

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

GÉNÉALOGIE DES DISCOURS SUR LE « CROISSANT CHIITE »; DE
L'EUROCENTRISME À L' « AXE DE LA RÉSISTANCE »

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

GEORGES CHAKOUR

OCTOBRE 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier Anne-Marie d'Aoust. Votre appui pour ce projet depuis que l'idée a germé m'a incité à mener un long travail de recherche minutieux. Votre perspicacité m'a orienté dans une direction qui me permet d'aborder ce sujet d'une façon jusque-là inédite.

Je tiens également à remercier Vincent Romani. Votre rigueur et précision auront apporté une dimension essentielle à ce projet. Votre souci du détail m'a permis d'harmoniser le mémoire.

Ultimement, votre support combiné, vos suggestions et vos encouragements m'ont amené à me surpasser.

Je tiens à remercier mes parents pour leur support continu et inconditionnel qui m'a été inestimable. Terminer ma maîtrise n'aurait pu être possible sans vous.

Un dernier remerciement à Amine, compagnon de route depuis nos débuts à l'UQAM. Malgré les hauts et les bas encourus, ta discipline et ta détermination quotidienne m'ont définitivement servi de motivation pour la rédaction de ce mémoire, mais également de modèle à suivre pour le futur.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	vii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
REVUE DE LITTÉRATURE SUR LE « CROISSANT CHIITE » : ÉMERGENCE, ÉVOLUTION ET REPRÉSENTATIONS.....	9
1.1 Le « croissant chiite » : la singularisation d’une histoire complexe	10
1.1.1 Les contextes d’émergences des discours sur le « croissant chiite ».....	10
1.1.2 Le réveil chiite	13
1.1.3 Le clergé chiite et ses expressions	19
1.2 Les conflits; source d’évolution des discours sur le « croissant chiite »	23
1.2.1 La guerre au Liban de 2006	23
1.2.2 La guerre en Syrie (2011-2017).....	27
1.3 Les représentations du « croissant chiite ».....	31
1.3.2 Le « croissant chiite » comme une guerre entre sunnites et chiites	31
1.3.3 Le « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique	37
1.4 Conclusion	45
CHAPITRE II	
LES LIMITES D’UNE ÉPISTÉMOLOGIE EUROCENTRÉE. L’APPROCHE POSTCOLONIALE ET L’INTÉGRATION D’UN SAVOIR TIERS-MONDISTE .	46
2.1 L’approche postcoloniale.....	47
2.1.1 L’ontologie postcoloniale	48
2.1.2 Le concept de postcolonialité	50

2.1.3 L'épistémologie postcoloniale.....	51
2.2 L'intégration de la religion comme enjeu épistémologique.....	54
2.2.1 Comment critiquer l'eurocentrisme.....	55
2.2.2 La place de l'islam face au débat séculier/postséculier.....	56
2.2.3 Les limites du débat séculier/postséculier.....	59
2.3 L'incorporation du savoir du Tiers-monde; quelle place donner à l'islam?.....	60
2.3.1 L'eurocentrisme du concept de modernité.....	61
2.3.2 Repositionnement conceptuel nécessaire de la sécularité et de la religion.	63
2.3.3 L'implication épistémologique de saisir l'islam comme tradition discursive.....	65
2.4 L'analyse de discours.....	68
2.4.1 L'intertextualité dans l'analyse de discours.....	70
2.4.2 Les critères de recherche de l'analyse de discours.....	73
2.5 La généalogie.....	75
2.5.1 La généalogie foucaldienne.....	75
2.5.2 La généalogie en Relations Internationales.....	78
2.6 Conclusion.....	80
CHAPITRE III	
LES DISCOURS SUR LE « CROISSANT CHIITE »; UNE PRODUCTION DE SAVOIRS EUROCENTRÉS.....	
3.1 Les trois répliques idéologiques au colonialisme.....	82
3.1.1 L'islamisme militant.....	83
3.1.2 Le nationalisme arabe.....	89
3.1.3 Le tiers-mondisme.....	93

3.2 L'opérationnalisation de la production du savoir eurocentré.....	100
3.2.1 La postcolonialité comme condition idéologique.....	100
3.2.2 Comment la compréhension de l'islamisme militant et du nationalisme arabe favorise les différentes représentations des discours sur le « croissant chiite ».....	101
3.2.3 Le cas de figure d'un nouvel ordre westphalien.....	1077
3.3 Conclusion	111
CHAPITRE IV	
INTRODUCTION D'UNE AGENTIVITÉ IDÉOLOGIQUE TIERS-MONDISTE	
.....	1133
4.1 Points de convergences entre le nationalisme arabe et l'islamisme militant	114
4.1.1 Le Centre d'étude de l'unité arabe (CEUA).....	115
4.1.2 Le Congrès nationaliste et islamique (CNI)	116
4.1.3 La Conférence populaire arabe et islamique (CPAI).....	118
4.1.4 Une convergence idéologique largement ignorée en Occident	120
4.2 Les discours précurseurs; le « front du refus » et le « front de la fermeté ».....	122
4.3 Le discours de l' « axe de la résistance ».....	126
4.3.1 Contexte d'émergence du discours de l' « axe de la résistance ».....	127
4.3.2 Accroissement de l'utilisation du discours de l' « axe de la résistance » à partir de 2011	131
4.4 Mise en relation et mise en contraste	135
4.4.1 Hiérarchisation et horizontalité des acteurs	136
4.4.2 La causalité des conflits.....	137
4.4.3 L'instrumentalisation et la centralité de la question palestinienne	1399
4.5 Conclusion	142
CONCLUSION.....	144

RÉFÉRENCES..... 152

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

ADM	Armes de destructions massives
CEUA	Centre d'étude de l'unité arabe
CNA	Congrès nationaliste arabe
CNI	Congrès nationaliste et islamique
CPAI	Congrès populaire arabe et islamique
CSII	Conseil suprême islamique irakien
FLA	Front de libération arabe
FPLP	Front populaire de libération de la Palestine
MNA	Mouvement des pays non-alignés
OCI	Organisation de la conférence islamique
OLP	Organisation de la libération de la Palestine
RAU	République arabe unie
RI	Relations internationales

RÉSUMÉ

Ce mémoire a comme objectif d'effectuer une généalogie des discours sur le « croissant chiite ». Le « croissant chiite » forme une expression apparue dans la foulée de l'invasion américaine de l'Irak de 2003 qui vise à désigner une stratégie entre l'Iran, la Syrie et le Hezbollah principalement. L'analyse de discours démontre que l'utilisation du terme « croissant chiite » renvoie généralement à deux types de représentations. La première confère à la religion, c'est-à-dire l'islam, un rôle qui détone de l'influence qu'elle exerce en Occident. La seconde confère plutôt un rôle instrumental à la religion, tel qu'elle s'exercerait en Occident. Quelle conséquence l'adoption d'une perspective différente du concept de religion pose dans l'analyse sur les discours sur le « croissant chiite »? Autrement dit, quels types de savoirs participent à la construction des discours sur le « croissant chiite » et à quels types d'affrontements ceux-ci font référence? En faisant appel à l'approche postcoloniale, j'affirme que le récit sur le « croissant chiite » est une construction fondée sur une production de savoir eurocentré. Celui-ci a pour effet d'éclipser le récit de l'« axe de la résistance », qui mobilise pourtant les mêmes phénomènes géopolitiques utilisés pour justifier l'existence d'un « croissant chiite ». Afin d'exposer l'eurocentrisme, j'argumente que le savoir produit sur les idéologies ayant lutté contre le colonialisme (islamisme militant, nationalisme arabe et tiers-mondisme) a été scientifiquement colonisé en Occident. Ce processus a favorisé une production de savoirs sur le Tiers-monde qui facilite l'adoption et le maintien des discours sur le « croissant chiite ». À contre-courant du récit dominant sur ces idéologies, je présente les points de convergence entre les idéologies de l'islamisme militant et du nationalisme arabe afin d'introduire le discours de l'« axe de la résistance ». Ce dernier désigne un axe contestataire à l'hégémonie américaine et israélienne au Moyen-Orient.

Mots clés : croissant chiite, axe de la résistance, islamisme militant, nationalisme arabe, tiers-monde, postcolonialisme.

INTRODUCTION

Les États-Unis ont décidé d'intervenir et d'occuper militairement l'Irak à partir du 20 mars 2003. L'administration de George W. Bush a mené une campagne mitigée pour obtenir un support auprès de ses alliés et du Conseil de sécurité de l'ONU, sous prétexte que le gouvernement irakien détenait des armes de destructions massives et des liens avec al-Qaïda, responsable des attentats du 11 septembre 2001. C'est avec un appui très limité, comparativement à l'intervention en Afghanistan, que fut entamée la guerre d'Irak. George W. Bush annonça « mission accomplie » le 1^{er} mai 2003 sur le porte-avion Abraham Lincoln.

Malgré la fin des opérations militaires majeures par la coalition, le conflit irakien, loin d'être résolu, s'est complexifié. Le pays a connu une flambée de violence, causé par le croisement d'intérêts divergents d'une diversité d'acteurs impliqués dans le conflit. Le brouillard de la guerre a créé une dynamique favorable afin que certains acteurs se repositionnent sur l'échiquier régional, dans le cadre de la « guerre au terrorisme » menée par les États-Unis. Cela a notamment concerné l'enclenchement du processus démocratique en Irak sous le patronage de l'occupant. En l'occurrence, l'Iran a été perçu comme un acteur important dans le conflit irakien. Du point de vue des États-Unis et de leurs alliés régionaux, l'Iran s'est immiscé dans les élections irakiennes tout en supportant des groupes de résistances militaires opposés à l'occupation américaine.¹

Quelques semaines avant la tenue des premières élections du 30 janvier 2005, le roi de Jordanie, Abdallah II, accordait une entrevue au Washington post. Ce dernier exprimait une inquiétude face à l'influence iranienne dans les élections à venir. Il y

¹ Wright R. et Baker P. (2004, décembre). Iraq, Jordan see threat to election from Iran. Dans *Washington Post*. Washington. Récupéré de <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2004/12/08/iraq-jordan-see-threat-to-election-from-iran/7e0cc1bc-aeb3-447a-bc9e-cfa5499699bc/>

aurait eu un risque de porter au pouvoir un gouvernement islamique dominé par des partis et des politiciens pro-iraniens. La conséquence selon Abdallah II serait la suivante;

« a new "crescent" of dominant Shiite movements or governments stretching from Iran into Iraq, Syria and Lebanon could emerge, alter the traditional balance of power between the two main Islamic sects and pose new challenges to U.S. interests and allies. »²

De plus, le roi de Jordanie affirmait l'existence d'un danger de confondre l'État et l'Église (le religieux). Selon lui, l'élection d'un gouvernement pro-iranien risque d'orienter politiquement la rédaction de la nouvelle constitution irakienne vers une tendance plutôt religieuse que séculière.

Les élections ont été gagnées par l'Alliance irakienne unifiée, composée par un regroupement d'organisations chiites tel que le Conseil suprême islamique irakien (CSII) et *al-Da'wa al-Islamiya* (Dawa). Ibrahim al-Jaafari est devenu premier ministre. Son règne fut d'une courte durée sous le poids des critiques blâmant l'inefficacité de son gouvernement. Des tractations entre les États-Unis et l'Iran ont convenu de le remplacer par Nouri al-Maliki dès 2006. Ce dernier fut considéré comme une figure qui représenterait les intérêts américains et iraniens.

Malgré ces négociations, la notion de « croissant chiite » a fait son chemin. Ce discours a été mobilisé de façon progressive, intégrant le langage politique, médiatique et académique au cours des années qui ont suivi sa formulation initiale. L'utilisation du récit sur le « croissant chiite » semblait représenter une volonté de conférer un sens à la conjoncture géopolitique au Moyen-Orient. Graduellement, certaines analyses ont tenté de cerner ce que signifierait le « croissant chiite ». Certains ont indiqué qu'il s'agit d'une manière de soulever l'influence grandissante de l'Iran dans la région. D'autres percevaient l'avènement d'une guerre

² Idem

confessionnelle entre sunnites et chiites, inaugurant une nouvelle guerre de Trente Ans.³

Dès lors, il est essentiel de constater qu'il existe plusieurs types de discours sur le « croissant chiite ». Depuis son apparition, toute une série de discours disparates ont été diffusée afin de saisir ce qu'il représenterait. Parmi eux, je désire analyser les discours dans le champ des Relations Internationales (RI) dans le cadre de ma recherche. L'objectif est d'effectuer une généalogie des discours sur le « croissant chiite » en étudiant l'émergence et la consolidation de ces derniers. Je vais tenter de démontrer que ces discours visent à donner un sens politique explicite aux enjeux régionaux en attribuant un caractère confessionnel ou pragmatique à l'alliance entre l'Iran, la Syrie et le Hezbollah. Pour ce faire, une analyse de discours sera le procédé priorisé dans le cadre de cette recherche. Avant d'aller plus loin, j'aimerais attirer l'attention vers deux lectures géopolitiques qui font appel au discours sur le « croissant chiite »; à savoir celle de Clément Therme et d'Olivier Roy.

Selon Clément Therme, la notion de « croissant chiite » est un outil mobilisé par les pétromonarchies du golfe Persique et de leurs alliés arabes pour affronter la stratégie régionale de l'Iran. Ce serait une réplique directe au discours de l'« axe de la résistance » qui oriente la stratégie iranienne depuis sa révolution.⁴ Cet axe est formé de l'Iran, la Syrie, le Hezbollah libanais, le Hamas et le Djihad islamique palestinien.

Selon Olivier Roy, le discours sur le « croissant chiite » et celui de l'« axe de la résistance » seraient plutôt produits simultanément par l'Iran, possédant la capacité d'être mobilisés en fonction des enjeux qu'il désire influencer. D'un côté, selon l'auteur, le discours sur le « croissant chiite » ferait appel à une solidarité chiite qui trouverait écho dans le panislamisme (une variante de l'idéologie de l'islamisme

³ Black I. (2007, janvier). Fear of a Shia full moon. Dans *The Guardian*. Londres. Récupéré de <https://www.theguardian.com/world/2007/jan/26/worlddispatch.ianblack>

⁴ Therme, C. (2018). La nouvelle « guerre froide » entre l'Iran et l'Arabie Saoudite au Moyen-Orient. *Confluences méditerranée*, 1(88), p.117.

militant) pour influencer la région du Golfe. De l'autre, le discours de l' « axe de la résistance » résonnerait au sein de l'idéologie du nationalisme arabe dans un cadre de confrontation contre Israël.⁵ Olivier Roy stipule que ces deux idéologies (islamisme militant et nationalisme arabe), et conséquemment ces deux discours, seraient en contradiction.

Les discours sur le « croissant chiite » coexistent, dialoguent et s'influencent au gré de leurs utilisations; que ce soit dans le cadre d'une simple énonciation ou d'une analyse complexe tentant de les déconstruire. Ils sont véhiculés et interprétés par une variété d'acteurs, principalement par des auteurs, des États et des médias. Ils fournissent des modalités par lesquelles il serait possible de percevoir (comprendre) les enjeux géopolitiques au Moyen-Orient. Les discours sur le « croissant chiite » décrivent plusieurs réalités; une alliance d'ordre confessionnel entre chiites et/ou une tentative d'influence régionale de l'Iran. Chacune de ses deux réalités pouvant également se décliner selon différents paramètres. En contrepartie, la réalité décrite par le discours de l' « axe de la résistance » est d'ordre général assez uniforme; ce serait un axe contestataire à l'hégémonie américaine et israélienne dans la région. Pourtant, les discours sur le « croissant chiite » sont nettement plus prépondérants dans la littérature par rapport à l'espace accordé d'une manière ou d'une autre au discours de l' « axe de la résistance ».

L'exemple de Clément Therme et d'Olivier Roy accordant simultanément une place aux deux discours forme une exception à la règle. Dès lors, les constatations précédentes soulèvent une série de questionnements secondaires qui ont alimenté ma problématisation du sujet. Par exemple, pourquoi les discours sur le « croissant chiite » semblent être plus dominants en Occident pour expliquer certains enjeux au Moyen-Orient? De plus, une inquiétude semble planer parmi certains qui mobilisent le discours sur le « croissant chiite »; à savoir que la séparation entre l'État et la

⁵ Roy, O. (2008). *The Politics of Chaos in the Middle East*. New York : Columbia University Press, p.116.

religion risque d'être compromise (en Irak), à l'instar d'une séparation inexistante en Iran. De plus, l'Iran serait un pays qui participe à l'effacement de la frontière entre l'État et le religieux, que ce soit dans le développement de la situation en Irak ou ailleurs dans la région. Cette idée contribue à conférer un caractère strictement confessionnel au « croissant chiite ». Pourtant, certains perçoivent le « croissant chiite » comme un discours concernant une volonté d'influence régionale de l'Iran, véhiculé par l'intérêt étatique. Ce discours ne serait donc pas nécessairement ancré dans une solidarité chiite à proprement dit, puisque la religion ne serait qu'un instrument de la politique étrangère iranienne. Quelle conséquence l'adoption d'une perspective différente du concept de religion a dans l'analyse sur les discours sur le « croissant chiite »?

Ces questions secondaires m'ont permis de définir ma question de recherche principale comme suit; quels types de savoirs participent à la construction des discours sur le « croissant chiite » et à quels types d'affrontements ceux-ci font référence?

Cette interrogation m'amène à postuler que le récit sur le « croissant chiite » est une construction fondée sur une production de savoir eurocentré. Celui-ci a pour effet d'éclipser le récit de l'« axe de la résistance », qui mobilise pourtant les mêmes phénomènes géopolitiques utilisés pour justifier l'existence d'un « croissant chiite ».

L'eurocentrisme est une idée complexe ancrée au cœur de débats sur l'épistémologie. À la lumière de mes lectures, l'eurocentrisme est un concept de l'approche postcoloniale qui a pour but de critiquer la tendance à s'appuyer sur l'Europe – plus largement l'Occident – et son histoire comme référent objectif universel pour analyser le reste du monde. J'oriente ma recherche avec la vision de Talal Asad sur la construction des concepts du séculier et celui de la religion. Ces concepts dans leur application eurocentrée participent activement à offrir des cadres d'analyses prédéterminés pour interpréter les discours sur le « croissant chiite ». Cette critique de

l'eurocentrisme me permet de remettre en question deux éléments. D'une part, il devient possible d'interroger la valeur épistémologique accordée au référent religieux au sein des analyses sur le « croissant chiite ». D'autre part, cela offre l'opportunité de penser autrement qu'en termes d'oppositions et de contradictions entre les idéologies de l'islamisme militant et du nationalisme arabe reliés respectivement aux discours sur le « croissant chiite » et celui de l' « axe de la résistance », en ce qui concerne le cas d'Olivier Roy par exemple.

