la violence et le conflit au Moyen-Orient à partir des divisions ethniques et religieuses sans les situer dans les contextes de la brutalisation coloniale – vision disséminée dans l'imaginaire occidental. L'anthropologue irakien Hosham Dawod souligne que « les chefs tribaux chiïtes étaient parmi les plus riches propriétaires terriens et les hommes d'affaires chiïtes parmi les plus riches marchands à l'époque de la révolution de 1958 ». Il ajoute que « le progrès rapide du service de l'éducation produisit un nombre croissant de chiïtes compétents. Au milieu des années 1950, la ligne de partage entre sunnites et chiïtes avait commencé à perdre de son importance »⁶⁶. La répartition du pouvoir entre groupes sur la base de division confessionnelle relève d'un imaginaire reconstruit dans le champ de l'Orientalisme.

Comme le souligne justement le sociologue et fin connaisseur de la société irakienne Faleh Abdul Jabbar, l'émergence de la division politisée entre sunnisme et chiïsme date seulement du début des années 1990 à partir de deux événements majeurs qui finiront par incliner l'État irakien vers l'adoption de l'islam sunnite comme référent hégémonique sans qu'il y ait des implications contre la société chiïte. Quand on examine la situation de plus près, c'est plutôt l'adoption d'un code religieux et fondamentaliste que d'un schisme entre sunnites et chiïtes ce dont il s'agit entre 1991 et 2003.

Le premier événement annonçant cette adoption d'un code religieux assumé dans la conduction des politiques par l'État remonte à l'invasion du Koweït et la riposte internationale lors de la première guerre du Golfe qui saura la participation des États arabes (sunnites) –

65 Entretien réalisé avec un ancien soldat irakien. Camp Baharka, été 2017.

66 DAWOD, Hosham; BOZARSLAN, Hamit (dir.). **La société irakienne**. Communautés, pouvoirs et violences. Paris : Ed Karthala, 2003.

exception faite de certains pays alliés ou critiques vis-à-vis des États-Unis comme la Lybie, l'Algérie, le Soudan et la Palestine. Le régime de Saddam Hussein appelle l'ancien ennemi, l'Iran « chiite », à le soutenir dans sa « guerre sainte », contre l'Arabie saoudite et les États arabes adeptes d'un islam « rétrograde »⁶⁷.

C'est la période où l'on assiste à la transformation de la revendication d'un charisme de chef panarabe nationaliste à un chef charismatique religieux. Cette nouvelle position ne fait pas oublier à l'ensemble de la société irakienne les crimes de Saddam, entre autres, à l'égard des communautés religieuses, la famille as-Sadr en l'occurrence. En définitive, le parti Baath de Saddam Hussein s'est vu se replier sur le nouveau code religieux et fondamentaliste au moment où les États-Unis mobilisaient les puissances internationales pour lancer une offensive sur le sol irakien. Cette guerre a commencé dès 1990 par l'installation sur le sol saoudien de plus d'un demi-million de soldats américains et par la mobilisation totale d'environ un million de soldats américains et alliés. Au retour sur les rapports des généraux irakiens engagés dans la guerre au sol (au Koweït, aux frontières avec l'Arabie Saoudite ainsi qu'à Bassora), le recours au discours islamique considérant cette guerre comme relevant d'un projet de « croisades » est évident⁶⁸. A cette période, les discours politiques des dirigeants de l'État irakien ont pris sans équivoque une tournure religieuse, quasi-messianique. Pour illustrer cette attitude politique générale à l'échelle de l'État irakien, je traduis et je reproduis ici un extrait du discours de l'ancien président irakien Saddam Hussein lors de sa déclaration du retrait des troupes irakiennes du Koweït (26 février 1991) à la suite de l'invasion américaine⁶⁹. Ce discours montre la nouvelle revendication d'un charisme religieux de type messianique :

Au nom d'Allah le miséricordieux,
 Ô grand peuple
 Ô pieuses et valeureuses forces du jihad et de la croyance, les Hommes de la mère de toutes les batailles
 Ô croyants et honnêtes hommes de notre nation. A tous les musulmans et tous les nobles de ce monde.
 Ô femmes irakiennes honnêtes.
 (...) Pendant deux mois, nous avons combattu sans relâche contre l'animosité et la mécréance composée par plus de 30 États engagés en guerre contre nous et guidés par les États-Unis d'Amérique. Un combat mythique qui apporte la preuve à propos d'un signe voulu par Allah. Un combat voulu par Allah pour qu'il soit une entrée vers la croyance, l'immunité et l'honneur pour les croyants. Un combat qui constitue – suivant la volonté d'Allah – une entrée vers la chute, l'humiliation et l'oppression des mécréants, des traîtres, des criminels et des corrompus.