Le mémoire est divisé en quatre chapitres. Le premier chapitre consiste à effectuer une revue de littérature sur le « croissant chiite ». Il sera démontré que les discours portant sur le « croissant chiite », loin de représenter un espace géographique neutre, révèlent une confrontation de savoirs géopolitiques et intellectuels entre les États-Unis, Israël et les pays du Golfe contre l'Iran, la Syrie et le Hezbollah. Pour appuyer cela, le principal argument consiste à démontrer comment la notion de « réveil chiite » participe activement à produire une vision réifiée du chiisme ainsi que sur les discours sur le « croissant chiite ». De plus, ce chapitre va permettre d'identifier comment les conflits au Liban et en Syrie après la guerre d'Irak ont fait évoluer ces discours. Enfin, j'identifie dans la dernière section les deux principales représentations qu'offrent les auteurs sur le « croissant chiite »; à savoir celle qui perçoit une guerre entre sunnites et chiites et celle qui perçoit une stratégie pragmatique de l'Iran avec la Syrie et le Hezbollah.

Le second chapitre consiste à illustrer le cadre théorique du mémoire, c'est-à-dire certains outils conceptuels de l'approche postcoloniale, dans l'objectif d'apporter un regard critique sur les discours sur le « croissant chiite ». Je postule que l'approche postcoloniale possède la capacité d'exposer les limites du discours eurocentré sur l'intégration épistémologique de la religion, tout en permettant d'introduire une définition conceptuelle différente du séculier afin de produire un savoir alternatif sur le Tiers-monde. Mon argument principal démontre qu'il existe une dichotomie dans les analyses qui tentent d'intégrer le fait religieux entre une vision séculière ou

postséculière. Un détour par la pensée de Talal Asad nous invite à remettre en question la définition classique que nous avons du séculier, consistant à dire qu'il existe une séparation entre l'État et le religieux. Sa définition considère plutôt le séculier comme une prise en charge du fait religieux par l'État. Conséquemment, cela permet d'incorporer le savoir du Tiers-monde sans prédéterminer la valeur épistémologique du fait religieux. La dernière section du chapitre est dédiée à la méthodologie. D'une part, à l'analyse de discours et de ses critères de recherche. D'autre part, à la généalogie foucauldienne et son application dans les RI.

Le troisième chapitre a pour but d'exposer les trois répliques idéologiques à la colonisation, c'est-à-dire l'islamisme militant, le nationalisme arabe et le tiers-mondisme. Les acteurs au sein du récit sur le « croissant chiite » incarnent ces idéologies à divers degrés. Je soutiens qu'il y a eu une colonisation scientifique en Occident des idéologies qui ont lutté dans le cadre d'une décolonisation politique. Cela permet d'affirmer que le récit sur le « croissant chiite » est une construction fondée sur une production de savoir eurocentré. D'une part, je démontre comment une prise de position postséculière favorise la représentation du « croissant chiite » comme une guerre confessionnelle entre sunnites et chiites. D'autre part, je montre comment une prise de position séculière favorise la représentation du « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique. Par la suite, j'aborde le cas de figure d'un nouvel ordre westphalien. Celui-ci me permet de critiquer l'usage du concept de religion dans les RI et d'envisager une alternative afin d'intégrer l'agentivité idéologique du tiers-monde.

Le quatrième chapitre a pour objectif de présenter le discours de l'« axe de la résistance ». Je soutiens que mobiliser ce discours peut s'inscrire dans une tentative d'introduire une agentivité idéologique du tiers-monde qui se départit d'une vision eurocentrée. De plus, le discours de l'« axe de la résistance » fait appel aux mêmes phénomènes géopolitiques utilisés pour justifier l'existence d'un « croissant chiite ». J'évoque dans un premier temps qu'il existe des points de convergences entre le

nationalisme arabe et l'islamisme militant, en examinant les différentes instances où se décline cette tendance. Par la suite, la présentation des discours précurseurs du « front du refus » et du « front de la fermeté » permet d'identifier des tendances tiers-mondistes toujours persistantes au sein du discours de l'« axe de la résistance ». Après avoir présenté le contexte d'émergence du discours de l'« axe de la résistance », je complète l'analyse de discours en effectuant la mise en relation et la mise en contraste entre ce discours et celui sur le « croissant chiite », afin d'établir les principales thématiques entourant ces derniers.

CHAPITRE I

Revue de littérature sur le « croissant chiite » : émergence, évolution et représentations

J'entame ce chapitre dans l'objectif d'effectuer une revue de littérature sur le « croissant chiite ». La première partie vise à faire la lumière sur le contexte d'émergence des discours sur le « croissant chiite ». Je vais également définir le « réveil chiite », notion essentielle à l'élaboration des discours sur le « croissant chiite ». Désarticuler les discours homogénéisant sur le monde chiite s'effectuera à l'aide d'une mise en perspective sur sa complexité comme phénomène religieux et politique.

La seconde partie du chapitre examine la trajectoire des discours sur l'« axe chiite » dans le cadre du conflit israélo-libanais en 2006 et du conflit en Syrie (2011-2017). Lors de ces conflits, les discours sur le « croissant chiite » ont évolué et leur utilisation a été consolidée.

La troisième partie du chapitre démontre qu'il n'existe pas un discours homogène sur le « croissant chiite ». L'affirmation du roi de Jordanie fut récupérée dans une multitude de discours qui ont eu l'effet de cerner différentes réalités. En ce sens, j'identifie deux représentations des discours sur le « croissant chiite ». D'une part, le « croissant chiite » peut être perçu comme un conflit confessionnel entre sunnites et chiites. D'autre part, le « croissant chiite » peut être perçu comme une stratégie pragmatique mise en place par l'Iran.

Dans ce chapitre, je soutiens que les discours portant sur le « croissant chiite », loin de représenter un espace géographique neutre, révèlent une confrontation de savoirs géopolitiques et intellectuels entre les États-Unis, Israël et les pays du Golfe contre l'Iran, la Syrie et le Hezbollah.

1.1 Le « croissant chiite » : la singularisation d'une histoire complexe.

Cette section a pour but d'exposer les mécanismes qui ont participé à reproduire les discours sur le « croissant chiite ». Dans un premier temps, je vais illustrer le contexte d'émergence des discours sur le « croissant chiite ». Dans un second temps, une attention particulière sera apportée à la notion de « réveil chiite ». Ce « réveil », attribuable à certaines dynamiques historiques politico-religieuses, contribue à justifier l'utilisation des discours sur le « croissant chiite ». Dans un dernier temps, à contre-courant du « réveil chiite », j'explore la pluralité et la complexité des organisations et du clergé associés au chiisme.

1.1.1 Les contextes d'émergences des discours sur le « croissant chiite »

L'émergence des discours sur le « croissant chiite » peut être exposée en deux temps. D'abord, cela nécessite un retour sur le contexte international en identifiant le rôle des États-Unis. Ensuite, cela s'effectue à l'aide du contexte régional en démontrant le rôle des pays du Golfe.

Sur le plan international, les attentats du 11 septembre 2001 provoquent un bouleversement. Cela amène les États-Unis à modifier leur stratégie après une dizaine d'années de flottement, depuis la fin de la Guerre froide. La stratégie passe du *containement* à la guerre contre le terrorisme. Cette nouvelle stratégie possède deux objectifs. Le premier implique de démanteler les réseaux terroristes et les États qui les supportent. Le second est de prévenir le transfert d'ADM d'un État à un groupe terroriste. Pour parvenir à ces objectifs, un des moyens employés a consisté à faire appel à la guerre préventive ou préemptive. Il régnait l'idée au sein de l'administration américaine que le renversement de régimes autoritaires viendrait limiter le développement du terrorisme et que la démocratie verrait le jour dans la région.⁶

⁶ Tertrais, B. (2004). La « guerre mondiale contre la terreur ». *Politique étrangère*, 69(3), p.538.

L'invasion de l'Afghanistan en 2001 suscita une étroite collaboration entre les États-Unis et l'Iran. Malgré tout, dans son discours à l'État d'Union au Congrès le 29 janvier 2002, Georges W. Bush fit référence pour la première fois à l'axe du mal.⁷ À leur grand mécontentement, les Iraniens se sont retrouvés sur cette liste. Le rapprochement irano-américain facilité par la guerre d'Afghanistan s'est rapidement détérioré. L'invasion de l'Irak par les États-Unis en mars 2003 fut un moment catalyseur. L'Iran a profité de l'enlèvement militaire américain en Irak pour augmenter son influence dans le pays. Les néoconservateurs, très influents au sein de l'administration américaine, ont considéré cette dynamique comme étant en conflit avec les intérêts nationaux et sécuritaires des États-Unis.⁸

Pour remédier à la situation, l'administration Bush a mis en place une stratégie d'endiguement de l'Iran. Cet endiguement formerait une solution à de nombreux problèmes au Moyen-Orient.⁹ D'une part, pour y parvenir, les néoconservateurs au sein de l'administration américaine voulaient acheminer plus de militaires et plus d'armements en Irak¹⁰, puisque l'Iran fut accusé de nourrir la violence sur le champ de bataille. D'autre part, l'endiguement de l'Iran nécessitait un support des alliés régionaux des États-Unis. À cette fin, mobiliser les discours sur l'« arc chiite » constituait un moyen idéal pour y arriver. En discutant de cette stratégie discursive, Vila Nasr et Ray Takeyh mentionnent;

« The specter of Shiite primacy [compris comme le « croissant chiite »] in the region will persuade Saudi Arabia and Egypt to actively help declaw Hezbollah. And, the theory goes, now that Israel and its longtime Arab nemeses suddenly have a common interest in deflating Tehran's power and stopping the

⁷ Parsi, T. (2007). *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States*, Yale University Press, p.225.

⁸ Barzegar, K. (2008). Iran and the Shiite Crescent: Myths and Realities. *The Brown Journal of World Affairs*, 15(1), p.90.

⁹ Nasr, V. et Takeyh, R. (2008). The Cost of Containing Iran: Washington's Misguided New Middle East Policy. *Foreign Affairs*, 87(1), (s.p.).

¹⁰ Op.cit., p.120.

ascendance of its protégé, Hamas, they will come to terms on an Israeli-Palestinian accord.»¹¹

L'idée d'un « croissant chiite » détient une portée utile pour l'administration américaine, puisqu'il a une forte résonance chez les pays alliés de la région. De plus, le danger que pose le « croissant chiite » se situe dans une continuité du discours de l'axe du mal. Cela permet de brosser un portrait régional qui présente l'Iran comme un ennemi commun aux États-Unis et à ses alliés régionaux. De cette façon, leur perception d'une menace iranienne peut être priorisée.¹²

Sur le plan régional, ce sont les réactions des pays du Golfe, de la Jordanie et de l'Égypte qui ont contribué à véhiculer les discours sur le « croissant chiite ». En imposant une démocratie en Afghanistan et en Irak, les États-Unis avaient l'espoir d'engendrer un effet domino dans le reste de la région. Or, ces pays alliés des États-Unis dans la région sont très réticents à l'idée de démocratiser leurs sociétés.¹³ En effet, accorder le droit de vote à la minorité chiite en Arabie Saoudite peut éroder la légitimité des wahhabites au pouvoir, vis-à-vis du peuple.¹⁴ Cela s'applique également pour les gouvernements des autres pays alliés qui possèdent des minorités, qu'elles soient chiites ou non. C'est dans l'optique d'éviter une focalisation sur leur manque de démocratie, et d'une inquiétude face aux revendications des populations chiites (et autres minorités) au sein de leur espace national¹⁵, que les gouvernements de ces pays auraient attiré l'attention sur le « croissant chiite ».¹⁶ Autrement dit, le but était d'éviter une redistribution du pouvoir et une représentation politique des chiites

¹¹ Nasr, V. et Takeyh, R. (2008). The Cost of Containing Iran: Washington's Misguided New Middle East Policy. *Foreign Affairs*, 87(1), (s.p.).

¹² Barzegar, K. (2008). Iran and the Shiite Crescent: Myths and Realities. *The Brown Journal of World Affairs*, 15(1), p.90.

¹³ Haji-Yousefi, A. (2008). Whose Agenda is Served by the Idea of a Shia Crescent?. *Turkish Journal of International Relations*, 8(1), p.13.

¹⁴ Ibid. p.15.

¹⁵ Op.cit. p.88.

¹⁶ Helfont, S. (2009). The Muslim Brotherhood and the Emerging 'Shia Crescent'. *Orbis*, 53(2), p.287.

et des autres minorités. Dans cette optique, ces pays alliés aux États-Unis ont mobilisé les discours sur le « croissant chiite », en affirmant que l'Iran et ses alliés régionaux posent une menace.

La dynamique qui favorise l'émergence des discours sur le « croissant chiite » sur le plan régional est directement liée à la conjoncture internationale qui produit ces discours en premier lieu. En filigrane à ces deux niveaux d'analyses se loge la question du nucléaire iranien. La conjoncture politique au début des années 2000 pose la question nucléaire iranienne comme un enjeu international majeur. Outre la montée de l'influence iranienne en Irak, cela s'explique par l'élection du candidat conservateur Mahmoud Ahmadinejad en 2005.¹⁷ Les propos de ce dernier sont interprétés comme une menace concrète à l'ordre régional pour les gouvernements israélien et américain notamment.¹⁸ Les gouvernements américains et israéliens tentent alors de construire une alliance anti Iranienne avec leurs alliés régionaux. Cela s'est effectué en mobilisant les discours sur l' « axe chiite ». La question nucléaire a permis de présenter l'Iran comme le chef de file de cet axe.¹⁹ Dès lors, il est important de se demander pour quelles raisons ces discours ont été aussi efficaces dans leurs diffusions et leurs récupérations politiques.

1.1.2 Le réveil chiite

La notion de « réveil » est utilisée par les Occidentaux pour discuter des sociétés du Sud. Elle s'applique dans de nombreux contextes. La peur de la Chine, longtemps exprimé à travers le « péril jaune » s'est graduellement transformé vers l'idée que celle-ci serait en train « de se réveiller ». Ce « réveil » a pour but de refléter les

¹⁷ Haji-Yousefi, A. (2010). Iran's Foreign Policy during Ahmadinejad: From Confrontation to Accommodation. *Turkish Journal of International Relations*, 9(2), p.8.

¹⁸ Lorsque son discours a été mésinterprété comparant l'effacement du sionisme à rayer physiquement Israël de la carte.

¹⁹ Ibid. p.12.

crainces occidentales face à la montée en puissance de la Chine.²⁰ Par ailleurs, on retrouve également la notion d'un « réveil » de l'islam dans les années 1970-80. Cela a eu pour conséquence de produire une littérature sur l'islamisme qui surévalue le poids des acteurs islamistes.²¹ Ultiment, le « réveil » implique implicitement que les acteurs concernés étaient endormis.

Entretenir un discours sur le « croissant chiite » requiert son porteur de s'appuyer sur une vision réifiée du chiisme. Ces particularités qui sont attribuées au « croissant chiite » découlent de conditions historiques et socioculturelles qui seraient propres au chiisme. Je comprends le « réveil chiite » comme une notion qui a pour fonction de s'arroger ces conditions factuelles des populations chiites afin de reproduire un concept homogénéisant qui rend légitime l'idée d'un « croissant chiite ».

Le premier élément présent dans la littérature qui favorise l'énonciation d'un « réveil chiite » renvoie à l'histoire de marginalisation et d'oppression collective des chiites. Les chiites se sont installés historiquement en périphérie des califats sunnites. Cette mise en retrait, dû à la stigmatisation des chiites, minoritaires, a aussi favorisé leur exclusion économique. Conséquemment, le clergé chiite s'est implanté là où le califat sunnite avait le moins d'influence, c'est-à-dire chez les populations défavorisées. Les imams chiites ont constamment été tenus à l'écart du pouvoir par les dynasties sunnites et traditionnellement confinés à un rôle politique de dirigeant de l'opposition. Voilà la dynamique en place au tournant du XX^e siècle.

Le deuxième élément identifiable renvoi à l'idée que le chiisme soit une religion de contestation du pouvoir politique et de résistance. En effet, dans son livre *Shiism a Religion of Protest*, Hamid Dabashi, émet la thèse que le chiisme est moralement triomphant quand il est politiquement défiant, et qu'il échoue moralement quand il réussit politiquement. Cela lui permet d'affirmer que cette disposition révolutionnaire

²⁰ Yu, S. (2007). Aperçu transculturel des trois rencontres Europe-Chine. *La découverte*, 2(30), p.435.

²¹ Ben Néfissa, S. (2011). Révolution arabes : les angles morts de l'analyse politiques des sociétés de la région. *Confluences méditerranée*, 2(77), p.76.

permanente a défini le chiisme de ses débuts tout à travers son histoire lors du Moyen-Âge.²² Selon l'auteur, le chiisme ne s'est pas adapté adéquatement à la modernité coloniale à partir du XIX^e siècle. Il opère aujourd'hui en dehors de son contexte cosmopolitain habituel, car il a perdu de son caractère émancipatoire. Cette étape de la modernité coloniale a vu un autre défi s'apposer pour le chiisme, celui d'amorcer une conversation graduelle avec ses rivaux idéologiques, soit le nationalisme anticolonial et le tiers-mondisme.²³ La contestation du pouvoir politique et la résistance du chiisme ne se sont pas estompées pour autant durant la période post-indépendance. Selon Hamid Dabashi, des points focaux de résistances propres au chiisme ont émergé en Iran, en Irak, et au Liban contre une domination mondiale de l'impérialisme.²⁴ Pour François Thual, les chiites se « réveillent » :

« dans une lutte séculaire contre le sunnisme qui a toujours cherché à l'étouffer, et contre le monde occidental, associé par les chiïtes, à tort ou à raison, à une domination non seulement des non-musulmans sur des musulmans, mais des riches sur des pauvres. »²⁵

Cela s'expliquerait par le fait que les chiïtes rejettent le pouvoir politique des dirigeants qui sont considérés comme illégitimes. Il existerait une mémoire chiïte qui refuse le pouvoir politique externe à la hiérarchie religieuse, favorisant l'adhésion à des partis de contestation.²⁶

Le troisième élément qui concrétise la mise en marche d'un « réveil chiïte » se trouve dans le jumelage de l'histoire d'exclusion et d'oppression des chiïtes à leur combativité; dans l'interprétation des conséquences géopolitiques de la révolution iranienne de 1979 et de l'invasion militaire américaine de l'Irak de 2003 notamment.

²² Dabashi, H. (2011). *Shi'ism: a Religion of Protest*, Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, p.XVI.

²³ Ibid. p.266.

²⁴ Ibid. p.24.

²⁵ Thual, F. (1995). *Géopolitique du Chiisme*, Namur, Arléa, p.16.

²⁶ Chaib, K. (2009). Les identités chiïtes au Liban-Sud. Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local. *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 3(103), p.150.

La révolution iranienne de 1979 aurait transformé le chiisme dans une idéologie défiante et combative. L'ordre du monde arabe a été affecté au niveau théologique, sociologique et géopolitique, car il aurait été marqué auparavant par une histoire de suprématie du sunnisme.²⁷ Il existe cette idée que la révolution iranienne soit à la genèse d'un « réveil chiite » collectif dont elle serait la source d'inspiration et de diffusion. Cette influence de l'Iran révolutionnaire fut de courte durée. Selon plusieurs experts sur l'Iran, la fin de la guerre contre l'Irak en 1988 marque un tournant. La politique étrangère iranienne a amoindri l'emprise des facteurs idéologiques (comprendre religieux), optant pour un pragmatisme.²⁸ (Hunter, 2003; Terhalle, 2007) Dans cette optique, les mouvements chiites sont apparus moins menaçants. Les attentats du 11 septembre 2001 ont perpétué cette idée, car les groupes extrémistes sunnites posaient désormais la plus grande menace terroriste.²⁹

Cette réalité fut elle aussi d'une durée limitée, puisque l'invasion militaire américaine de l'Irak en 2003 relança de façon soutenue l'idée d'un « réveil chiite ». Une série d'auteurs qui souscrivent à l'existence d'un « croissant chiite » ont tenté d'expliquer comment cette guerre a produit les conditions nécessaires à sa création. Selon Vila Nasr, ce conflit a eu pour effet de libérer et renforcer le pouvoir de la majorité chiite en Irak en créant un « renouveau chiite » qui va déranger la balance confessionnelle dans ce pays et ailleurs au Moyen-Orient pour les années à venir.³⁰ Effectivement, l'enchaînement des événements en Irak aurait fait pencher la balance du pouvoir en faveur des chiites. Les liens culturels et religieux qui unissent les chiites du Liban au Pakistan possèderaient une signification politique surdéterminante.³¹ Pour Ofra Bengio, Meir Litvak et Anoushiravan Ehteshami, le « réveil chiite » s'exprime à

²⁷ Cepoi, E. et Lazal, M. (2013). The Iranian Influence in Iraq. *Romanian Political Science Review*, 13(2), p.279.

²⁸ Haji-Yousefi, A. (2010). Iran's Foreign Policy during Ahmadinejad: From Confrontation to Accommodation. *Turkish Journal of International Relations*, 9(2), p.5.

²⁹ Louër, L. (2008). *Chiisme et politique au Moyen-Orient*. Monde et Nations, p.83.

³⁰ Nasr, V. (2006). When Shiites Rises. *Foreign Affairs*, 85(4), p.58.

³¹ Nasr, V. (2004). Regional Implications of Shi'a Revival in Iraq. *The Washington Quarterly*, 27(3), p.18.

travers la reprise des célébrations religieuses à Najaf et Karbala en Irak, après le début de l'occupation militaire américaine. Interdite sous Saddam Hussein, la pratique de ces rites exprimerait une profondeur culturelle et une vigueur du chiisme.^{32 33}

La notion de « réveil chiite » appelle à la nuance. D'une part, nous retrouvons les auteurs qui discutent d'un « réveil chiite » dans le cadre du conflit irakien de 2003. Ce « réveil » serait un phénomène transnational instrumentalisé par l'Iran. D'autre part, nous retrouvons les régimes sunnites de la région qui accusent directement l'Iran d'être la force motrice de ce « réveil chiite ».³⁴ Ces différentes prises de position sur la notion de « réveil chiite » ont eu pour effet de multiplier les synonymes au « croissant chiite ». On retrouve par exemple; l' « arc chiite », l' « axe chiite », le « renouveau chiite », le « bloc chiite » et l' « internationale chiite ».³⁵ Ce riche lexique formait une tentative de donner un sens au « croissant chiite ». Cela a eu pour effet de créer une zone grise.

Le « réveil chiite » tel que nous l'avons identifié incarnerait l'oppression et la combativité des chiites dans leur ensemble. Malgré tout, ce « réveil » se retrouve imbriqué dans les discours sur le « croissant chiite », comme je vais démontrer plus loin. Dans ce contexte, la notion de « réveil chiite » devient indiscernable des discours, plus récents, sur le « croissant chiite ». Ce énième « réveil chiite » s'exprimerait dans ce qui est dorénavant identifié comme étant le « croissant chiite ». Pourtant, le « réveil chiite » avait été utilisé pour expliquer la condition des chiites au Liban, mais aussi pour se faire une idée de la politique étrangère de l'Iran notamment,

³² Bengio, O. et Litvak, M. (2011). *The Sunna and Shi'a in history: division and ecumenism in the Muslim Middle East*, Palgrave Macmillan, p.130.

³³ Haji-Yousefi, A. (2008). Whose Agenda is Served by the Idea of a Shia Crescent?. *Turkish Journal of International Relations*, 8(1), p.6.

³⁴ Barzegar, K. (2008). Iran and the Shiite Crescent: Myths and Realities. *The Brown Journal of World Affairs*, 15(1), p.89.

³⁵ Alloul, J. (2011). *The 'Shi'a Crescent' Theory: Sectarian Identity or Geopolitics of Religion?*. Mémoire de maîtrise, Université de Ghent, p.83.

et ce bien avant l'invasion de l'Irak en 2003 (contexte d'émergence des discours sur le « croissant chiite »). L'idée de « réveil chiite » précède donc les discours sur le « croissant chiite » en ce qu'il sert de notion clé pour mettre de l'avant ces derniers, plutôt que d'être une simple réactivation complexifiée et diversifiée, qui aurait subi une simple mutation, d'un « réveil » à un « croissant ».

En fin de compte, la force intellectuelle de la notion de « réveil chiite » provient du fait qu'il s'appuie sur des conditions historiques et socioculturelles bien documentées. Les auteurs qui font référence au « réveil chiite » ont pour objectif d'expliquer pourquoi les chiites sont à l'avant-plan de la scène politique au Moyen-Orient en ce début de XXI^e siècle. En revanche, le problème qu'il pose selon moi découle de l'amalgame que produit la réification des chiites comme un ensemble homogène. La notion de « réveil » procède à une synthétisation commune de conditions qui seraient applicables simultanément à tous les chiites. Les expériences des populations chiites sur les scènes nationales libanaise, syrienne, irakienne et iranienne sont dépeintes dans une même pièce d'un casse-tête. Se faisant, l'ensemble des chiites au Moyen-Orient, seraient soumis, au-delà de leurs clivages, à une même impulsion historique commune. Ce seraient des alliés transnationaux qui désirent s'épanouir politiquement, économiquement et culturellement, en tant que chiite principalement. Pourtant, dans les années 1970, le clergé chiite s'est opposé au communisme en Iran³⁶, tandis qu'au Liban « l'émergence d'une conscience politique chiite, s'est incarnée dans une adhésion massive à des partis de gauche. »³⁷ Cela démontre la dissemblance que peuvent avoir les luttes menées par les chiites d'un cadre national à l'autre, face aux affiliations politiques et aux alliés idéologiques pris en considération.

En contrepartie, cette critique du « réveil chiite » ne doit pas être comprise comme une négation de l'agentivité chiite. L'objectif est de réfuter la singularité chiite

³⁶ Dabashi, H. (2011). *Shi'ism: a Religion of Protest*, Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, p.267.

³⁷ Chaib, K. (2009). Les identités chiites au Liban-Sud. Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local. *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 3(103), p.152.

qu'incarne le « réveil chiite », dans le cadre des discours sur le « croissant chiite ». La notion « réveil chiite » renvoie à une histoire qui serait le résultat d'une expérience singulière. Je crois qu'il est préférable de considérer l'existence des « mondes chiites »³⁸ au Moyen-Orient, pour reprendre l'expression de Sabrina Mervin.

1.1.3 Le clergé chiite et ses expressions

Les chiites croient leurs imams investis d'un pouvoir divin, puisque ce sont des descendants du prophète.³⁹ Ils incarnent le pouvoir et l'autorité. Si le clergé chiite est très structuré et possède un rôle social, politique et économique, il ne comporte pas centre religieux.⁴⁰ La ville de Najaf en Irak et la ville de Qom en Iran forment les deux centres de rayonnements du chiisme. Au cours du XX^e, la montée du nationalisme arabe comme courant idéologique prit de l'ampleur avec la chute de l'Empire ottoman. De nombreux étudiants chiites irakiens ont décidé de fuir les persécutions après la prise de pouvoir du parti Baas. Ils se sont dirigés en grand nombre vers Qom, devenu le centre éducatif du monde chiite. Néanmoins, Najaf est demeuré le centre de l'autorité religieuse.⁴¹

Cette décentralisation de l'autorité religieuse s'est accentuée, à partir du moment où l'Ayatollah Khomeini formule en 1970 la doctrine du *wilayat al-faqih*. Cette doctrine donne le droit au clergé de gouverner l'État, sortant de la sphère spirituelle qui lui était traditionnellement réservée.⁴² L'Iran révolutionnaire a tenté de centraliser le pouvoir chiite et exporter la révolution islamique ailleurs dans le monde, mais cela a plutôt renforcé la tendance de décentralisation. En effet, les chiites irakiens n'ont pas suivi les traces de leurs coreligionnaires iraniens, bien que la révolution de 1979 ait

³⁸ Mervin, S. (2007). *Les mondes chiites et l'Iran*. Paris : Khartala, p.9.

³⁹ Brenton, R. (2013). *The Sunni Shi'a Divide: Islam's Internal Divisions and Global Consequences*, University of Nebraska Press, p.17.

⁴⁰ Thual, F. (2007). Le croissant chiite: slogan, mythe ou réalité?. *Hérodote*, 1(124), p.111.

⁴¹ Louër, L. (2008). *Chiisme et politique au Moyen-Orient*. Monde et Nations, pp.13-17.

⁴² Ibid. p.12.

favorisé les mouvements d'oppositions au parti Baas et Saddam Hussein.⁴³ À ce jour, il existe encore une conception divergente du rôle de l'autorité religieuse entre les chiites, même parmi les duodécimains. Cela s'exprime dans le rôle de l'imam. À Najaf on rejette l'idée d'accorder un rôle politique au clergé en préférant se concentrer sur les questions spirituelles et les valeurs morales de la société. À Qom, la doctrine du *wilayat al-faqih* a été adoptée, souscrivant à l'idée que le clergé a un rôle politique au sein de la société.⁴⁴

Cet exemple illustre les différentes modalités du chiisme. Il n'est pas possible de créer des catégories qui posent une dichotomie entre les chiites duodécimains arabes et perses, ou bien entre les duodécimains et les autres déclinaisons. La multiplicité des acteurs qui composent le clergé chiite est divisée par des écoles de pensées qui mènent des luttes d'influences. Parfois, ces écoles de pensées peuvent servir de relais intermédiaires à des pouvoirs étatiques, comme l'Iran en l'occurrence. Cette dynamique va s'accroître à partir de la révolution de 1979.⁴⁵ Aujourd'hui, nous retrouvons une multitude d'organisations chiites qui possèdent des revendications politiques et religieuses variables. Au-delà de l'ancrage étatique, il existe de vastes réseaux transnationaux en plein essor depuis la deuxième moitié du XX^e siècle.

Au Liban en 1974, les conditions économiques précaires ont amené l'imam Musa Sadr à appeler à une désobéissance civile. Ce dernier s'est rangé du côté des agriculteurs contre le gouvernement, concernant un différend sur la plantation du tabac. Musa Sadr avait réussi à mobiliser les masses chiites ainsi que recevoir le soutien de dignitaires chrétiens. Cet incident déboucha quelques mois plus tard dans la création d'un mouvement armé organisé dans le Sud-Liban dénommé *Harakat al-mahrûmîn*, c'est-à-dire le Mouvement des déshérités. Durant la même période, Musa

⁴³Jean, P. (2007). *Islam chiite, culture religieuse et expression politique : le cas de l'Irak post-Saddam Hussein*. Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, p.65.

⁴⁴ Salihi, E. et Sandikli, A. (2011). Iran, the Shia Crescent, and the Arab Spring. *Wise Men Center for Strategic Studies*, 35, p.4.

⁴⁵ Louër, L. (2009). Déconstruire le croissant chiite. *La revue internationale et stratégique*, 4(76), p.46.

Sadr cofonde aussi le mouvement Amal, qui récupère sous son orbite le Mouvement des déshérités. Le discours de Musa Sadr était « fonder sur la critique des élites traditionnelles, du confessionnalisme et sur la coopération avec la résistance palestinienne. »⁴⁶ Cependant, l'échec de la gauche dans les années 1970 combiné à l'émergence de la guerre civile libanaise est venu recomposer les allégeances politiques. La signature d'un traité de paix du Amal avec Israël en 1983 a disloqué le mouvement. Le départ de certains de militants ont consolidé un Hezbollah en pleine construction. Le Hezbollah avait pour objectif de lutter contre l'occupation israélienne sans s'impliquer dans la guerre civile. Ces deux mouvements chiites vont connaître un deuxième événement contentieux. Le Amal était impliqué dans la guerre des camps de réfugiés palestiniens entre 1985 et 1987 alors que le Hezbollah s'y opposait. Cette tension déboucha sur un affrontement armé en 1988 entre les deux organisations, allant du Sud jusqu'à la banlieue de Beyrouth.

Plus récemment, l'invasion américaine de l'Irak en 2003 met aussi à jour ces rivalités interchiites. La chute de Saddam Hussein a laissé un important vide politique et institutionnel étant donné que les adversaires n'étaient pas tolérés durant son règne. Deux organisations politiques exilées en Iran sont retournées en Irak dès 2003. Il s'agit du Conseil suprême islamique irakien (CSII) et *al-Da'wa al-Islamiya* (Dawa). Parallèlement à ces organisations, il y avait en Irak deux leaders religieux qui désiraient rallier les chiites du pays autour de leur projet respectif. Ali al-Sistani est un imam formé à Najaf qui refuse la doctrine du *wilayat al-faqih*. Considéré durant longtemps comme la plus importante figure religieuse chez les chiites, il adhère à l'idée que le clergé chiite n'a pas de rôle politique à jouer dans l'après-Saddam. De son côté, l'imam Muqtada al-Sadr est un nationaliste arabe qui lutte contre Ali al-Sistani pour être la référence en termes d'autorité religieuse tout en croyant que les

⁴⁶ Chaib, K. (2009). Les identités chiites au Liban-Sud. Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local. *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 3(103), p.153.

chiites ont un rôle politique distinct à jouer dans l'après-Saddam.⁴⁷ Cependant, ces divergences entre Ali al-Sistani et Muqtada al-Sadr se sont avérées moins problématiques lorsqu'on se penche sur leur point de convergences. En effet, ces deux figures s'opposent à l'influence iranienne en Irak à travers le CSII et Dawa, et préfèrent s'allier autour de cet enjeu plutôt que de se livrer une guerre intestine.⁴⁸ Malgré tout, l'opposition entre ces deux figures religieuses et ces deux partis politiques n'ont pas été de longue durée. La volonté de résister à l'occupation américaine et celle de faire front commun contre la montée de l'extrémisme sunnite ont rapidement pris le dessus. Ce ralliement mena à la création d'un parti politique dénommé le Front Uni, incorporant Ali al-Sistani, Muqtada al-Sadr, le CSII et Dawa. Ces deux derniers avaient fait le compromis de s'en tenir à une vision plus nationaliste en acceptant de s'éloigner de l'Iran. En 2009, les brigades Badr, branche militaire du CSII rompt ses liens et quitte le parti politique afin de demeurer orienté vers l'Iran. Ils n'ont guère apprécié le compromis, créant du coup leur propre parti politique trois ans après.⁴⁹

Le fait que le clergé chiite soit décentralisé et qu'il puisse détenir une autorité sur le plan spirituel, sociétal et politique a contribué à créer des organisations concurrentes. Que ces organisations soient considérées ou se considèrent comme politisées ou dépolitisées, elles occupent une place importante dans le développement des rapports de forces au sein des sociétés. D'autant plus qu'elles se sont développées dans une conjoncture historique postindépendance et impériale au Moyen-Orient.

Nous retrouvons au carrefour de l'autorité religieuse chiite et des organisations politiques à caractères chiites toute une série de dualités – pro iranien versus pro nationaliste, vision spirituelle et morale du chiisme versus sa vision politique, autorité des partis politiques versus autorité religieuse des imams – qui s'imbriquent pour

⁴⁷ Rahimi, B. (2007, mars). The Sadr-Sistani Relationship. *Dans The Jamestown Foundation*.

Récupéré de <https://jamestown.org/program/the-sadr-sistani-relationship/>

⁴⁸ Idem

⁴⁹ Idem

former ces enjeux complexes qu'il est impossible de réduire au seul facteur chiite. En ce sens, l'écllosion d'organisations chiites ne devrait pas être comprises comme étant basées sur des identités réifiées, mais plutôt sur des reproductions identitaires où plusieurs aspects peuvent venir se sédimenter pour construire des identités hybrides en évolution qui incorporent des facteurs ethniques, nationaux, géographiques, historiques et idéologiques.⁵⁰

1.2 Les conflits; source d'évolution des discours sur le « croissant chiite »

Le contexte d'émergence des discours sur le « croissant chiite » a déjà été identifié. Je désire dépasser cette séquence initiale. J'attire l'attention sur deux autres conflits qui ont participé à réactualiser sous une forme hybride les propos tenus par le roi de Jordanie. Le premier est la guerre des trente-trois jours au Liban durant l'été 2006. Le second est le conflit en Syrie entre 2011 et 2017. L'analyse de ces événements ont amplement fait appel aux discours sur le « croissant chiite ».

1.2.1 La guerre au Liban de 2006

Durant les mois qui ont suivi l'intervention en Irak en 2003, une question revenait constamment à l'avant-plan, à savoir si les États-Unis réservaient le même sort à la Syrie ou à l'Iran.⁵¹ Dans ce qui semble être une préparation du terrain, l'administration Bush fit adopter le *Syria Accountability and Lebanese Sovereignty Restoration Act* en décembre 2003. L'objectif est notamment de mettre fin à la présence militaire syrienne au Liban et de stopper l'envoi d'équipement militaire aux forces qui combattent les Américains en Irak. L'ONU a emboîté le pas au mois de septembre 2004, en adoptant la résolution 1559, demandant le retrait des troupes

⁵⁰ Cepoi, E. et Lazal, M. (2013). The Iranian Influence in Iraq. *Romanian Political Science Review*, 13(2), p.280.