67 Traduction de terme arabe « *يعرج* » souvent utilisé par Saddam Hussein dans ses discours de cette période.

68 Les mémoires du général Salah Aboud Mahmoud en 2016 rapportent l'état d'esprit de cette guerre où la motivation face à la supériorité technique et numérique des alliés fit émerger un sentiment religieux nationalisé chez les soldats irakiens : *نوي ميديالكال راد فلكرش، 1991 ماع جي لخال ابرح. لكراعلما م، دومحم دوبع حالص نكرلا قي رفلدا : عيزوتل او رشنلل، 2016.*

69 Je traduis de l'arabe au français.

(...) N'oublions pas l'esprit du djihad glorieux qui a permis à des hommes croyants d'entrer avec puissance à l'intérieur du siège de la trahison.

(...) Tout ce que nous avons enduré et tout ce dont nous avons décidé en nous inclinant à la volonté d'Allah et tout en choisissant la croyance et le courage s'inscrit aujourd'hui dans le livre de l'honneur dont la signification restera à jamais gravée dans le peuple, dans la nation et dans les valeurs de l'islam et de l'humanité. C'est un livre qui racontera l'histoire d'un peuple croyant, intransigeant et patient. Ces positions qui nous demandent des sacrifices et un jihad d'honneur forment la profondeur de la personnalité croyante de l'Irak. Elle influencera à jamais les âmes : non seulement directement en matière de lutte entre les pauvres opprimés d'un côté et les riches oppresseurs et exploitant de l'autre. Non seulement entre la croyance et la mécréance ou entre l'oppression et la trahison d'un côté et l'équité, la justice, la sincérité et l'honnêteté de l'autre. Mais de façon indirecte, puisque ces positions secouent les âmes adverses en montrant la vérité, elles augmentent la croyance des croyants.

(...) Après 1990, [Notre combat] ouvre l'ère de nouvelles mesures. Celles du djihad, de la croyance, de l'islam, du courage, de la lutte et du sacrifice pour le bien et pour ce qui est puissance.

Et quand de nouvelles mesures se stabilisent et refusent ce qui était familier, c'est-à-dire la soumission, la trahison, l'oppression et le corrompu... à ce moment, l'occasion pour que poussent de nouvelles plantes purifiées grandit. Les racines de cette plante s'affermissent dans la bonne terre, et au premier lieu la terre des arabes, terre d'accueil des révélations et textes sacrés. La terre des prophètes et des envoyés de Dieu. Allah le plus haut dit dans le saint coran : « semblable à un bel arbre dont les racines sont fermes et les branches s'élançant dans le ciel. Il donne à tout instant ses fruits, par la grâce de son Seigneur ». À ce moment-là, les choses se réaliseront suivant le chemin du bien et du bonheur. Un chemin qui ne soit pas bafoué par les pieds des envahisseurs, ni leurs volontés maléfiques ni la corruption des corrompus qui ont souillé la terre arabe. Les croyants de toute la terre et ceux qui cherchent le bien et se distinguent par la croyance et les positions saintes du jihad règneront alors et vaincra la corruption, l'égarement, l'hypocrisie et la calomnie. La terre sera héritée alors, par la volonté d'Allah, par les bons et les justes serviteurs de Dieu. Allah le plus haut dit : « La terre appartient à Allah. Il en fait héritier qui Il veut parmi Ses serviteurs. Et la fin (heureuse) sera aux pieux ».

(...) La semence a été bonne dans la Mère de toutes les batailles. Et après avoir récolté ce que nous avons récolté, sachez que la grande récolte est celle qui nous attend dans le temps à venir – tout en louant Allah de la récolte de notre temps qui s'est réalisée par la générosité profonde, sans hésitation ni peur, des Moujahidines irakiens grâce à Allah qui a permis le maintien d'une ligne profonde d'un djihad d'honneur. Ce djihad se propulsera dans la patrie arabe et partout chez les gens à qui Allah a donné la gloire et la droiture, et cela jusqu'à réaliser le bonheur des croyants et augmenter leur honneur.⁷⁰

Le passage d'un discours panarabe socialiste et séculier à un discours imprégné du Coran et se référant à la « nation arabo-musulmane » imaginée trouve ses racines dans l'Etat irakien depuis le commencement de la guerre avec l'Iran en 1980⁷¹. Or, l'islam comme réservoir

70 La réponse du président Bush à la suite du discours de Saddam le 26/02/91 radicalise le recours au référentiel religieux. La guerre est pensée en des termes de croisades chrétiennes du côté officiel américain : http://www.moqatel.com/openshare/Wthack/Khotob/Khotub12/EKhotub7_1-1.htm_cvt.htm (consulté le 31/01/2019).

71 De son côté le discours officiel en Iran, une année après la Révolution Islamique qui a inspiré tant de mouvements islamiques sunnites et chiites, s'est replié sur du chiisme lors de cette guerre et son universalisme s'est réduit à

inspirant une guerre sainte et défensive ne s'est manifesté de manière revendiquée au niveau des instances décisionnaires de l'État et de l'armée que lors de la guerre du Golfe de 1991. Cette guerre a été vécue par les différents groupes sociaux parmi les irakiens (fonctionnaires, paysans, étudiants, etc.) et par de larges pans des populations arabo-musulmanes comme une « guerre civilisationnelle »⁷² visant non seulement les enfants, les femmes et les hommes d'Irak mais aussi l'islam et les musulmans. Les manifestations de millions de personnes dans les capitales des pays arabo-musulmans ne sont pas le reflet de simples luttes politiques internes aux pays musulmans et intrinsèques aux champs politiques des États comme l'indiquent certaines analyses⁷³. Ces manifestations reflètent une identification à une nation mutilée, envahie et condamnée à une vassalisation au service de puissances coloniales. La dimension de l'honneur qui a trouvé son incarnation en temps de guerre dans les discours de Saddam Hussein – celui susmentionné le montre nettement – est centrale dans cette descente collective à l'enfer de l'humiliation, et plus tard de la violence.

Après le retrait des troupes américaines laissant derrière elles des dizaines de milliers de morts et après la suspension provisoire de la guerre, le sentiment religieux continue à progresser au sein de la société irakienne et s'est de plus en plus ancré dans les appareils de l'État et des figures en lutte de monopole du charisme religieux. Dans les entretiens réalisés en Irak, l'invasion nous est racontée comme une plaie ouverte qui demeure et qui exprime à la fois la douleur et la surprise. Un homme témoigne de cette guerre vécue :

« Il faut absolument que l'Irak soit une terre de miracles pour pouvoir être attaqué par des centaines de milliers d'américains et leurs alliés. (...) Ils ont confondu tout le monde dans cette guerre. Déjà, nous n'avons pas compris pourquoi ils nous attaquent. Pour le Koweït ? C'est faux, Saddam Hussein a quitté le Koweït. La sanction était collective et non pas contre Saddam. C'est parce que nous sommes musulmans ? Je pense que c'est surtout pour cette raison. Des musulmans qui dérangent »⁷⁴.

Ensuite, cette première invasion est pensée comme étant l'annonciatrice de celle de 2003.

un particularisme national défensif. Sur les premiers impacts de la Révolution iranienne dans les discours d'un mouvement comme Al Adl Wal Ihssan au Maroc : SAKHI, Montassir. **Islam politique au Maroc** : fabrique des discours et devenirs militants -Le cas de Jamâ'at al-'Adl wal Ihsâne - Mémoire de Master sous la direction de M. Choukri Hmed. Paris: Université de Dauphine, 2015.