⁵¹ Droz-Vincent, P. (2007). Le Liban dans les projets américains au Moyen-Orient. *La Découverte*, p.177.

syriennes et le désarmement des milices armées, au Liban.⁵² Ce n'est qu'après l'assassinat de Rafic Hariri, le 14 février 2005, que l'élan nécessaire pour exiger le retrait des troupes syriennes du Liban fut provoqué par un mouvement de contestation populaire et international sans précédent.

Face aux manifestations quotidiennes contre la présence des troupes syriennes, le Hezbollah et le Amal, mobilisent le 8 Mars, plus de 800 000 personnes, pour remercier la Syrie et contre l'ingérence occidentale. En réaction à cette mobilisation, le Courant du futur (parti de Rafic Hariri), le Parti socialiste progressiste et le Courant patriotique libre organisent une contre-manifestation, regroupant près d'un million de personnes le 14 mars. Les manifestants demandent que la lumière soit faite sur l'assassinat de Rafic Hariri et exigent l'abolition du système sécuritaire syro-libanais.⁵³ Cette recomposition de l'arène politique interne, connue comme l'alliance du 8 Mars et l'alliance du 14 Mars, est toujours bien présente au Liban. Elle dicte le ton de la politique nationale, et polarise ces deux camps antagoniques en se répercutant aussi par acteurs interposés, dans les dynamiques régionales et internationales. Ces alliances brisent les stéréotypes traditionnels des affiliations confessionnelles et communautaires. L'alliance du 8 Mars comprend des chrétiens, des musulmans et des gauchistes qui s'opposent à l'alliance du 14 Mars, elle-même composée de musulmans et de chrétiens.

L'instabilité politique au Liban était directement liée aux objectifs américains post 11 septembre de « démocratisation du Moyen-Orient et de lutte contre le terrorisme ».⁵⁴ C'est dans ce contexte, où le Hezbollah est dorénavant considéré comme une organisation terroriste par les États-Unis, que se déclenche le conflit l'opposant à Israël. Malgré des escarmouches continues entre le Hezbollah et Israël dans les mois précédents, c'est l'enlèvement de deux soldats israéliens à la frontière, le 12

⁵² Bahout, J. (2007). Convergence et divergence franco-américaine au Liban. *La Découverte*, p.185.

⁵³ Abirached, P. (2007). Chronologie. *La Découverte*, p.243.

⁵⁴ Op.cit. p.185.

juillet 2006, par le Hezbollah, qui provoque une escalade débouchant sur une guerre de trente-trois jours.

La doctrine Dahiye a été implantée par l'armée israélienne lors de ce conflit. Dahiye est un quartier au sud de Beyrouth où demeure une forte proportion de chiites. Israël a associé ce quartier à un « bastion » du Hezbollah. La stratégie de l'armée israélienne n'a pas considéré Dahiye comme un quartier civil, mais comme une base militaire.⁵⁵ Les destructions engendrées par cette doctrine sont immenses. L'armée israélienne, sans égard pour les civils, a bombardé dans l'objectif de raser des immeubles et détruire les points névralgiques de circulations. Depuis, cette doctrine a été appliquée sur la bande de Gaza à trois reprises.⁵⁶ Néanmoins, malgré les pertes du côté libanais, ce conflit asymétrique s'est soldé à l'avantage du Hezbollah. D'une part, l'armée israélienne n'a pu venir à bout militairement du Hezbollah, qui lui infligea des pertes substantielles. D'autre part, le Hezbollah est ressorti de cette confrontation avec une aura de vainqueur dans le monde arabe en marquant la fin d'une série de défaites, et en brisant le mythe de l'invincibilité de l'armée israélienne.

Ce conflit a mis la lumière sur deux attributs propres aux discours sur le « croissant chiite ». Le premier consiste à établir un lien de causalité entre le Hezbollah et ses sources de financements et d'armements. Cela permet d'inférer le lieu d'où les décisions de l'organisation sont prises. En effet, dès le début du conflit, le 17 juillet, alors que le G8 était réuni à St-Petersbourg, une conversation entre George W. Bush et Tony Blair fut captée par un micro qui était demeuré ouvert. Discutant de l'escalade militaire du conflit entre Israël et le Hezbollah, George W. Bush mentionne à Tony Blair : « *You see the irony is what they [imprécis s'il s'agit de Kofi Annan ou Condoleezza Rice] need to do is get Syria, to get Hezbollah to stop doing this shit*

⁵⁵ Khalidi, R. (2014). The Dahiya Doctrine, Proportionality, and War Crimes. *Journal of Palestine Studies*, 44(1), p.7.

⁵⁶ Idem

and it's all over. »⁵⁷ Cela démontre comment certains dirigeants politiques endossent la rhétorique selon laquelle le Hezbollah serait assujéti à un grand degré de contrôle de la part de la Syrie ou de l'Iran. Dans ce cadre réflexif, la décision d'entrer en conflit ou la continuation de celui-ci avec Israël n'est pas une prérogative du Hezbollah, mais bien de ses parrains. Désamorcer l'escalade militaire et la résolution du conflit passe donc aussi par la Syrie ou l'Iran, plutôt que par le Hezbollah, téléguidé par ces deux États. Cette vision a été activement relayé au sein des médias français en l'occurrence en utilisant répétitivement l'expression « organisation terroriste contrôlée par l'Iran et la Syrie » pour parler du Hezbollah.⁵⁸

Le deuxième attribut mobilisé présent dans les discours sur l'« axe chiite » a été de figer la dispersion communautaire chiite du Liban. Aux yeux d'une grande partie de la presse et de la population arabe, la résistance du Hezbollah à Israël était légitime. Malgré tout, le fait que les médias occidentaux ont insisté sur l'identité chiite des combattants du Hezbollah⁵⁹ a participé à cette réification. Cette vision fut amplifiée lorsqu'on qualifiait les bombardements israéliens sur des quartiers civils de Beyrouth ou des villages comme des « bastions »⁶⁰ du Hezbollah. Cela donne l'impression que les cibles visées sont inévitablement des objectifs légitimes, car militaires, d'après le lexique utilisé. Si le Hezbollah a été vivement critiqué au Liban au déclenchement du conflit, plus celui-ci se prolongeait, plus il jouissait d'un support grandissant parmi l'ensemble des communautés. Cette fossilisation de l'identité chiite a été systématiquement renvoyée à des territoires spécifiques tels que le Sud Liban ou le quartier de Dahiye. Cela a permis de renforcer les discours qui associent le Hezbollah « chiite » à un Iran et à une Syrie eux aussi essentiellement « chiite ». Pourtant, ce conflit a affecté tout l'éventail communautaire libanais.

⁵⁷ BBC. (2006, juillet). Transcript: Bush and Blair's unguarded chat. Récupéré de <http://news.bbc.co.uk/2/hi/5188258.stm>

⁵⁸ Levallois, A. (2007). Médias arabes, médias francophones : lectures croisées de la guerre. *La Découverte*, p.239.

⁵⁹ Idem

⁶⁰ Radio-Canada. (2006, juillet). La paix n'est pas pour demain. Montréal. Récupéré de <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/314880/liban-mardi>

Ce descriptif du conflit démontre l'interconnectivité des enjeux régionaux au regard du projet du Grand Moyen-Orient⁶¹ des États-Unis après le 11 septembre. Ce qui se passe en Irak ne peut pas être isolé des enjeux politiques impliquant le Liban, la Syrie ou l'Iran, qu'il s'agisse de l'assassinat de Rafic Hariri, de la question nucléaire iranienne ou de la question palestinienne.⁶² Le Liban agit comme un levier qui permet aux Américains de toucher de façon transversale, à l'affaiblissement ou la déstabilisation de la Syrie et de tenir tête à l'Iran en dehors du borbier irakien.⁶³

1.2.2 La guerre en Syrie (2011-2017)

La tournure des événements en Syrie après six années de combats a mené à un développement favorable à la récupération des discours sur le « croissant chiite » sous une nouvelle configuration.

Le conflit en Syrie est multidimensionnel et certainement le plus complexe qui a émergé dans le cadre du printemps arabe. Les conditions politiques et économiques internes étaient propices pour engendrer un soulèvement contre le gouvernement. Il n'en demeure pas moins que :

« Dès le mois de novembre 2011, à la faveur de la militarisation de la révolution et de l'interventionnisme croissant des puissances régionales, la révolution syrienne fut phagocytée par le jeu des puissances et est devenue essentiellement un conflit international majeur, qui se décline en une série de guerres par procuration... »⁶⁴

Il y a eu un support logistique, financier, militaire, et d'intelligence par des pays limitrophes tels que la Turquie, la Jordanie et l'alliance du 14 Mars au Liban avec l'aval et le support des États-Unis, la France et de la Grande-Bretagne. Ces pays

⁶¹ Roy, O. (2008). *The Politics of Chaos in the Middle East*. New York : Columbia University Press, p.27.

⁶² Droz-Vincent, P. (2007). Le Liban dans les projets américains au Moyen-Orient. *La Découverte*, p.181.

⁶³ Ibid. p.182.

⁶⁴ Bitar, K. (2014). La Syrie, foyer de déstabilisation régionale?. *Confluences Méditerranée*, 2(89), p.68.

frontaliers ont été d'importantes bases arrière à des groupes rebelles dont les allégeances idéologiques et les objectifs politiques ont été négligés dans les calculs, puisqu'ils convergeaient vers la même cible, celle d'abattre le régime en place.⁶⁵

À travers l'accord et le soutien des États-Unis, l'objectif de l'Arabie Saoudite et du Qatar n'était pas la mise en place d'une démocratie, mais plutôt d'affaiblir l'Iran politiquement et militairement. Cela s'effectue en s'attaquant à son seul allié arabe dans la région, la Syrie. Du même coup, on tente de rompre le ravitaillement au Hezbollah, puisque ce dernier fait planer une menace constante sur Israël, en cas d'attaque américaine sur l'Iran.⁶⁶

Les objectifs des belligérants se sont heurtés à un environnement local défavorable. Les conséquences de la guerre d'Irak de 2003 se faisaient encore ressentir. La branche irakienne d'Al-Qaeda, l'État islamique en Irak et au Levant s'est incrusté dans le conflit syrien en 2013. Ce groupe a profité de la faiblesse du gouvernement et de l'étiollement des autres groupes rebelles pour conquérir un large territoire à cheval entre l'Irak et la Syrie. De nombreux groupes rebelles se sont ralliés à ce groupe terroriste pour venir consolider ce qui deviendra l'État islamique. Officiellement, la priorité n'était plus le renversement du régime syrien, mais bien la destruction de l'État islamique. Cela est venu rajouter une couche de complexité aux interventions des États-Unis et de la Russie. Les interventions ont été conçues stratégiquement par chacune de ces puissances pour ne pas laisser l'autre avoir la mainmise sur la reconquête du territoire syro-irakien.⁶⁷

Malgré tout, une fois l'Irak majoritairement reconquis, l'implication massive de milices iraniennes, libanaises et irakiennes du côté syrien, appuyé par l'aviation russe,

⁶⁵ Ibid. p.75.

⁶⁶ Balanche, F. (2013). Syrie: guerre civile et internationalisation du conflit. *Eurorient*, p.18.

⁶⁷ Dans un entretien au *Senate Armed Services Comity*, Henry Kissinger discute du défi que va poser la récupération des territoires anciennement contrôlé par l'État islamique. *Russia Today*. (2018, Janvier). 'Systemic failure of world order': Kissinger & elder statesmen take on modern challenges. Récupéré de <https://www.rt.com/usa/417011-systemic-failure-world-order/>

a permis d'isoler les États-Unis et leurs alliés kurdes de la région.⁶⁸ C'est précisément cet événement dans le déroulement de la guerre en Syrie qui favorisa l'élaboration d'un nouvel attribut sur les discours sur le « croissant chiite ». En effet, la reconquête du territoire irakien et particulièrement celui du territoire syrien, par les forces gouvernementales, a mis un terme quasi définitif à l'idée d'un changement de régime en Syrie. L'Iran se trouve renforcé et possède dorénavant d'une présence militaire et d'un réseau de renseignements en Irak et en Syrie.⁶⁹ Cela a amené de nombreux politiciens, experts et analystes à émettre l'idée que l'Iran possède dorénavant un accès terrestre jusqu'à la mer Méditerranée, nommant conséquemment cet état des faits un « corridor chiite ».

L'existence concrète de ce « corridor » n'est que le simple contrôle de l'autoroute qui relie Téhéran à Beyrouth par les autorités respectives en place. Ceux qui revendiquent l'idée d'un « corridor chiite » s'appuient sur la confession chiite des dirigeants irakiens, syriens et du Hezbollah pour justifier leur prétendue complaisance face à l'Iran. Une des craintes que ce « corridor » soulève est le ravitaillement terrestre, et donc à coût réduit, du Hezbollah par l'Iran. Ce terme tente de refléter l'idée d'une omniprésence iranienne dans la région, qui est perçue comme un danger par Israël, les pays du Golfe et les Américains pour leur intérêt régionaux. La dimension chiite de l'influence de l'Iran dans les discours sur le « croissant chiite » se trouve réactualisée avec l'idée d'une mise en place d'un « corridor chiite ». Cependant, cette fois-ci, l'influence iranienne ne serait pas limitée à une volonté ou un projet en construction comme c'est le cas dans les discours sur l'« axe chiite » avant 2017. Lorsque le ministre de la Défense israélienne indique que : « Nous ferons tout pour empêcher

⁶⁸ Djalili, M. (2016). L'Iran dans les crises du Moyen-Orient. *Politique étrangère*, 2(2), p.41.

⁶⁹ Hubbard, B. et Barnard, A. (2018, février). Dans *The New York Times*. Iran, Deeply Embedded in Syria, Expands 'Axis of Resistance'. New York. Récupéré de <https://www.nytimes.com/2018/02/19/world/middleeast/iran-syria-israel.html?ref=collection%2Fbyline%2Fanne-barnard>

l'existence d'un "corridor chiite" de Téhéran à Damas. »⁷⁰; les craintes véhiculées par l'idée d'un « corridor chiite » se présentent comme l'accomplissement du projet de « croissant chiite ».

Un peu plus de dix ans après la guerre au Liban, les conséquences de ces conflits qui avaient en partie l'objectif d'affaiblir l'Iran ont eu les effets complètement inverses. Au Liban, en 2006, le Hezbollah n'a pas été désarmé et a démontré qu'il était capable de tenir tête à l'armée israélienne. En Syrie, en 2017, le maintien en place du gouvernement et la reconquête territoriale ont renforcé la position de l'Iran dans la région. Les discours sur le « croissant chiite » semblent revenir à l'avant-plan en points de rupture dès que certains acteurs considèrent l'influence iranienne croissante ou menaçante. Autrement dit, il est difficile, d'appréhender les discours sur le « croissant chiite » en dehors de contextes conflictuels.

Une autre variante au « croissant chiite » mérite d'être mentionnée. Dans une entrevue accordée au *Economist* en 2017, une source proche du roi d'Arabie Saoudite aurait indiqué que le monde arabe n'est pas confronté à un « croissant chiite », mais à une « pleine lune chiite ». ⁷¹ L'Arabie Saoudite et le Yémen forment deux nouveaux espaces nationaux concernés par ces discours. Ce passage d'un « croissant chiite » à une « pleine lune chiite », pour le pouvoir saoudien, reflète la montée d'une influence iranienne dans la région, imaginée ou réelle. Cela démontre que les discours sur le « croissant chiite » peuvent être récupérés, en considération des enjeux sécuritaires propres à chaque acteur, qui affiche une volonté de mobiliser le discours.

⁷⁰ Le Devoir. (2017, septembre). Raids israéliens en Syrie. Récupéré de www.ledevoir.com/monde/moyen-orient/507550/raids-israeliens-en-syrie

⁷¹ The Economist. (2016, janvier). Young Prince in a hurry. Récupéré de <https://www.economist.com/news/briefing/21685467-muhammad-bin-salman-gambles-intervention-abroad-and-radical-economic-change-home>

1.3 Les représentations du « croissant chiite »

Le contour des discours sur le « croissant chiite » a été parcouru. Il a pu être déterminé que ces discours sont interconnectés par leur réarticulation dans les conflits au Liban et en Syrie. Cette section va au cœur des représentations du « croissant chiite ». Plusieurs auteurs, journalistes, experts et politiciens ont tenté d'expliquer ce qu'il représente. Je désire dépasser une analyse qui s'en tiendrait à la séquence initiale de la guerre d'Irak pour analyser les discours sur le « croissant chiite », puisqu'ils ont évolué dans le temps. Je prends en considération qu'un auteur n'est pas obligé de souscrire à l'idée d'un « croissant chiite » pour représenter un discours sur le « croissant chiite ». Je m'intéresse plus largement aux interprétations offertes. En synthétisant les discours, il a été possible de les regrouper au sein de deux représentations. La première concerne les discours sur le « croissant chiite » qui sont associés à une guerre confessionnelle entre sunnites et chiites. La seconde fait appel aux discours qui illustrent le « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique.

1.3.1 Le « croissant chiite » comme une guerre entre sunnites et chiites

Cette représentation de l'« axe chiite » fait appel à un prisme d'analyse confessionnel. L'« arc chiite » exprimerait des tensions à plusieurs niveaux entre les chiites et les sunnites. Cette représentation est largement rejetée au niveau académique comme explication centrale. Malgré tout, elle demeure en filigrane d'un nombre non négligeable des analyses sur le « croissant chiite », même chez ceux qui rejettent la centralité de l'idée d'un affrontement entre sunnites et chiites. Son utilisation par certains auteurs, très influents auprès des centres de pouvoirs politiques, ne peut être sous-estimée. Cette compréhension est aussi plus populaire au sein des médias. Elle constitue une trame de fond, un point de référence passe-partout qui a pour effet de rendre intelligibles des phénomènes géopolitiques nettement plus

complexes. Nous verrons cette représentation du « croissant chiite » au niveau académique et ensuite la place qu'elle occupe dans les médias.