72 EL MANDJRA, Mehdi. **La première guerre civilisationnelle**. Maktabat Ach-chourouq. Al Bursa al Jadida, Egypte, 1995.

73 Cette thèse est défendue par des sociologues comme Mounia Bennani Charaïbi qui réduisent l'engagement des gens dans « le monde arabe » pour les « causes » de l'Irak et de la Palestine à une simple identification à une « communauté imaginée ». La politologue défend l'idée selon laquelle ces manifestations expriment des oppositions internes alors même qu'elles mettent en avant des causes « arabes ». Voir BENNANI-CHRAÏBI, Mounia. Les conflits du Moyen-Orient au miroir des communautés imaginées : la rue arabe existe-t-elle ? Le cas du Maroc. **A contrario**, [s. l.], v. 5, n. 1, 2008.

74 Entretien avec un père de famille. Camp Bahraka, été 2017

La période entre les deux invasions est vécue par nos interlocuteurs comme un prolongement d'une guerre extérieure silencieuse qui passe par le biais de l'embargo économique. Ce qui est présenté par des instances internationales – le conseil de sécurité de l'ONU en l'occurrence – comme relevant de sanctions contre le régime, il est perçu et vécu par des millions d'irakiens comme une guerre destructrice menée par l'Occident contre la société irakienne dans sa totalité. De 1991 à 2003, des populations irakiennes, tant les kurdes (de toutes les obédiences religieuses), les sunnites et les chiïtes, vivent sous le coup d'une blessure collective et éprouvent un sentiment d'exploitation à la suite de l'agression des américains et leurs alliés. La revendication de la réforme du système répressif de Saddam Hussein, notamment à l'égard des minorités kurdes et des populations chiïtes, laisse la place à la manifestation d'un sentiment d'oppression internationale. Pendant cette période, le changement du régime politique était une revendication largement minoritaire à l'intérieur d'une société gouvernée par un État affaibli militairement et politiquement. Le pouvoir exécutif était perçu comme un pouvoir lui-même persécuté et incapable de se déployer. Et si l'opposition chiïte commençait déjà à se constituer à l'égard du régime, il est notoire que cette opposition se formulait également contre les acteurs de la guerre internationale en Irak. Nous le savons aujourd'hui, la majorité des milices, chefs tribaux et chefs charismatiques religieux se réclamant du chiïsme ont combattu les troupes coloniales en 2003, et se sont opposés à l'administration américaine en Irak. Par ailleurs, le chemin emprunté par les dirigeants de Bagdad à l'aube de la guerre du Golfe de 1991 avait facilité la pacification des relations entre « chiïtes » et « sunnites » au sein de la société pendant cette séquence. Les administrateurs de l'État Baath ont reconnu l'action et le pouvoir des tribus et des communautés chiïtes et sunnites. Au sein de la société, les identités collectives ont gravité autour du triptyque : tribalisme, arabité et islam. Entre 1991 et 2003, ce triptyque identificatoire avait plus de sens pour les Irakiens que l'opposition sunnisme vs chiïsme.

Il convient maintenant de reformuler le problème : si la fragmentation du territoire irakien après 2003 résulte d'une situation coloniale, comment expliquer la centralité de l'islam dans les nouveaux projets étatiques qui émergent ? Pourquoi les luttes pour le pouvoir charismatique s'organisent-elles principalement autour du chiïsme arabe (représenté par le gouvernement de Bagdad) et du sunnisme salafiste (incarné par l'État islamique), plutôt qu'autour d'idéologies comme le panarabisme, le communisme ou encore le libéralisme ?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de revenir sur les dernières années du règne du Baath. Malgré le fait d'avoir réussi à réparer de nombreuses installations, infrastructures et bâtiments publics détruits par les bombes des alliés⁷⁵, l'État irakien a néanmoins délégué aux tribus la majeure partie des tâches administratives en dehors des trois grandes villes (Bagdad, Mossoul, Bassora). Il a distribué plusieurs de ses fonctions, y compris l'exercice du monopole

⁷⁵ CORM, Georges. *Le Proche-Orient éclaté – II. Mirages de paix et blocages identitaires 1990-1996*. Paris : La découverte, 1996. (p. 155).

de la violence et le droit d'accès aux armes légères restées sur son sol après la destruction des capacités militaires de l'État⁷⁶. Ce n'est pas tant le monopole de la violence physique qui devient l'enjeu de la lutte politique au sein de la société. C'est plutôt le travail sur les symboles (le charisme religieux sera dans ce sens un espace de fabrique de discours anticoloniaux) pour concevoir une réponse à la colonisation. Cette situation est caractéristique de l'Irak entre 1991 et 2003.

C'est dans ce contexte que la religion est devenue un nouveau ciment servant à réparer l'honneur blessé de la société irakienne, ouvrant l'espace devant la multitude des revendications des figures charismatiques religieuses aspirant à forger un nouvel ordre étatique. Par ailleurs, la religion cesse d'être un champ étatique dotés d'institutions administratives qui dictent et diffusent l'« officiel ». La religion déborde l'institution gouvernementale à partir de cette période pour ainsi devenir une nébuleuse diffuse. Sans entrer ici dans le débat sur la définition du religieux, disons simplement que la religion dont il est question dans ce contexte irakien précis est celle désignant un ensemble de discours et de pratiques sociales ne faisant pas l'objet d'un travail d'encadrement institutionnel et bureaucratique émanant d'une vision partisane hégémonique. Cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'une religion échappant à toute institution étatique, mais elle n'est pas pensée à partir d'une *politique publique* située dans un champ administratif identifiable et incarnée par un ministère comme c'était le cas dans la période précédant l'invasion. C'est une religion diffuse mais c'est une religion façonnée par une contrainte non-gouvernementale, et trouve son incarnation dans les nouvelles chefferies qui la revendiquent. La contrainte dans le cas irakien entre 1991 et 2003 était celle de l'invasion coloniale et de la guerre définissant la population irakienne comme étant située à l'extérieur de « l'humanité » par un embargo des plus vigoureux, avant l'éclatement d'une guerre destructrice des communautés. Durant cette période, la religion bénéficie de l'action étatique, mais il s'agit d'une action *antimoderne*, c'est-à-dire une action qui ne s'appuie pas sur une bureaucratie fixant les frontières de *l'être religieux collectif*. En effet, l'État – fragilisé et agonisant en cette décennie – ne faisait qu'accompagner les pratiques et discours religieux émergeant comme expression collective et comme système défensif contre l'isolement de la société irakienne et de son système étatique dans le concert des États-nations modernes⁷⁷.

Certes, il y a unanimité au sein de la société irakienne quant au refus de la violence coloniale. Dans les entretiens, les discours religieux et confessionnels sont pensés comme un rempart contre cette violence. Mais comment expliquer donc les violences perpétrées contre les soulèvements « chiites » quelques jours seulement après l'annonce de la « victoire » des

⁷⁶ Le mensonge des représentants de l'État américain sur « la libération du Koweït » en 1990 a pris une tournure absurde en 2002 à propos des armes de destruction massive. La guerre de 1991 et l'embargo économique ayant détruit la quasi-totalité des capacités militaires de l'État irakien, accusé de production des armes à haute technologie.

⁷⁷ Pour une analyse socio-historique des changements idéologiques en lien avec les reconfigurations des États mondialisés, voir ELIAS, Norbert. **Les allemands**. Paris : Le Seuil, 2017.

alliés en 1991 par le régime ? D'abord, il faut souligner que la violence monopolisée dans certains secteurs par le gouvernement et le parti Baath ne s'est pas retournée uniquement contre des populations chiïtes qui se sont soulevées dans le centre et le sud du pays, mais également contre des cadres du parti Baath⁷⁸ lui-même et les membres de la famille présidentielle (les deux gendres du président et ses propres-petits-enfants sont exécutés) ainsi qu'à l'égard de la tribu Tikritie pourvoyeuse de plusieurs membres du gouvernement⁷⁹. Il ne s'agissait pas de simples règlements de comptes internes, mais d'un État qui, à défaut de sa dissolution, perd sa raison d'être. C'est la période qui voit la dissolution de « la raison d'État » dans le sens de l'effondrement de la centralisation, puisque l'appareil gouvernemental perd sa mainmise et parfois même la communication avec de nombreux secteurs de la société. Le gouvernement se transforma indéniablement en une organisation minoritaire dans la société. Pour récupérer son contrôle il orchestre crimes et violences extrajudiciaires⁸⁰. Les secteurs étatistes qui continuent d'exister – à leur tête un parti Baath agonisant – ne font ni des chiïtes ni des sunnites un ennemi à combattre, mais agissent de manière à confondre toute la société révoltée.