Pour Martin Walker, le croissant chiite est parvenu à un point déterminant après la guerre des trente-trois jours au Liban. Il y aurait eu deux possibilités pour l'auteur. La première tourne autour de l'idée que la résistance du Hezbollah a érigé son secrétaire général Hassan Nasrallah en héros panarabe. Ce dernier posséderait la capacité d'unifier une solidarité panislamique regroupant les chiites et les sunnites contre un ennemi commun, Israël. La deuxième veut que le « croissant chiite » continue de refléter des tensions historiques entre les chiites et les sunnites, mais aussi entre les Arabes et les Perses.⁷² La question demeure en suspens, car son article a été écrit peu de temps après la guerre en 2006. L'auteur indique que la situation pourrait pencher d'un côté comme de l'autre. Néanmoins, il mentionne tout de même que le monde musulman est en train de subir une « Renaissance ». Ce monde serait dans la continuation et la poursuite des idéaux des Lumières à travers les revendications des droits civils, économiques et d'une révolution médiatique. L'extrémisme sunnite se dresse non seulement contre l'Occident, mais contre ces transformations provenant de l'intérieur, y compris contre un « réveil chiite ».⁷³

Dans le même ordre d'idée, Ofra Bengio et Meir Litvak soutiennent que le « croissant chiite » reflète des problèmes sectaires entre sunnites et chiites. Ce conflit ne se limite pas à l'Irak, mais affecte l'ensemble du monde musulman.⁷⁴ Le militantisme chiite aurait provoqué les discours sur le « croissant chiite ». Cela aurait à son tour produit un « réveil militant sunnite » comme réplique directe. Les auteurs regroupent dans le même éventail des organisations comme le Hamas et al-Qaïda. Cette dynamique a amené à la confessionnalisation des conflits. Ces organisations sunnites menacent les

⁷² Walker, M. (2006). The Revenge of the Shia. *The Wilson Quarterly*, 30(4), p.20.

⁷³ Idem

⁷⁴ Bengio, O. et Litvak, M. (2011). *The Sunna and Shi'a in history: division and ecumenism in the Muslim Middle East*, Palgrave Macmillan, p.2.

États possédant un penchant séculier.⁷⁵ De plus, les auteurs dépolitisent les enjeux géopolitiques de la région. Les acteurs du « croissant chiite » sont réduits à leur essence chiite :

*« For the simple fact, easily forgotten amidst this cacophony of anti-Zionist and anti-imperialist condemnation, is that the true and lasting enemies of the Shi'a are neither the Israelis nor the Americans, nor the Christians, nor the secular West, but rather the Sunnis. Shi'ism is anti-Sunnism. »*⁷⁶

C'est en s'appuyant sur une série d'exemples tout au long de leur ouvrage que les auteurs construisent un récit complet, afin de relayer l'idée d'une confrontation entre sunnites et chiites. Le contexte moderne de cette confrontation confessionnelle, exprimé par le « croissant chiite », puiserait ces racines dans le « réveil chiite », lors de la révolution iranienne de 1979.⁷⁷

Dans son livre *Le renouveau chiite*, Vila Nasr, postule que le Moyen-Orient ne sera pas défini dans le futur par l'identité arabe ou par une forme particulière de gouvernement national. Ultimement, le caractère de la région sera décidé dans l'épreuve du « réveil chiite » et de la « réponse sunnite » qu'elle va engendrer.⁷⁸ Pour appuyer ses propos, l'auteur en appelle à la rhétorique de Saddam Hussein lors de l'invasion américaine de l'Irak en 2003. Selon ce dernier, le manque de résistance des chiites lors de l'invasion mongole de 1258 allait se reproduire en 2003.⁷⁹ Vila Nasr constate qu'une figure séculière baassiste ramène à l'avant-plan un conflit datant d'il y a sept siècles de cela. Cette rancune exprimerait les ressentiments des sunnites envers les chiites formant un signe que les catégories et les concepts habituellement cités pour expliquer le Moyen-Orient aux Occidentaux – modernité, démocratie, fondamentalisme, nationalisme séculier – ne sont plus satisfaisants pour expliquer ce

⁷⁵ Ibid. p.24.

⁷⁶ Ibid. p.189.

⁷⁷ Ibid. p.203.

⁷⁸ Nasr, V. (2007). *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, W.W. Norton & Company, p.22.

⁷⁹ Ibid. p.82.

qui se passe.⁸⁰ Il faudrait comprendre le Moyen-Orient à travers un prisme d'analyse sectaire; « *It is rather the old feud between Shias and Sunnis that forges attitudes, defines prejudices, draws political boundary lines, and even decides whether and to what extent those other trends have relevance.* »⁸¹ Si l'auteur admet que le monde chiite est éclaté, notamment dû à l'absence d'une autorité centrale au chiisme, la guerre d'Irak aurait démontré l'importance que les chiites accordent à leurs intérêts communs. En ce sens, Vila Nasr croit que la défense de ces intérêts par le gouvernement iranien et les Irakiens n'est pas un projet régional iranien, mais chiite dans son essence. Il impliquerait les chiites iraniens et irakiens, mais aussi ceux du Koweït, de l'Arabie Saoudite, du Liban, des Émirats arabes et du Pakistan. L'objectif serait d'assurer une répartition du pouvoir politique plus équitable, en représentant des intérêts qui seraient communs à tous les chiites.⁸²

Anoushiravan Ehteshami se situe dans la même lignée de pensée, puisque le « croissant chiite » serait une réalité de l'Asie du Sud-Est jusqu'au Liban. Il s'agit d'un « réveil chiite » qui vient défier l'hégémonie du monde sunnite en offrant des discours islamiques alternatifs.⁸³

Pour François Thual, l'« axe chiite » constitue une menace mise de l'avant par les pays arabes sunnites comme l'Égypte, la Jordanie, mais aussi la Turquie. Ces derniers considèrent l'« arc chiite » comme une réalité géopolitique et géostratégique.⁸⁴ Pour sa part, l'auteur rejette l'idée d'une « réalité socioconfessionnelle inscrite territorialement dans une continuité. »⁸⁵ Il indique que le chiisme n'est pas homogène dans ses pratiques et ses expressions, même au sein des différents espaces nationaux. Malgré tout, le chiisme possède une donne particulière selon lui. Le chiisme serait

⁸⁰ Idem

⁸¹ Idem

⁸² Nasr, V. (2008). *Le renouveau chiite*. Paris : Demopolis, p.189.

⁸³ Haji-Yousefi, A. (2008). Whose Agenda is Served by the Idea of a Shia Crescent?. *Turkish Journal of International Relations*, 8(1), pp.6-7.

⁸⁴ Thual, F. (2007). Le croissant chiite: slogan, mythe ou réalité?. *Hérodote*, 1(124), p.108.

⁸⁵ Idem

une « religion explosive » dû à sa nature théologique, ses écrits, sa structure cléricale et la répartition de sa population (largement défavorisée). Cela l'amène à affirmer que « l'unité du chiisme réside dans la révolte [à comprendre comme résistance et contestation du pouvoir politique] ». ⁸⁶ Cette « explosivité » est ce qui a permis un « réveil chiite » en Iran en 1979. ⁸⁷ Ce « big bang » des chiites duodécimains affectera l'ensemble du Moyen-Orient, en créant une onde de choc qui va favoriser l'affrontement entre les chiïtes et les sunnites au XXI^e siècle selon lui. Il en vient à conclure que le slogan de « croissant chiite » referme donc un soupçon de vérité.

Les auteurs qui mobilisent cette représentation du « croissant chiite » font régulièrement appel à des événements historiques pour justifier ce cadre d'analyse. Vila Nasr, Ofra Bengio et Meir Litvak expliquent de la même façon la consolidation de l'alliance syro-iranienne lors du conflit entre l'Iran et l'Irak. Le lien confessionnel chiite aurait surdéterminé les autres facteurs idéologiques tel que la sécularité ou le nationalisme arabe. La Syrie et l'Irak étaient gouvernés par le parti Baas (nationalisme arabe séculier) à l'époque. Malgré tout, le fait que les alaouites au pouvoir en Syrie ont préféré prêter main-forte à l'Iran chiite, qu'à l'Irak gouverné par des sunnites, permet d'expliquer le jeu d'alliance régional selon ces auteurs. ⁸⁸ Dès lors, l'avènement des discours sur le « croissant chiite » semble avoir permis une tendance de revisiter l'histoire des conflits régionaux en amont, afin de construire cette représentation.

Ce type de raccourcis s'exprime également au sein des discours médiatiques. Je note qu'il existe une différence fondamentale entre le monde académique et médiatique. Dans les médias, peu d'espace est accordé à l'interprétation ou l'analyse du « croissant chiite » tel qu'ont tenté de faire les auteurs dans les articles ou les livres

⁸⁶ Ibid. p.111.

⁸⁷ Idem

⁸⁸ Bengio, O. et Litvak, M. (2011). *The Sunna and Shi'a in history: division and ecumenism in the Muslim Middle East*, Palgrave Macmillan, pp.158-159.

académiques que nous avons parcourus. Le « croissant chiite » est simplement mobilisé dans les discours médiatiques, afin d'établir directement des analyses ou des explications sur des enjeux sous-jacents. Qu'est-ce que cela implique que de faire appel au « croissant chiite » dans les discours médiatiques?

Du moment qu'un média mobilise l' « arc chiite », cela implique de faire appel à un référent religieux pour donner un sens aux événements au Moyen-Orient. Dans cette optique, il devient presque impossible de parler de « croissant chiite » sans parler « d'axe sunnite » ou de mentionner un « Iran (chiite) » sans parler d'une « Arabie Saoudite (sunnite) ». Il en va de même lorsqu'on parle du « Hezbollah (chiite) » ou de la « Syrie (alaouite) ». Que le référent religieux soit entre parenthèses ou non à sa formulation, il demeure omniprésent et prépondérant dans les articles consultés. Cela a pour conséquence de créer, consciemment ou non, un lien de confrontation entre le référent sunnite et le référent chiite. On renforce également l'idée d'une solidarité au sein même des acteurs au référent chiite. Au sein des médias, la question nucléaire iranienne est normalement dépourvue de ces référents. Cependant, ils sont (sur)exploités sur les questions entourant la guerre d'Irak (2003), la guerre du Liban (2006), le conflit syrien (2011) ainsi que la rivalité irano-saoudienne. Au final, cela permet d'offrir un récit géopolitique relativement simple à suivre, peu importe la complexité de l'enjeu en question.

Cette représentation du « croissant chiite » dans la sphère médiatique et académique sous-entend une comparaison; la trajectoire historique de la place qu'occupe la religion dans le monde occidental face à celle qu'elle occupe dans le reste du monde. L'Occident s'est sécularisé grâce aux idéaux des Lumières, en reléguant la religion au domaine privé, l'excluant du domaine étatique. Le monde arabo-musulman serait encore en train de poursuivre ce processus de laïcisation qui nécessite de séparer la sphère religieuse de l'État. La guerre entre sunnites et chiites serait une conséquence

de ce processus évolutif.^{89 90} Conséquemment, le conflit entre sunnites et chiites serait symptomatique d'une confrontation plus large; celle de la place de l'islam et de son rapport à la modernité. Le « croissant chiite » représente le monde arabo-musulman coincé dans une guerre de religion comme le furent les Européens lors de la guerre des Trente Ans. Cette représentation de l'« axe chiite » forme une grille d'analyse incontournable qui témoignerait du décalage entre l'Occident et le monde arabo-musulman quant au rôle et la place qu'occupe la religion dans les sociétés au Moyen-Orient.

Pour appuyer cette idée, les auteurs académiques font appel au « réveil chiite » en insistant sur le rôle catalyseur de la révolution iranienne de 1979. De leur côté, les médias vont plutôt qualifier les différents acteurs en faisant appel au référent religieux (sunnite ou chiite) pour renforcer l'idée d'un conflit sectaire. Le colonialisme, la période d'indépendance, la Guerre froide et l'impérialisme américain sont réduits à des épiphénomènes qui sont traversés par un affrontement confessionnel qui surdétermine les diverses dynamiques régionales au Moyen-Orient. Cette représentation du « croissant chiite » est statique, elle immobilise le conflit entre sunnites et chiites dans le temps.

1.3.2 Le « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique

Cette représentation des discours sur l'« arc chiite » rejette l'idée centrale d'une confrontation entre sunnites et chiites. C'est une représentation qui analyse le « croissant chiite » en faisant appel à certaines théories en RI. Elles présentent l'« axe chiite » comme une stratégie pragmatique. Dans un premier temps, je présente les auteurs qui identifient cette stratégie pragmatique comme une initiative iranienne pour le compte de son intérêt national, vecteur d'influence de sa politique

⁸⁹ Walker, M. (2006). The Revenge of the Shia. *The Wilson Quarterly*, 30(4), p.20.

⁹⁰ Brousseau, F. (2014, juillet). Moyen-Orient, la haine. Dans *Le Devoir*. Montréal. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/412771/moyen-orient>

étrangère. Dans un second temps, j'illustre les auteurs qui conçoivent cette stratégie pragmatique comme une tentative de l'Iran d'instaurer et renforcer son positionnement défensif sur l'échiquier géopolitique régional et international.

Une stratégie pragmatique pour l'intérêt national iranien

Cette première représentation comporte un corpus de sept auteurs qui démontrent pourquoi les discours sur le « croissant chiite » concernent une stratégie pragmatique orientée vers la préservation de l'intérêt national iranien.

Selon Pat Proctor, un des arguments en faveur du « croissant chiite » s'appuie sur une interprétation confessionnelle de l'alliance entre la Syrie et l'Iran. Cette alliance durable serait principalement scellée par l'identité chiite commune aux deux gouvernements.⁹¹ Pour s'opposer à cet argument, l'auteur expose l'origine de l'alaouisme comme branche du chiisme. Perçu comme des hérétiques, autant par les sunnites que les chiites, l'alaouisme est un mélange de plusieurs rites religieux. Selon l'auteur, le point de vue du « régime alaouite » consistait à craindre la montée du fondamentalisme sunnite et chiite dans la région. Une domination de l'un ou de l'autre aurait pu amener des persécutions chez les alaouites. La double stratégie du gouvernement syrien a consisté à combattre ces deux types de fondamentalismes. De plus, le gouvernement syrien a œuvré afin de faire reconnaître l'alaouisme comme une variante du chiisme. Pour ce faire, une fatwa a été imposé dans les années 1970, afin de donner une légitimité au gouvernement en place en Syrie. Ce dernier se pose comme protecteurs des minorités au Moyen-Orient depuis.⁹² C'est dans cette optique stratégique, plutôt que confessionnelle, que devrait être comprise l'alliance entre la Syrie et l'Iran selon lui.

Pour sa part, Laurence Louër, réfute les discours sur le « croissant chiite ». À cette fin, elle démontre l'historique des réseaux chiites et des organisations concernés qui

⁹¹ Proctor, P. (2008). The Mythical Shia Crescent. *Journal of the US Army War College*, 38(1), p.34.

⁹² Ibid. p.36.

ont vu le jour dans le monde arabe. Cela amène l'auteurice à postuler que malgré les diverses transformations des réseaux chiites, ils n'ont jamais pu être unifiés. La principale tentative d'unification eut lieu après la révolution iranienne. Après avoir échoué à regrouper sous son égide un pôle d'influence du chiisme, l'Iran décida de créer les groupes génériques Hezbollah pour représenter ses intérêts à l'étranger. Cela aura eu pour effet de polariser les opinions entre anti et pro iraniens dans le monde arabe, surtout après 2003.⁹³ La distinction que nous propose l'auteurice est la suivante; l'« arc chiite » ne devrait pas être compris comme un front uni du chiisme porteur d'un projet politique. C'est un arc qui reflète comment l'Iran utilise le chiisme, malgré plusieurs résistances en son sein, pour façonner son projet géopolitique dans la région.

Pour Ecaterina Cepoi et Marius Lazar, les discours sur le « croissant chiite » reflètent maladroitement les ambitions régionales de l'Iran au sein d'une posture qui le pose à la tête d'une alliance chiite. Selon les auteurs, cette version de l'« arc chiite » est un mythe, car les intérêts étatiques de l'Iran seraient malléables.⁹⁴ En effet, la théorie sur la politique étrangère est mobilisée afin d'affirmer que l'intérêt national guide les actions de l'Iran avant tout. Cela inclut dans un registre secondaire la promotion d'un agenda basé sur le chiisme.⁹⁵

De son côté, Samuel Helfont s'intéresse à la relation entre les Frères musulmans et le « croissant chiite ». Selon l'auteur, les liens de l'Iran avec des organisations sunnites, notamment les Frères musulmans, désavouent la représentation qui s'appuie sur un conflit confessionnel. Il explique comment la révolution islamique de 1979 aura vu l'intégration de valeurs islamiques comme compas moral, politique et idéologique. Cette posture aurait justifié un dialogue et une coopération avec des organisations

⁹³ Louër, L. (2009). Déconstruire le croissant chiite. *La revue internationale et stratégique*, 4(76), p.51.

⁹⁴ Cepoi, E. et Lazar, M. (2013). The Iranian Influence in Iraq. *Romanian Political Science Review*, 13(2), p.283.

⁹⁵ Idem

sunnites.⁹⁶ Dans cet ordre d'idée, l'importance accordée à la question palestinienne par l'Iran concerne l'intérêt national selon Samuel Helfont. Les motifs religieux sont intégrés dans le positionnement politique.⁹⁷ C'est une interprétation différente et originale de la conception d'intérêt national. Elle a pour effet de décentrer la définition des intérêts que l'on associe généralement à ce concept, en l'orientant vers les valeurs islamiques iraniennes.

Afin d'approfondir la représentation de l' « arc chiite » comme stratégie pragmatique, je me permets d'inclure le point de vue de deux autres auteurs. Ces derniers souscrivent à un pragmatisme de l'Iran sous toutefois se référer explicitement au « croissant chiite ». Cela permet d'explorer plus profondément les mécanismes à l'œuvre derrière la notion de pragmatisme en RI, auxquels se rattachent les interprétations qui précèdent.

Sami Razavi se demande si la politique étrangère de l'Iran est pragmatique ou idéologique. Le pragmatisme n'aurait pas toujours été une constante de la politique étrangère iranienne. L'auteur illustre comment l'idéologie primait sur le pragmatisme dans les années qui ont suivi la révolution. Cela s'explique par le fait que l'Ayatollah Khomeini avait présenté la guerre contre l'Irak et la question palestinienne dans un alliage discursif. En l'occurrence, ces deux enjeux ont été mis en dialogue afin de faire un front commun dans un combat associé à l'exportation de la révolution islamique. L'auteur considère que ce passage témoigne d'une rupture entre l'idéologie et le pragmatisme.⁹⁸ Cependant, il arrive que l'intérêt national soit en concordance avec l'idéologie. Cette conjoncture s'est produite lors de la guerre d'Irak en 2003. L'auteur récupère la thèse de Vila Nasr pour expliquer que l'Iran avait fait la

⁹⁶ Helfont, S. (2009). The Muslim Brotherhood and the Emerging 'Shia Crescent'. *Orbis*, 53(2), p.296.