Nous pouvons, avec le recul reposer la question : pourquoi les alliés n'ont pas décidé de venir à bout du régime de Saddam Hussein en 1991 en visant les membres du gouvernement ou en poursuivant l'offensive terrestre et aérienne qui n'a trouvé pratiquement aucune résistance jusqu'à Bagdad ? Dans son ouvrage *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Jean Baudrillard souligne que « puisque cette guerre était gagnée d'avance, on ne saurait à quoi elle aurait ressemblé si elle avait existé. On ne saura jamais à quoi aurait ressemblé un Irakien qui aurait combattu avec une chance de se battre. On ne saura jamais à quoi aurait ressemblé un américain qui aurait combattu avec une chance d'être vaincu » (p. 78)⁸¹. En effet, les centaines de milliers des soldats de la Coalition (estimés à un million par des rapports et déclarations de l'administration américaine) n'ont trouvé en face d'eux que « 183.000 soldats irakiens... sous-équipés et sans

78 Les rébellions de 1991 se sont produites d'abord au niveau de l'institution militaire en retrait du Koweït, des unités armées basées dans le nord au Kurdistan avant de gagner des secteurs plus larges des populations chiïtes organisées en mouvements politiques ainsi que des villes kurdes comme Souleimaniye et Erbil. Sur ces rébellions voir ABDUL-JABBAR, Faleh. Why the uprisings failed. **Middle East Research and Information Project**, (Merip), [s. l.], n. 176, 1991.

79 Des entretiens croisés.

80 Nos observations se nourrissent du travail généalogique de Michel Foucault à propos de la notion de la « raison d'État » qui est consubstantielle à la naissance des grands mécanismes de la gouvernementalité moderne. Par raison d'État Foucault désigne une raison gouvernementale qui voit le jour à la fin du 16^{ème} et début 17^{ème} siècle en Europe : cette raison gouvernementale avait l'État comme principe, fondement et finalité. Pour un résumé de cette conception de l'État comme objectif en soi, voir particulièrement la première partie de la leçon du 22 mars 1978 du cours de Foucault (2004) au collège de France, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978*,. (p.293-295).

81 BAUDRILLARD, Jean. **La guerre du Golfe n'a pas eu lieu**. Paris : Ed. Galilée, 1991.

aucun moyen véritable de résister » (p. 156)⁸². Le non-accomplissement de « la victoire » dans une guerre transformée en un « orgasme événementiel » pour reprendre Baudrillard, répondait à une logique de calcul politique qui voulait éviter l'implosion de la région devant l'absence d'opposition politique capable de reprendre les rênes du gouvernement moderne en Irak.

Depuis, on assiste dans ce pays à un comportement gouvernemental parsemé de contradictions : fermeté de discours contre l'envahisseur ; ouverture face à des instances internationales comme l'ONU ; répression de soulèvements et de mouvements sociaux ; amnistie de prisonniers politiques, voire de personnes exécutant des attentats contre des civils, etc. Deux processus se sont vus déclenchés en Irak à partir de ce moment : d'un côté une politique qui tente de rétablir de nouveaux mécanismes de maintien de « l'ordre » et une direction capable de restituer l'honneur bafoué et donc de protéger les gens contre le danger d'une prochaine invasion qui se profile dans les discours des puissances coloniales. De l'autre côté, une politique incapable de monopoliser la violence et témoignant ainsi d'une situation d'État défaillant face à la menace extérieure, incapable de protéger ses frontières et de s'allier à d'autres puissances étatiques pour le faire. En un mot, un État solitaire au milieu du concert des nations.

Dans cette solitude qui s'empare tant de l'État que de la société, et au milieu des contradictions qui dominent les pratiques du gouvernement, c'est le retour à un discours islamique défensif, avec des chefs charismatiques locaux revendiquant le pouvoir politique, qui devient l'unique pont reliant les secteurs administratifs du gouvernement fragilisé – le parti Baath en l'occurrence – et les populations.

CONCLUSION : DES LUTTES POUR LE CHARISME ET L'HEGEMONIE

La base territoriale de l'émergence de l'*État islamique* fut, comme nous l'avons montré, la société irakienne. Mais il est évident que ce constat ne réduit pas cet État la manifestation d'un conflit local. La colonisation de l'Irak (2003), l'immigration de milliers de militants du *djihad* en provenance des cinq continents vers le *Chaam*, la revendication de groupements politiques de leur affiliation à l'EI (au Yémen, au Nigéria, en Lybie, en Égypte, etc.) sont autant d'éléments nécessitant une analyse qui doit prendre au sérieux la signification de l'internationalisation de la figure de l'*État islamique* et de son discours au-delà des frontières irakiennes.

Nous avons limité tout au long de cet article notre analyse à la dimension « interne » de la société irakienne sachant que la frontière entre « l'interne » et « l'externe » est tout à fait

82 CORM, Georges. **Le Proche-Orient éclaté – II**. Mirages de paix et blocages identitaires 1990-1996, Paris : La Découverte, 1996.

poreuse dans le cas de la circulation des idéologies et de la religion. Partant de notre enquête menée en Irak, nous avons montré que l'ingérence de puissances étatiques étrangères relève des facteurs déterminant les transformations des structures et des discours au sein de la société brutalisée par l'invasion. Nous avons montré que le nouvel État irakien centralisé qui voit le jour à Bagdad au lendemain de l'invasion de 2003 – réorganisé sur fond de réglementations parlementaristes – met en place une politique incapable d'intégrer les luttes des charismes religieux qui se déclenche. Cet Etat ne prenait pas la peine d'admettre et de reconnaître les différents éléments ethniques et religieux qui se sont autonomisés dans les luttes inter-ethniques déclenchées depuis l'invasion. Il a ainsi nourrit la guerre par son interventionnisme au sein des communautés qu'il a considéré comme étant ennemis, étrangères et dangereuses tant cet Etat les approche comme relevant de l'ancienne garde prête à le renverser pour retrouver l'ancien appareil et l'ancien monopole baathiste. Ce que des observateurs de la société irakienne appelle « luttes confessionnelles » n'est au fond que la traduction d'une guerre pour l'accès à la redéfinition de la « morale » supérieure dans le cadre du nouvel État irakien restructuré⁸³.

À partir de 2003, et pour conjurer une guerre s'attaquant aux différentes formes d'étatisation⁸⁴, de nouvelles puissances de territorialisation s'agrègent autour de nouvelles figures religieuses charismatiques pour retrouver l'ancienne continuité hégémonique et territoriale. Ces nouvelles puissances étatistes sont incarnées dans *des lieux de politique étatiste*⁸⁵ qu'on retrouve tant dans des *'achair* (tribus) que dans des nouveaux partis-État parlementaires. Dès lors, cette volonté cherche des cadres idéologiques pour « coaguler » les individualités et former un ordre symbolique collectif. Une quête de la « nation » au sens moderne est ainsi réalisée depuis le recul de l'invasion. La fondation de l'unité territoriale ne pouvant se réaliser dans le schéma

83 Durkheim, contrairement à ce qui est souvent étudié dans les manuels de sociologie générale, insiste sur la dimension « psychique » et idéologique de l'État. Dans ses *Leçons de sociologie*, l'État est défini d'abord par la morale centralisée et centralisatrice. La « morale » faisant référence à la « pensée » qui existe dans une société d'État et qui « agit aux lieux et places de la société ». Plus avant, elle fait référence à la « vie psychique qui est diffuse dans la société (...) qui a pour siège spécial l'organe gouvernemental ». Ainsi, l'État est défini comme « un groupe de fonctionnaires *sui generis*, au sein duquel s'élaborent **des représentations et des volitions qui engagent la collectivité**, quoiqu'elles ne soient pas l'œuvre de la collectivité. Il n'est pas exact de dire que l'État incarne la conscience collective, car celle-ci le déborde de tous les côtés. Elle est en grande partie diffuse ; il y a à chaque instant des multitudes de sentiments sociaux, d'états sociaux de toutes sortes dont l'État ne perçoit que l'écho affaibli. **Il n'est le siège que d'une conscience spéciale, restreinte, mais plus haute, plus claire, ayant d'elle-même un plus vif sentiment** » (p. 86 de la 3^{ème} édition de 2012, Je souligne). DURKHEIM, Émile. *Leçon de sociologie*. Paris : PUF, 1950.