⁹⁷ Ibid. p.293.

⁹⁸ Razavi, S. (2009). *La politique étrangère iranienne vis-à-vis des arabes chiïtes: une analyse réaliste néoclassique*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, p.66.

promotion d'une politique d'« *empowerment* » à l'endroit des chiites de la région.⁹⁹ Au final, Sam Razavi affirme que l'intérêt national prévaut, car l'idéologie ne fait qu'intervenir comme façade discursive.¹⁰⁰

Pour sa part, Trita Parsi adopte une approche réaliste en RI pour s'intéresser à la relation triangulaire entre les États-Unis, Israël et l'Iran. Selon lui, faire appel au prisme idéologique pour analyser la politique étrangère de ces États fausse la donne. Ce seraient essentiellement les considérations pragmatiques qui comptent. En effet, Israël et l'Iran poursuivent une politique étrangère en s'appuyant sur l'intérêt national avant tout. L'idéologie ne serait qu'un instrument de l'intérêt national. Dans ce contexte, la position de l'Iran révolutionnaire face à la question palestinienne n'aurait été qu'une stratégie afin de s'attirer la sympathie des pays arabes. L'objectif étant de renverser le support qu'ils accordaient à l'Irak lors de la guerre Iran-Irak.¹⁰¹ Contrairement à Sam Razavi, le conflit Iran-Irak et la question palestinienne ne constituent pas des enjeux qui peuvent être compris dans une dynamique unique d'« exportation de la révolution » pour Trita Parsi. La politique étrangère de l'Iran sur la question palestinienne n'aurait eu pour objectif que de desserrer l'étau dans son conflit avec l'Irak. Dans cette optique, l'auteur ne croit pas que l'opposition entre Israël et l'Iran concerne leur nature même (de leur organisation politique). Il rejette l'idée que l'Iran serait gouverné par des religieux irrationnels, puisque l'objectif de l'élite a toujours été de préserver le régime en place.¹⁰²

Une stratégie pragmatique défensive de l'Iran

La seconde catégorie d'auteurs représente le « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique prônant un positionnement défensif de l'Iran sur l'échiquier

⁹⁹ Ibid. p.127.

¹⁰⁰ Ibid. p.123.

¹⁰¹ Parsi, T. (2007). *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States*, Yale University Press, p.101.

¹⁰² Zia-Ebrahimi, R. (2011). [Compte rendu du livre *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States*, par T.Parsi], *Iranian Studies*, 44(5), p.784.

international. J'associe cette représentation moins populaire à deux auteurs, iraniens en surcroît, Kayhan Barzegar et Amir Haji-Yousefi.

Kayhan Barzegar affirme que l'utilisation des discours sur « croissant chiite » forme une tentative d'articuler trois idées: « *it is an attempt by Iran to mobilize the masses, it is an attempt by Iran to build an ideological belt of friendly Shiite governments, and it is an attempt by Iran to expand its regional power.* »¹⁰³ À contrecourant de cette vision, l'auteur illustre que la politique étrangère de l'Iran n'est pas guidée par une idéologie qui accorde une priorité au chiisme. Selon lui, elle miserait sur un pragmatisme prépondérant face à une idéologie possédant un rôle secondaire.¹⁰⁴ En l'occurrence, l'alliance entre l'Iran et la Syrie dépend de leurs perceptions des menaces stratégiques posées par les États-Unis et Israël et non du lien confessionnel qui unit les deux élites dirigeantes.¹⁰⁵ L'auteur considère que les sources de la puissance iranienne émanent de son positionnement géostratégique, de la grandeur du pays, de ses réserves énergétiques et des compétences de sa population.¹⁰⁶ Pour cette raison, l'Iran s'opposera toujours à une invasion militaire ou à l'occupation d'un pays voisin, car cela risque de créer une instabilité qui ralentit le développement économique (moteur de sa puissance).¹⁰⁷ Conséquemment, la puissance iranienne ne peut être réduite qu'à son seul désir d'acquérir l'arme nucléaire. Pour Kayhan Barzegar, l'« arc chiite » exprime la mise en place d'une stratégie par l'Iran qui tente de se prémunir des menaces extérieures tout en préservant ses intérêts. Autrement dit, son but est de maintenir une stabilité régionale afin d'assurer un développement économique.

De son côté, Amir Haji-Yousefi affirme que la diffusion des discours sur le « croissant chiite » forme une tentative des États-Unis et de leurs alliés régionaux de

¹⁰³ Barzegar, K. (2008). Iran and the Shiite Crescent: Myths and Realities. *The Brown Journal of World Affairs*, 15(1), p.97.

¹⁰⁴ Ibid. p.91.

¹⁰⁵ Ibid. p.93.

¹⁰⁶ Ibid. p.95.

¹⁰⁷ Idem

créer une division ethnico-religieuse, dans l'objectif d'obtempérer un changement de régime en Iran.¹⁰⁸ L'auteur propose une perspective historique afin de faire la lumière sur ces discours. L'Iran a été une semi-colonie de la Russie et de la Grande-Bretagne. À ses yeux, cela a eu pour conséquence d'affecter la politique étrangère de l'Iran. Les questions d'intégrité territoriale et d'indépendance sont centrales à celle-ci.¹⁰⁹ Dans cette optique, l'Iran mise sur sept principes pour conduire sa politique étrangère:

*« Prevention of the foreigners domination on Iran, non-alignment towards the dominant and great powers, establishment of relations with peace-seeker states, negation of seeking dominance by Iran over other countries, preservation of Iran's independence in all aspects, Islamic-worldism, and Third-Worldism. »*¹¹⁰

Autrement dit, l'objectif de la politique étrangère iranienne miserait sur un pragmatisme pour assurer sa sécurité, en exploitant ces principes.¹¹¹ Par exemple, selon l'auteur, l'Iran était à la recherche d'un équilibre des puissances avec les États-Unis après le 11 septembre. Pour y arriver, l'Iran a maintenu son alliance stratégique avec la Syrie et le Hezbollah libanais tout en supportant des organisations qui ont opposé l'invasion américaine de l'Afghanistan et de l'Irak.¹¹² L'Iran, la Syrie, le Hezbollah et le Hamas auraient été perçus par les États-Unis comme des acteurs qui s'opposent à leur politique étrangère dans la région. Pour affaiblir cette opposition et maintenir leur hégémonie régionale, l'auteur affirme que les États-Unis ont exclu l'Iran, le Hezbollah et le Hamas de la conférence de paix d'Annapolis sur la question palestinienne en 2007. De plus, les États-Unis auraient également menacé d'intervenir militairement à plusieurs reprises dans différentes situations.¹¹³

Amir Haji-Yousefi indique que c'est dans ce contexte de menaces constantes que l'Iran s'est tourné vers « l'Est ». Cela aurait été traduit par la volonté de l'Iran

¹⁰⁸ Haji-Yousefi, A. (2008). Whose Agenda is Served by the Idea of a Shia Crescent?. *Turkish Journal of International Relations*, 8(1), p.10.

¹⁰⁹ Haji-Yousefi, A. (2010). Iran's Foreign Policy during Ahmadinejad: From Confrontation to Accommodation. *Turkish Journal of International Relations*, 9(2), p.3.

¹¹⁰ Ibid. p.4.

¹¹¹ Ibid. p.21.

¹¹² Ibid. p.13.

¹¹³ Op.cit. p.16.

d'intégrer le traité de coopération de Shanghai pour se positionner face à la perception d'un déclin de l'hégémonie américaine dans le monde. Pour l'auteur, cette interprétation de la politique étrangère iranienne viendrait confirmer une vision qui œuvre à positionner l'Iran sur un échiquier mondial plutôt que régional. Intégrer une coopération sécuritaire qui nécessite une coordination avec la Russie et la Chine a facilité cela. D'autant plus que cela a favorisé des percées économiques avec ces deux superpuissances.¹¹⁴

Pour appuyer leur propos, Kayhan Barzegar et Amir Haji-Yousefi s'appuient sur le concept de dissuasion en RI. Cela leur permet d'entrer en dialogue avec les autres auteurs qui analysent la politique étrangère de l'Iran dans ce domaine. D'après eux, de nombreux chercheurs percevraient l'Iran comme une menace à l'ordre régional et aux intérêts des États-Unis et de leurs alliés. Cependant, selon eux, l'Iran adopte plutôt une posture défensive sous le poids des menaces et de l'ambition régionale des États-Unis. Conséquemment, ce que certains experts sur l'Iran considèrent comme un réalisme offensif serait en réalité un réalisme défensif de la politique étrangère iranienne.¹¹⁵ La perception de la menace est renversée. Ces deux auteurs postulent que les conflits ont façonné la manière dont les dirigeants iraniens perçoivent le monde. La politique étrangère est établie en fonction de l'idée que l'Iran serait constamment en proie à des menaces extérieures depuis la révolution de 1979. Les discours sur le « croissant chiite » formeraient une de ces menaces. La réplique iranienne à ces discours place le pays dans une posture défensive.

Cette représentation du « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique s'appuie principalement sur une analyse de la politique étrangère iranienne en RI. La première sous-représentation utilise le concept d'intérêt national afin de déterminer la portée des discours sur le « croissant chiite ». Cela amène à réfléchir la politique étrangère de l'Iran dans une dichotomie entre idéologie et pragmatisme. La seconde sous-

¹¹⁴ Ibid. p.14.

¹¹⁵ Ibid. p.18.

représentation est le produit d'une réflexion en dialogue avec la première sous-représentation. Les discours sur le « croissant chiite » sont donc perçus comme producteur d'une posture défensive de la politique étrangère iranienne.

Dans son ensemble, cette représentation s'éloigne des analyses qui intègrent la religion. Il ne semble pas y avoir un fossé avec l'Occident pour saisir la réalité. La stratégie pragmatique fait appel à des analyses où les concepts utilisés offrent une pleine compatibilité entre l'Iran et l'Occident. Cependant, un interstice permettant l'introduction du référent religieux demeure plus actif, à travers le rôle conféré à l'idéologie face au pragmatisme. Enfin, il est possible de noter un fil conducteur aux deux représentations. L'Iran semble former un point nodal et central aux discours sur le « croissant chiite ».

1.4 Conclusion

Ce chapitre a permis d'identifier le contexte d'émergence des discours sur le « croissant chiite ». Ce faisant, j'ai pu déterminer le rôle de la notion de « réveil chiite » dans l'élaboration des discours sur le « croissant chiite ». Ensuite, le survol des conflits au Liban et en Syrie a permis de constater qu'il existe une évolution des discours sur l'« axe chiite ». Enfin, la dernière section du chapitre a démontré que les discours sur le « croissant chiite » ne peuvent se limiter à une interprétation homogène. En effet, il existe principalement deux représentations. La première considère le « croissant chiite » comme une guerre confessionnelle entre sunnites et chiites. La seconde considère le « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique de l'Iran.

CHAPITRE II

Les limites d'une épistémologie eurocentrée. L'approche postcoloniale et l'intégration d'un savoir tiers-mondiste

Le premier chapitre a permis de localiser l'origine des discours sur le « croissant chiite », illustrer les conflits ayant participé à leurs évolutions et identifier les deux représentations auxquels nous pouvons les associer. Ce chapitre a pour objectif d'exposer des outils analytiques de l'approche postcoloniale afin de pouvoir apposer un regard critique sur les discours sur le « croissant chiite ».

Dans un premier temps, je vais démontrer les éléments ontologiques et les méthodes épistémologiques retenus. Dans un second temps, un débat lié à l'intégration de la religion comme enjeu épistémologique sera soulevé. Celui-ci fait notamment appel à une critique de l'eurocentrisme. Dans un troisième temps, je propose d'incorporer le savoir du Tiers-monde en repensant les concepts du séculier et de religion à l'aide de la pensée de Talal Asad.

Dans un dernier temps, une section est dédiée à la méthodologie. L'analyse de discours est un procédé qui offre l'opportunité de relier, grâce à l'intertextualité, une série de discours. Cela permet de délimiter les contours d'un paradigme discursif en identifiant le discours hégémonique (représentations) sur le « croissant chiite ». De son côté, la généalogie nous invite à effectuer une problématisation des discours afin de déterminer les éléments de contingences qui ont permis l'émergence et la formulation des discours sur l' « axe chiite ».

La thèse de ce chapitre m'amène à postuler que l'approche postcoloniale, tout en possédant la capacité d'exposer les limites du discours eurocentré sur l'intégration épistémologique de la religion, permet d'introduire une définition conceptuelle différente du séculier afin de produire un savoir alternatif sur le Tiers-monde.

2.1 L'approche postcoloniale

Cette section permet d'exposer des éléments pertinents de l'approche postcoloniale pour ma recherche. Dans un premier temps, je vais circonscrire l'ontologie postcoloniale qui sera mobilisée. Dans un second temps, je vais définir le concept de postcolonialité. Celui-ci me permettra d'identifier un rapport de force colonial persistant qui sera exposé dans le troisième chapitre. Dans un dernier temps, trois outils épistémologiques seront identifiés. Ces derniers possèdent un rôle central, notamment l'historicisme critique pour remettre en question les analyses eurocentrées. Avant d'aller plus loin, je désire amener quelques précisions sur ma compréhension de l'approche postcoloniale.

Le postcolonialisme est aussi varié dans ses déclinaisons théoriques que le féminisme ou le socialisme. C'est ce qui amène Chibber à mentionner que; « *postcolonial theory will survive not because of its unity but because of its disunity.* »¹¹⁶ Il n'y a pas un cadre épistémique ou institutionnel unifié sous un paradigme. Le postcolonialisme ressemble plus à ce que l'historien des sciences Peter Galison appelle une « zone d'échange », un espace d'entente provisoire qui permet de tenir un discours et d'avoir une collaboration entre différents savants entretenant une multiplicité de supposée et position épistémologique.¹¹⁷

La revendication historique et théorique du mot « post » n'implique donc pas le fait que nous sommes dans la période après le colonialisme et que ses conséquences appartiendraient au passé. À contrario, le monde a été défini par le colonialisme et sa pleine reconnaissance est nécessaire afin de comprendre le monde contemporain.¹¹⁸ Inversement, il s'agit aussi de rejeter l'idée que nous sommes dans un monde post-

¹¹⁶ Watson, M. (2013). The poverty of postcolonial theory?. *Postcolonial studies*, 16(2), p.232.

¹¹⁷ Idem

¹¹⁸ Seth, S. (2013). *Postcolonial Theory and International Relations*. Routledge, p.1.

colonial, « c'est-à-dire libéré politiquement, économiquement et culturellement des formes coloniales de domination. »¹¹⁹

Pour exprimer ce que colonialisme a pu représenter pour l'humanité, Stuart Hall écrit; « *different temporalities and histories have been irrevocably and violently yoked together.* »¹²⁰ Cette fusion temporelle créa une réalité économique, sociale, culturelle, intellectuelle, linguistique et politique imbriquant une grande partie de la planète. Le colonialisme a eu pour conséquence d'instaurer une synchronicité.

2.1.1 L'ontologie postcoloniale

La consécration du moment postcolonial peut varier d'un auteur à l'autre et conséquemment délimiter différents objets d'études. En effet, les auteurs ne s'entendent pas définitivement pour situer le moment postcolonial. Cette date agit comme découpage chronologique en fixant un point de départ aux analyses privilégié par l'approche, souvent imprégnée d'une forte historicité. Pour Sanjay Seth, l'année 1492 semble en être une idéale puisque celle-ci se situe avec la première « découverte » et les conquêtes qui s'en suivirent dans les Amériques, en Asie et en Afrique notamment.¹²¹ De son côté, Neil Lazarus préfère l'année 1898 marquée par le basculement des États-Unis dans l'impérialisme lors de la conquête de Cuba et des Philippines.¹²²

Le moment postcolonial et l'effet qu'il a sur la circonscription d'un objet d'étude possèdent un lien direct avec le positionnement ontologique de l'auteur. L'ontologie constitue la reconnaissance primaire de ce qui est observable aux yeux du chercheur.

¹¹⁹ Sibeud, E. (2004). Post-colonial et Colonial studies : enjeux et débats. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5(51), pp.87-95.

¹²⁰ Hall, S. (1996). When was the Post-Colonial: Thinking at the Limit. Dans *The Postcolonial Question*, Routledge, p.252.

¹²¹ Sibeud, E. (2007). Du postcolonialisme au questionnement postcolonial : pour un transfert critique. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54(4), p.144.

¹²² Idem

Le moment postcolonial forme ainsi une des sources de ce que l'approche postcoloniale observe comme phénomène assujéti au domaine de la recherche. Par conséquent, parmi l'éventail de possibilités que nous offre le postcolonialisme, quels autres éléments ontologiques allons-nous considérer pour notre mémoire?

Je comprends l'ontologie de l'approche postcoloniale comme la volonté d'observer les formes de dominations (néo)coloniales et impériales. Ces formes de dominations ont continué de s'imposer par transposition ou mutation lors de la décolonisation et du passage à la période post-indépendance. Afin de mobiliser ces formes de dominations dans l'ontologie, j'observe des catégorisations plus larges telles que l'Occident, l'Orient, le Nord et le Sud. Ces catégorisations sont le résultat d'un désir de voir le monde autrement. Au lieu de percevoir le monde du point de vue des grandes puissances, nous regardons le monde en tentant de prendre la place de ceux qui ont été colonisés ou dominés par ces dernières.

Si ces catégorisations (Orient-Occident, Sud-Nord) semblent reproduire les mêmes binarités que le postcolonialisme dénonce en premier lieu, elles ne sont pas là pour être réifiées ou dichotomisées. De plus, l'approche postcoloniale critique l'existence d'identités pures; l'Europe, l'Occident, l'Asie ou l'Orient ont été historiquement constitués, chacun servant à définir l'autre.¹²³ Cette critique offre une vision qui ne présuppose pas une égalité dans la souveraineté des États, comparativement au réalisme. Au contraire, la souveraineté d'État est inégalitaire et hiérarchisée.¹²⁴ Ces catégorisations ont pour fonction d'exposer et mettre en relief les raisons historiques de ces inégalités. Pour ce faire, il faut questionner la production de savoir émanant quasiment strictement de l'Occident. Intégrer le point de vue du Tiers-monde ou du Sud joue un rôle central dans ce processus.¹²⁵ Le concept de postcolonialité permet

¹²³ Seth, S. (2013). *Postcolonial Theory and International Relations*. Routledge, p.2.

¹²⁴ Hobson, J. (2012). *The Eurocentric Conception of World Politics*. Cambridge: University Press, p.19.

¹²⁵ Op.cit.

d'introduire le processus par lequel il sera possible de contourner l'essentialisation du Tiers-monde.

2.1.2 Le concept de postcolonialité

Le dénominateur commun des différentes définitions et compréhensions de la postcolonialité repose sur l'idée que celle-ci serait une condition affectant la vie contemporaine. Peu importe si cette condition est désignée comme intellectuelle, matérielle (Lazarus, 2012, p.126), historique (Hendrickson, 2014, p.163), culturelle (Hiddleston, 2009, p.5) ou économique (Nayar, 2010, p.3), pour ne nommer que ces variables : elles sont inéluctablement liées au passé colonial et se présentent dans une continuité subséquente dans le passage néocolonial.¹²⁶ En d'autres mots, il persisterait des rapports de forces coloniaux parmi ces conditions, exposant des luttes coloniales inachevées. La postcolonialité est ainsi caractérisée de différentes façons, en fonction de l'orientation idéologique de l'auteur et de la prépondérance factorielle accordée à l'une ou l'autre de ces conditions.

Burleigh Hendrickson distingue le terme postcolonialisme et postcolonialité afin de clarifier sa position. Le postcolonialisme est une pratique temporelle qui renvoie à la période postindépendance après la période coloniale. La postcolonialité est une « condition historique liée au passé ainsi qu'à un état d'être. »¹²⁷ Alors que le terme postcolonialisme s'insère dans une rupture du temps et de l'histoire, la postcolonialité s'opère dans une compréhension fluide en amont de ces derniers. L'avantage de la postcolonialité, c'est qu'un penseur comme Fanon qui n'a jamais connu l'indépendance algérienne peut être considéré comme postcoloniale grâce à sa vision d'un futur état d'être.¹²⁸

¹²⁶ Nayar, P. (2010). *Postcolonialism, a guide for the perplexed*, Continuum, p.3.

¹²⁷ Idem

¹²⁸ Hendrickson, B. (2014). Qu'est-ce que la postcolonialité?. *Mode d'emploi*, Presses Universitaires de Lyon, p.164.

En évoquant qu'il s'agit de la relation du présent à son passé, on considère la postcolonialité comme un produit du colonialisme n'incarnant pas simplement la période historique après l'indépendance. Nous faisons ici référence aux conséquences du colonialisme et à la continuité de leurs répercussions dans le temps. Cela dynamise l'idée de postcolonialité, car cette définition englobe une multitude de facettes propre à des contextualisations spécifiques.¹²⁹

À la lumière de nos lectures, je crois que la définition de Burleigh Hendrickson offre la souplesse nécessaire afin de continuer ma recherche sur le « croissant chiite ». Je peux ainsi maintenir une ouverture à une série de facteurs, pouvant être intégrés à mon analyse, sans me délimiter rigidement au préalable. Cette définition flexible offre l'avantage d'être plus percutante que les autres, car elle refuse l'idée d'une postcolonialité omniprésente. L'idée d'une postcolonialité omniprésente encourage selon moi les conditions nécessaires à l'essentialisation du point de vue du Tiers-monde. En, effet, la postcolonialité ne devrait pas être comprise comme une condition historique ayant affectée tous les rapports de forces des sociétés postcoloniales. Il s'agit plutôt d'une condition spécifique bien identifiée pouvant lier la période coloniale à la période post-coloniale. Dans le troisième chapitre, j'identifie la perception de l'idéologie de l'islamisme militant et du nationalisme arabe en Occident comme une condition qui participent à cette continuité coloniale.

2.1.3 L'épistémologie postcoloniale

Maintenant que nous avons déterminé ce qui est observable, la question qui s'impose alors est de savoir comment nous allons faire ressortir les connaissances? Qu'est-ce qui constitue l'épistémologie de l'approche postcoloniale?

En premier lieu, le postcolonialisme favorise un relativisme stratégique. C'est-à-dire que les connaissances et le savoir occidental ne peuvent pas être compris comme des

¹²⁹ Idem

catégories universalisables.¹³⁰ La résistance à la production d'un savoir homogénéisé, consolidé par les aventures coloniales, trouve maintenant également écho depuis plusieurs décennies dans la sphère universitaire et intellectuelle. Ces Autres « se sont approprié les référents culturels de l'Europe pour s'adresser à lui [l'Occident] »¹³¹, ce que Spivak appelle des « intellectuels diasporiques. »¹³² Ces deux sphères ont réussi à introduire un savoir et des connaissances alternatives au sein des structures de pouvoir.¹³³

En second lieu, le postcolonialisme fait appel à un pluralisme méthodologique. Cette pluralité s'exprime notamment à travers l'analyse de discours et une approche généalogique à l'histoire du présent.¹³⁴ Dans le cadre de notre mémoire, ces deux procédés méthodologiques seront mobilisés; d'une part, par la revue de littérature sur les discours du « croissant chiite » et d'autre part, par sa généalogie, pour identifier les éléments de contingences qui ont contribué à son émergence.

Enfin, le postcolonialisme fait appel à un historicisme critique. Afin de remettre en question ces catégories universelles, il faut considérer l'histoire comme porteuse de récits pluriels.¹³⁵ Les récits auxquels nous avons accès normalement ne sont que partiels, puisqu'ils proposent généralement une perspective des élites. Par exemple, en Occident, nous avons tendance à raconter la Seconde Guerre mondiale comme une guerre entre différents axes idéologies (entre capitalistes, communistes, fascistes et démocratie contre autoritarisme) tentant d'imposer leur modèle politique et

¹³⁰ Benessaïeh, A. (2010). La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment. Dans *Théories des relations internationales : contestations et résistance*. Sous la dir. de Dan O'meara et Alex McLeod, Montréal, Athena, Centre d'études des politiques étrangères et sécurité, p.374.

¹³¹ Leclercq, S. (2008). Le colonialisme mis à nu. *Revue historique*, Presse Universitaire de France, 2(646), p.315.

¹³² Lacoste, Y. (2008). Le postcolonial et ses acceptations contradictoires dans trois récents recueils d'articles. *Hérodote*, 1(128), p.146.

¹³³ Young, R. (2003). *Postcolonialism: A very short Introduction*. Oxford University Press, p.7.

¹³⁴ Ibid. p.375.

¹³⁵ Benessaïeh, A. (2010). La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment. Dans *Théories des relations internationales : contestations et résistance*. Sous la dir. de Dan O'meara et Alex McLeod, Montréal, Athena, Centre d'études des politiques étrangères et sécurité, p.374.

économique. Or, aux yeux de plusieurs peuples en dehors de l'Occident, cette guerre n'était que la continuation des conflits entre puissances impériales tentant de dominer le monde.¹³⁶ Interroger les récits conventionnels de cette façon est ce qui constitue précisément une critique de l'eurocentrisme, centrale à la perspective postcoloniale. Nous tentons d'inverser la perspective en recentrant l'analyse sur les États du Tiers-monde ou du Sud.¹³⁷

L'eurocentrisme

L'eurocentrisme est une idée complexe ancrée au cœur de débats sur l'épistémologie. À la lumière de mes lectures, l'eurocentrisme semble être un concept qui a pour but de critiquer la tendance à s'appuyer sur l'Europe – plus largement l'Occident – et son histoire comme référent objectif universel pour analyser le reste du monde. Le concept d'eurocentrisme que je retiens pour mon mémoire est ancré dans la sociologie historique.

L'œuvre de John Hobson, *The Eurocentric Conception of World Politics*, s'inscrit dans une approche de sociologie historique. L'auteur défend la thèse que la théorie internationale¹³⁸ n'explique pas la politique internationale de façon objective, positiviste et universaliste, comme elle le prétend, mais sert plutôt à célébrer, défendre ou promouvoir l'Occident comme un modèle de référence idéal dans la politique mondiale.¹³⁹ Un des arguments émis par John Hobson concerne le discours eurocentré et son rapport à l'impérialisme. Il distingue une multitude d'impérialismes à partir de 1760. Le fil conducteur présent dans ces discours impériaux, selon lui, c'est le paternalisme. Ce paternalisme exprime un désir de transformer les sociétés

¹³⁶ Barkawi, T. et Laffey, M. (2006). The Postcolonial Moment in Security Studies. *Review of International Studies*, 32, p.339.

¹³⁷ Op.cit. p.371.

¹³⁸ Dans l'ouvrage, l'auteur se veut critique des RI, mais parle plutôt de la théorie internationale, exprimant ainsi une volonté de dépasser le domaine et le champ de recherche des RI, confiner temporellement au XXe siècle, en allant explorer plusieurs pensées et penseurs politiques à partir de 1760 afin de remonter justement aux origines intellectuelles de ces conceptions eurocentrées.

¹³⁹ Hobson, J. (2012). *The Eurocentric Conception of World Politics*. Cambridge: University Press, p.1.

non occidentales selon le modèle occidental, grâce à forme ou une autre d'intervention. Ces interventions ne sont pas nécessairement pensées selon l'intérêt étatique, car par-dessus tout;

« it [l'hégémon américain] actively imposes cultural conversion of non-Western states to Western civilizational standard. It is this interventionist assimilationist rationale – one that intentionally strips the identity of Eastern societies so as to reconfigure them along more 'progressive' Western line – that can be defined as a key aspect of imperialism and neo-imperialism. »¹⁴⁰

En continuant dans sa réflexion, l'aspect le plus intéressant de l'argumentaire de l'auteur s'avère à être la définition de l'anti-impérialisme. En effet, le corollaire logique de l'anti-impérialisme qui traverse les trois derniers siècles analysés, c'est l'anti-paternalisme comme forme de résistance. Or malgré tout, ce discours anti-impérialiste demeure eurocentré selon lui. En effet, si les auteurs anti-impérialistes s'opposent à toute forme d'interventions pour transformer les sociétés non occidentales, ces derniers croient tout de même que ces sociétés seraient en train de suivre la même trajectoire historique que celle de l'Occident. Une intervention viendrait retarder ce processus de standardisation selon eux.

2.2 L'intégration de la religion comme enjeu épistémologique

Cette seconde section du chapitre a pour objectif de lever le voile sur un enjeu épistémologique important. Est-ce que la production de savoir doit se faire en utilisant l'Occident comme modèle de référence scientifique? Ou bien est-il possible de produire un savoir sur le Tiers-monde en intégrant des notions et des concepts qui lui serait endogène? Pour répondre à ces questions j'expose d'abord deux modèles (séculier/postséculier) qui sont utilisés en RI afin de produire un savoir sur le Tiers-monde. Ensuite, j'illustre comment les chercheurs intègrent l'islam dans chacun de

¹⁴⁰ Ibid. p.27.

ses modèles et quelles sont les critiques mutuelles qu'ils se livrent. Enfin, je vais conclure en démontrant les limites épistémologiques de ces deux modèles en RI.

2.2.1 Comment critiquer l'eurocentrisme

L'enjeu que je désire soulever est directement lié au fait que l'approche postcoloniale a graduellement délaissé le marxisme au fil du temps pour s'orienter vers le poststructuralisme.¹⁴¹ Cette orientation a eu pour effet de déplacer une partie de la critique de l'eurocentrisme en RI sur le récit westphalien, se concentrant sur les questions sur la souveraineté, à des questions sur la sécularisation.¹⁴²

L'intérêt accordé aux questions sur la souveraineté devrait être compris comme une façon de critiquer la vision eurocentrée au regard de cet aspect précis de la modernité. Ces questions sur la souveraineté sont ancrées dans une vision séculière. La conception séculière concerne la souveraineté d'État et l'idée qu'il existe ou qu'il devrait y avoir une séparation entre la sphère religieuse et l'État.

L'intérêt accordé aux questions sur la sécularisation devrait être compris comme une façon de critiquer la vision eurocentrée au regard de cet aspect précis de la modernité. Ces questions sur la sécularisation sont ancrées dans une vision postséculière. La conception postséculière implique de remettre en question les tentatives, qui cherchent forcément à séparer la religion de l'État dans leurs analyses. Au contraire, la religion peut être une forme de savoir qui nous permet de comprendre l'État et les peuples. Il serait possible de construire des RI postoccidentales (c'est-à-dire qui dépassent tout eurocentrisme) basées sur une religion comme discours politique.¹⁴³

¹⁴¹ Dufour, F. et Turgeon, N. (2013). Dipesh Chakrabarty et John M. Hobson sur l'eurocentrisme et la critique des relations internationales. *Institut québécois des hautes études internationales*, 44(1), p.92.

¹⁴² Vasilaki, R. (2012). Provincialising IR? Deadlocks and Prospects in Post-Western IR Theory. *Millenium, Journal of International Studies*, 41(1), p.10.

¹⁴³ Idem

Dans cet ordre d'idée, il faut noter que la critique de l'eurocentrisme au sens général ne devrait pas s'appliquer à toutes les analyses et viser systématiquement tous les aspects des connaissances déjà cumulés. Tarek Barkawi mentionne comment les études eurocentrées sur la guerre peuvent s'avérer utiles et que ce ne sont pas toutes les questions qui possèdent une réponse postcoloniale. Cependant, les conflits armés, même ceux qui n'impliquent que l'Occident, transportent potentiellement des caractéristiques sous-évaluées, qui peuvent être incorporées ou reliées aux guerres dans le Sud.¹⁴⁴ Cela laisse place à un enjeu sous-jacent crucial à la critique de l'eurocentrisme. Celui-ci consiste à savoir comment incorporer le savoir non occidental (du Tiers-monde en ce qui nous concerne) en contrepartie du savoir occidental, lorsque nécessaire, afin de désaxer notre perception eurocentrée. Dans le cadre du mémoire, je m'intéresse à l'enjeu de l'incorporation du savoir du Tiers-monde au regard du débat séculier/postséculier pour comprendre l'origine, la portée et la signification, mais surtout les limites des discours sur le « croissant chiite ».

2.2.2 La place de l'islam face au débat séculier/postséculier

Plus concrètement, l'idée de postsécularité s'illustre chez Giorgio Shani dans une tentative de construire des RI post-occidental en interagissant avec l'islam comme discours politique existant au sein de traditions non occidentales. Pour ce faire, le point de départ de l'auteur se trouve à être l'interprétation des discours provenant de l'islamisme en Occident.

Selon lui, ces discours ont posé le plus grand défi à la vision eurocentré en RI. En ce sens, il indique que l'analyse d'Olivier Roy sur les discours sur l'islamisme l'amène à presque tous les considérer comme étant dérivé de la modernité. Ces discours ne trouvent une raison d'être que par la plateforme d'expression que constitue la

¹⁴⁴ Barkawi, T. (2016). Decolonising war. *European Journal of International Security*, 1(2), p.201.

modernité.¹⁴⁵ Shani Giorgio critique cette idée. Pour y arriver, il part de l'idée que ces discours ont connu un succès mitigé dans leurs tentatives de prendre le pouvoir politique et s'imposer sur l'ensemble des sociétés au Moyen-Orient. En conséquence, il n'y aurait aucune alternative politique spécifique à l'islam, qui serait viable au profit des musulmans, en dehors de discours dérivés de la modernité occidentale.¹⁴⁶

Plus spécifiquement, ces discours de l'islamisme ne sont ni uniformes ni homogènes. Il s'agit de discours politique plutôt que religieux, discutant de la modernité, composés de plusieurs voix et positions théoriques conflictuelles, qui ont pour but d'avoir des effets politiques et pratiques.¹⁴⁷ De plus, l'islam, dans sa conception politique comme religieuse, précède historiquement l'avènement des idéaux de modernité. Conséquemment, ces discours provenant de l'islamisme ne peuvent être réduits dans leur ensemble qu'à des dérivés de la modernité selon moi.

Shani Giorgio croit qu'il est nécessaire de s'intéresser au concept de *ijtihad*.¹⁴⁸ L'arrêt des interprétations (c'est-à-dire de sa pratique) aurait eu trois conséquences particulières; l'élévation de la sharia au statut de niveau divin, une perte d'agentivité des croyants et l'adéquation de l'islam à l'État.¹⁴⁹ L'islam devient une idéologie politique ancrée dans l'État au lieu d'être une vision du monde. De plus, tenir compte de la sharia comme *problem-solving* dans son application aux sociétés islamiques est anhistorique et efface l'agentivité des musulmans.¹⁵⁰ Pour dépasser l'eurocentrisme, Shani Giorgio propose de faire appel au concept de *oumma*. En temps normal, la *oumma* est réduite dans ses idéaux pour équivaloir à ceux de l'État-nation. Or, selon lui, la *oumma* devrait plutôt être comprise comme une association des sociétés

¹⁴⁵ Giorgio, S. (2008). Toward a Post-Western IR : The "Umma", "Khalsa Panth", and Critical International Relations Theory. *International Studies Review*, 10(4), p.728.

¹⁴⁶ Idem

¹⁴⁷ Ibid. p.727.

¹⁴⁸ L'*ijtihad* est un terme légal qui concerne l'action de déclencher un effort physique ou mental qui permet de produire un raisonnement afin de trouver une solution à certaines problématiques. L'*ijtihad* peut être pratiquer individuellement ou collectivement.

¹⁴⁹ Ibid. p.728.

¹⁵⁰ Ibid. p.729.

islamiques partageant les mêmes valeurs, cherchant à les intégrer dans la vie politique et sociale. Cette vision de l'oumma rejette les limites de la nation, définie dans les termes de langage, ethnicité, race et citoyenneté, réitérant l'universalité de l'islam. La oumma peut être conçue comme un exemple paradigmatique d'une communauté embryonnaire post-westphalienne.¹⁵¹

De son côté, Rosa Vasilaki critique cette tentative de produire des RI postoccidentale en faisant appel au concept de postsécularité. Selon elle, cette vision de l'islam dans la postsécularité n'est pas uniquement présentée comme un élément négligé en RI ou la voix d'une lutte identitaire pour les peuples non occidentale. La postsécularité engendre une transition où l'islam, comme catégorie analytique des RI est délaissée. La postsécularité se concentre à déconstruire (déséculariser) l'épistémologie séculière comme cadre explicatif qui permettrait de comprendre l'Autre non séculier.¹⁵² Autrement dit, pour l'auteurice, le virage postséculier serait une forme de relativisme culturel. En tentant de faire parler l'Autre dans ses propres termes (religieux), on définit un Autre non séculier dans une altérité absolue. Rosa Vasilaki croit que l'idée de la postsécularité qui se présente comme une promotion de pluralité ou d'ouverture forme un essentialisme, car on réaffirme des stéréotypes tels que:

*« ...the West as change and the Rest as stasis, Europe as modernity and the 'global South' as tradition, the Westerner as secular and the 'Other' as religious and so on – and ultimately shares the fundamentalist view that when cultures mix, a violent act against their essence is taking place. »*¹⁵³

Ultimement, la postsécularité pose aussi un acte de violence en imposant un impérialisme culturel ou épistémique contre l'objet de recherche.¹⁵⁴

Enfin, il existe des positions intermédiaires. Celle d'Arlene Tickner ne s'oppose pas complètement à l'idée de déséculariser le savoir provenant du Tiers-monde, indiquant

¹⁵¹ Idem

¹⁵² Vasilaki, R. (2012). Provincialising IR? Deadlocks and Prospects in Post-Western IR Theory. *Millenium, Journal of International Studies*, 41(1), p.11.