84 Bénéficiant du démantèlement du parti-État-Baath, cette guerre multiforme s'est manifestée par des luttes armées prenant la forme de guérilla urbaine contre les mécanismes de l'ordre colonial en s'attaquant à des soldats ou bien en s'attaquant à des personnes concentrant des ressources et des capitaux importants dans le cadre de l'ancien régime. Cette guerre civile combine également des formes de criminalité organisée par petits groupes (vol, kidnapping contre une rançon, règlements de compte, etc.).

85 Le terme est emprunté à Sylvain Lazarus, op. cit.

étatiste moderne sans la fondation d'une nation⁸⁶.

En effet, l'ancien ordre national hégémonique qui assurait une forme d'ordonnement et de stabilisation de la société irakienne n'était plus opératoire depuis la destruction par la colonisation de l'État et de ses appareils idéologiques – au sens althussérien⁸⁷. L'ordre symbolique ayant été visé par l'invasion et démantelé par la colonisation était en effet l'ordre combinant panarabisme et islam irakien. Si cet ordre est détruit par l'invasion, ses empreintes demeurent néanmoins vives et agissantes au sein des différents groupes armés naissant au lendemain de la dispersion du monopole de la violence physique et symbolique dans la société irakienne.

La refondation de l'État signifiait alors pour les puissances de reterritorialisation antagonistes une formation de la nouvelle Nation, allant de pair avec la volonté de régénérer de nouveaux territoires étatisés. Cette refondation a puisé dans un réservoir de ressources symboliques qui ont, certes, déjà existé au sein de la société irakienne, mais jamais de manière aussi tranchée et figée qu'au temps de la nouvelle séquence coloniale. La régénération étatique, parce qu'elle est par ailleurs une redéfinition de la nation, a ouvert le chemin à une lutte raciale qui a été largement évitée lors de la première fondation de l'État Irakien moderne en 1921. Deux discours nationalistes et religieux ont dominé la nouvelle lutte pour un nouvel ordre stato-national : d'un côté le discours chiite prenant en charge la direction du nouveau gouvernement soutenu par la Coalition Internationale. De l'autre côté le sunnisme de l'État islamique qui réussit lui aussi à réaliser une *'assabiya* nationale (esprit de corps au sens d'Ibn Khaldoun⁸⁸) et propulser une *da'wa* (appel) prenant la forme d'un *djihad* national pour retrouver un appareil d'État considéré comme étant « volé » par les américains et ceux qui vont devenir « les chiites » après l'effondrement de l'État baathiste⁸⁹. Ce *djihad* de l'État islamique revendique alors le sunnisme salafiste autour de figures charismatiques radicales et extrémistes comme Abu Bakr al-Baghdadi, et prend une forme étatiste moderne. Une dynamique qui a croisé une demande de *djihad* internationale qui n'a ni les mêmes objectifs ni la même vision étatiste des acteurs et organisations irakiennes⁹⁰.

86 HOBBSAWM, Éric. **Nations et nationalisme depuis 1780**. Paris : Gallimard, 1992. Cette conclusion est défendue par Durkheim dans le texte consacré à l'Allemagne. DURKHEIM, Émile. **L'Allemagne au-dessus de tous**. Paris : Ed. EHESS, 2015.

87 ALTHUSSER, Louis. Idéologie et appareils idéologiques d'État. **Revue La Pensée**, [s. l.], n. 151, juin 1970.

88 BOZARSLAN, Hamit. **Le luxe et la violence** : Domination et contestation chez Ibn Khaldun. Paris : CNRS éditions, 2014.

89 La question kurde étant stabilisée avant le déclenchement de ce cycle de la guerre des nationalismes en Irak. Le Kurdistan irakien a en effet bénéficié d'une autonomie de fait avant l'invasion américaine.

90 Sakhi, op. cit.

Montassir Sakhi

Chercheur au département d'anthropologie de la Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven) et à l'Institut des avancées études de l'université Mohammed 6 (Maroc). Doctorat en anthropologie à l'Université Paris 8. ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-3128-7732>. E-mail address : sakhi.montassir@kuleuven.be