¹⁵³ Ibid. p.20.

¹⁵⁴ Ibid. p.19.

que celui-ci n'est pas supérieur pour autant. Il constitue néanmoins un point de départ complémentaire pour réfléchir sur des problématiques ayant tendance à être ignorées ou conceptualisées différemment dans les milieux académiques du centre.¹⁵⁵ De son côté, Deniz Kuru indique comment parmi les intellectuels anti-eurocentrés il existe une reconnaissance grandissante que l'on ne puisse toujours se tourner vers un savoir académique non occidental afin de désaxer notre perspective eurocentrée, car l'Occident a historiquement influencé le savoir académique non occidental en RI.¹⁵⁶

2.2.3 Les limites du débat séculier/postséculier

L'incorporation d'un savoir non occidental suscite un intérêt particulier. Plus qu'une simple divergence de points de vue, le débat séculier/postséculier concerne directement l'acquisition des connaissances, et forme un enjeu épistémologique. Le positionnement épistémologique des auteurs face à ce débat affecte d'emblée leur champ de recherche et l'objet d'étude.

Une production de savoir sur le Tiers-Monde qui mobilise le concept de sécularité vient reproduire et relayer l'idée d'une séparation entre l'État et la sphère religieuse. Dans ce cas, la *religion* ne peut pas être considérée comme une source de savoir différente ou innovante. Elle est intégrée dans la théorie existante, en mobilisant les concepts produits par le monde occidental, pour parler du monde occidental et non occidental.

De l'autre côté, il peut y avoir une production de savoir sur le Tiers-Monde qui remet en question cette séparation nette que propose la sécularité. L'intégration de notions endogènes (religieuses notamment), fait appel au concept de postsécularité. Cela s'effectue dans l'objectif de concevoir et donner à ces notions endogènes une

¹⁵⁵ Tickner, A. (2003). Seeing IR Differently: Notes from the Third World. *Millenium, Journal of International Studies*, 32(2), p.302.

¹⁵⁶ Kuru, D. (2016) Historicising Eurocentrism and anti-Eurocentrism in IR: A revisionist account of disciplinary self-reflexivity. *Review of International Studies*, 42(2), p.374.

dimension conceptuelle postoccidentale, en ne s'appuyant pas sur les concepts généralement utilisés en Occident (ou en offrant une définition différente de celle normalement utilisée, comme pour l'oumma).

Selon moi, ce débat en RI a atteint une limite théorique. Nous sommes face à une dichotomie. Soit on aborde le Tiers-monde (plus spécifiquement le Moyen-Orient dans notre cas) à partir d'un savoir où il faudrait intégrer un axe de réflexion endogène. Soit on discrédite cette idée, afin de l'aborder à partir d'un savoir séculier, où l'État (séparé de la sphère religieuse) et la souveraineté forment les référents indispensables. Le premier discrédite l'omniprésence de la sécularité, sous la critique d'un eurocentrisme qui relayerait les idéaux de la modernité occidentale au monde non occidental. Le second discrédite la désécularisation, c'est-à-dire l'intégration d'un savoir épistémologique endogène, sous la critique d'essentialisme et de relativisme culturel.

La prochaine section va permettre d'examiner plus profondément cette dichotomisation du savoir épistémologique (séculier/postséculier) en RI. Cette dichotomie n'est pas essentielle selon moi. Pour ce faire, je tente de répondre à la question suivante: suis-je dans l'obligation de positionner l'islam comme *religion* dans un registre séculier ou postséculier en terme épistémologique préalablement à ma recherche? En d'autres mots y'aurait-il une façon de décoloniser les limites de l'épistémologie actuelle, afin de reconstruire le savoir provenant du Tiers-monde en surpassant cette dichotomie?

2.3 L'incorporation du savoir du Tiers-monde; quelle place donner à l'islam?

Sans prétendre avoir une réponse exhaustive face à cette question, je désire rediriger le débat vers la pensée de Talal Asad qui me semble incontournable. Anthropologue de formation, ses travaux se situent au sein de l'approche postcoloniale et sont

influencés par le courant poststructuraliste.¹⁵⁷ La vision de cet auteur va me permettre de proposer un angle d’approche novateur en RI, manœuvrant un dépassement au débat séculier/postséculier. Plus précisément, il sera possible de proposer l’introduction d’une épistémologie en contrepoint, qui n’appose pas de frontière clairement définie entre le séculier et le postséculier. En effet, il sera possible de contester la pertinence de cette division au regard de la construction discursive historique de la religion comme concept en Occident.

Pour ce faire, la pensée de Talal Asad sera abordée en trois temps. Premièrement, cela s’effectue en illustrant de quelle façon il revisite les idées préconçues entourant la modernité. Deuxièmement, cela va amener à saisir l’importance de la généalogie qu’il a effectuée du concept de la religion et des liens entretenus avec sa vision du rôle de la sécularité. Troisièmement, il sera possible d’expliquer pourquoi l’islam devrait être compris comme une tradition discursive et ce que cela implique.

2.3.1 L’eurocentrisme du concept de modernité

Pour Talal Asad, la modernité occidentale est un projet qui possède un objectif matériel et moral. En ce sens, elle concerne également la construction de l’histoire. Pour y arriver, l’Occident s’est défini en opposition au monde non occidental par son histoire moderne. Celle-ci serait l’aboutissement d’une présentation de l’histoire en trois temps; le passage de l’Antiquité, au Moyen-Âge à la modernité. L’Occident se présente comme une continuité organique du monde gréco-romain, aux premiers juifs et chrétiens, au christianisme latin, à la Renaissance, à la Réforme, à la civilisation universelle.¹⁵⁸ Or, selon lui, la modernité est en disjonction avec la tradition et donc spatialement discontinue des époques qui la précèdent. Il refuse d’identifier

¹⁵⁷ Landry, J. (2016). Les territoires de Talal Asad: Pouvoir, sécularité, modernité. *L’Homme*, 217, p.78.

¹⁵⁸ Asad, T. (2009). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. JHU Press, p.18.

l'existence d'une culture ou d'une identité occidentale, mais indique néanmoins l'existence d'une identité collective qui se définit dans cette histoire unique.¹⁵⁹

L'universalité du projet de la modernité doit être comprise comme étant téléologique selon lui. Les écoles de pensées et champs d'expertise, qui se sont appuyés sur le projet de modernité, ont dû offrir une perspective d'avenir attrayante et accessible au reste du monde. Dès lors, un peuple ne peut pas prétendre faire partie de cette modernité si l'Occident lui appose le registre de « local », à moins d'entreprendre des changements qui se conforment aux idéaux de la modernité. La notion de local crée une opposition directe par rapport à ceux qui seraient ou représentent une quête de l'universel. C'est pour ça que la révolution islamique de l'Iran de 1979 est illustrée en Occident comme une tentative de « résister au futur » ou un « retour en arrière ».¹⁶⁰ Que les migrants sont considérés comme déracinés lorsqu'ils arrivent en Occident. Que le clerc musulman qui fait appel à un texte sacré datant du Moyen-Âge serait local et désorienté. Pourtant, un soldat américain posté à l'extérieur de son pays n'est jamais déraciné ou désorienté. Il représente « l'autorité de la modernité séculière » qui se présente comme universelle et prête à être diffusée partout où ces savoirs locaux subsistent.¹⁶¹ Une première critique acerbe de Talal Asad provient de l'idée qu'un savoir produit sur le local n'est pas un savoir local pour autant et qu'il ne faut surtout pas confondre les deux.

Cet amalgame dans l'acquisition des connaissances du monde non occidental (Tiers-monde) provient du fait que l'Occident est doublement impliqué. En premier lieu, les projets coloniaux de l'Occident ont transporté les idéaux de la modernité à des peuples précapitalistes et prémodernes. En second lieu, l'Occident représente ces peuples, notamment à travers des pratiques et des expertises anthropologiques. Cela a pour conséquence de poser simultanément l'Occident comme créateur et analyste de

¹⁵⁹ Idem

¹⁶⁰ Ibid. p.19.

¹⁶¹ Ibid. p8.

l'histoire.¹⁶² Dans cet ordre d'idée, l'objectif de Talal Asad n'est pas de contester la pertinence de la modernité comme concept, mais de comprendre les raisons et les conséquences de sa diffusion hégémonique.¹⁶³

2.3.2 Repositionnement conceptuel nécessaire de la sécularité et de la religion

Répondre à ces questionnements nécessite de se pencher sur les concepts de sécularisme et de religion qui se trouvent au cœur du projet de la modernité. La sécularité serait apparue en Occident dans la foulée des guerres religieuses sanglantes en Europe. L'avènement de l'État moderne pour résoudre ces guerres a impliqué l'idée d'une séparation entre les institutions du gouvernement et la sphère religieuse, reléguée au domaine privé. Cette solution, ancrée dans le sécularisme, permet à l'État nation, comme forme d'organisation sociale et politique relativement nouvelle, de transcender les différentes identités bâties sur la classe, le genre et la religion.¹⁶⁴ Cette reconnaissance et représentation d'une citoyenneté englobante apaise des visions potentiellement conflictuelles et insolubles, au sein de différentes constructions identitaires dans l'État. L'élaboration du concept de religion a participé à cette construction identitaire de l'Europe moderne.

La religion est un concept qui émerge dans un cadre historique précis. Apparu en Occident, il implique des enjeux de savoir et des luttes de pouvoir qui ont participé à la formation de l'Europe moderne.¹⁶⁵ Conséquemment, faire appel au concept de religion pour comprendre d'autres sociétés qui se situent à l'extérieur de cet espace-temps pose deux risques : « celui (heuristique) de faire violence à la complexité du monde et celui (politique) de disqualifier certaines formes de vie qui échappent à la

¹⁶² Ibid. p.23.

¹⁶³ Op.cit. p.79.

¹⁶⁴ Asad, T. (2003/2015). Penser le sécularisme. (M. Meziane, trad.). *Multitudes*, 2(59), p.72.

¹⁶⁵ Op.cit. p.79.

conception moderne du religieux. »¹⁶⁶ En l'occurrence, les représentations de l'islam comme religion sont le phénomène qui nous interpelle plus directement par rapport à notre sujet. Tandis que le christianisme est présenté comme apolitique, car l'Occident a été capable de séparer l'État et la religion, l'islam est représenté comme une confusion du religieux et du politique.¹⁶⁷ Plus concrètement, les discours entourant le terrorisme islamique vont s'appuyer sur l'idée que le Coran guide la conduite des musulmans, tandis que les chrétiens sont dans la possibilité d'interpréter la Bible comme bon ils l'entendent.¹⁶⁸ Cette incapacité de séparer le religieux du politique est l'une des explications offertes pour illustrer l'inaccessibilité ou le retard de la modernité, à ces sociétés où l'islam est omniprésent.

Au-delà de la critique qui démontre l'historicité de la création du concept de religion par l'Occident, Talal Asad dénonce aussi le fait que la religion soit produite comme une catégorie de la modernité représentable dans l'ensemble des sociétés humaines (occidentale et non occidentale).¹⁶⁹ Cela s'est effectué grâce à un processus discursif moderne qui a construit un concept de religion universel.¹⁷⁰ Autrement dit, la généalogie qu'il effectue du concept de religion démontre un rapport clair entre savoir et pouvoir, de son émergence à sa diffusion subséquente.¹⁷¹ Dans cet ordre d'idée, remettre en question les modèles dominants des concepts de sécularité et de religion utilisés, pour reproduire une diffusion hégémonique de la modernité, permettent à Talal Asad d'aboutir à un constat tout aussi surprenant qu'enrichissant. Ce dernier détourne le sens de sécularisation de sa définition la plus répandue;

« La sécularisation ne désigne ici ni le repli du religieux à l'intérieur de l'espace privé ni la séparation de l'Église et de l'État. Elle inaugure plutôt une

¹⁶⁶ Idem

¹⁶⁷ Meziane, M. (2017). Comparer les traditions discursives. Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad. *Socio-anthropologie*, 36, p.59.

¹⁶⁸ Asad, T. (2003/2015). Penser le sécularisme. (M. Meziane, trad.). *Multitudes*, 2(59), p.77.

¹⁶⁹ Op.cit. p.60.

¹⁷⁰ Fadil, N. (2017). De la religion aux traditions. *Archives de sciences sociales des religions*, 4(180), 2017, p.104.

¹⁷¹ Ibid. p.105.

prise en charge de l'Église par l'État ; une administration du religieux jusque-là inédite. »¹⁷²

Plus précisément, la sécularité n'est donc pas conçue comme une conséquence de la modernisation ni de la séparation entre l'État et le religieux. Il s'agit d'un phénomène « contingent d'une série de transformations touchant la "grammaire" des concepts grâce auxquels l'être humain saisit le monde. »¹⁷³

Les conséquences de ce repositionnement conceptuel sont claires. Comprendre et analyser le séculier (l'État) et le religieux par leur entrelacement, plutôt que par leur mise en opposition, vient démontrer les limites épistémologiques du débat séculier/postséculier en RI. Je crois que la dichotomisation du débat efface l'histoire de leur coconstruction, mais surtout celle de la cohabitation entre l'État et le religieux dans l'espace social et politique, que ce soit en Occident ou dans le Tiers-monde, comme le démontre Talal Asad. Au lieu d'acquérir des connaissances et développer une épistémologie exclusive au séculier ou au postséculier (religieux), il est nettement plus intéressant et juste de mettre en relief le jeu d'influence et de régularisation entre l'État et la sphère religieuse.

2.3.3 L'implication épistémologique de saisir l'islam comme tradition discursive

Pour cette raison, il est crucial de voir quelles sont les pistes que nous offre Talal Asad, afin de produire une analyse qui incorpore l'islam, sans l'essentialiser, mais surtout sans prédéterminer ou confiner son rôle épistémologique. Il nous propose de comprendre l'islam comme une tradition discursive. Cette compréhension procure l'avantage de parler et saisir l'islam dans ses généralités, sans pour autant réifier ses spécificités.

¹⁷² Landry, J. (2016). Les territoires de Talal Asad: Pouvoir, sécularité, modernité. *L'Homme*, 217, p.83.

¹⁷³ Ibid. p.84.

L'idée de considérer l'islam comme une tradition discursive permet de remettre en question deux conceptions. La première est celle qu'il n'y aurait pas d'islam, mais que des musulman-e-s. La deuxième est celle que l'islam reste immuable dans le temps.¹⁷⁴ En adoptant l'approche de Talal Asad, percevoir l'islam comme une tradition discursive nous amène au contraire à différencier les musulman-e-s et l'islam.¹⁷⁵ Cela veut dire notamment que tout ce que fait un-e musulman-e n'est pas représentatif de l'islam, et inversement, ce qui représente l'islam comme tradition discursive n'est pas nécessairement intronisé puis diffusé chez chaque musulman-e.¹⁷⁶

Le concept de religion est issu d'une construction discursive. Talal Asad désire faire la lumière sur la construction discursive identitaire de l'islam comme sujet. D'après lui, lorsque l'identité du musulman est analysée dans son hétérogénéité (sunnite, chiite, oumma, ijthihad et charia, par exemple), on révèle sa constitution plutôt que dissoudre l'unité qui compose l'islam. L'unité de l'islam est maintenue en place par ceux qui parlent au nom des musulmans. Plus précisément;

*« The claim of many radical critics that hegemonic power necessarily suppresses difference in favor of unity is quite mistaken. Just as mistaken is their claim that that power always abhors ambiguity. To secure its unity – to make its own history – dominant powers has worked best through differentiating and classifying practices. In this context, power is constructive, not repressive. »*¹⁷⁷

En d'autres mots, les discours sur l'islam présentent ce dernier comme une religion avec une structure sociale spécifique, une collection hétérogène de croyances, de coutumes et de morales.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Meziane, M. (2017). Comparer les traditions discursives. Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad. *Socio-anthropologie*, 36, p.63.

¹⁷⁵ Fadil, N. (2017). De la religion aux traditions. *Archives de sciences sociales des religions*, 4(180), 2017, p.106.

¹⁷⁶ Idem

¹⁷⁷ Asad, T. (2009). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. JHU Press, p.16.

¹⁷⁸ Meziane, M. (2017). Comparer les traditions discursives. Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad. *Socio-anthropologie*, 36, p.63.

Comprendre l'islam comme une tradition discursive fait appel à l'idée de prendre les pratiques et les discours des musulmans. Ainsi, les multiples positions conflictuelles au sein de l'islam ne peuvent exister et avoir du sens que parce que les musulmans partagent cette tradition entre eux. Plus spécifiquement, une tradition discursive renvoie au Coran et aux hadiths afin de donner un sens aux pratiques des musulmans.¹⁷⁹

La tentative de Giorgio Shani de produire des RI postoccidentale, à l'aide d'un positionnement postséculier, fait appel au concept d'*ijtihad*. L'idée qu'il y aurait eu un arrêt des interprétations religieuses de cette pratique découle d'une divergence parmi les experts, sur la classification théorique des pratiques de l'islam à partir du XIXe siècle. Cette fermeture du *ijtihad* permet à des experts sur l'islam d'expliquer pourquoi la charia dispose d'une immunité contre les interférences du gouvernement et d'illustrer les problèmes de décadences dans les institutions islamiques.¹⁸⁰ Pourtant, comme le démontre Wael Hallaq, les portes du *ijtihad* n'ont jamais été fermées, contrairement à l'affirmation de Giorgio Shani. En effet, il illustre à partir d'une étude sur la théorie légale islamique, l'importance de l'*ijtihad* dans les contentieux légaux. Il s'agissait de la seule façon par laquelle les actes pouvaient être jugés acceptables devant dieu.¹⁸¹ Cela démontre comment les idées de la postsécularité, qui proposent de produire des RI postoccidentale, peuvent tout de même se heurter à une construction discursive de la religion (de l'islam) foncièrement séculière¹⁸² et eurocentrée dans leur élaboration historique. Effectivement, même lorsque Giorgio Shani prétend donner une agentivité postoccidentale au Tiers-monde, en faisant appel à l'islam, cela s'appuie sur une lecture eurocentrée de la classification et la différenciation des pratiques islamiques du *ijtihad* dans ce cas.

¹⁷⁹ Ibid. p.64.

¹⁸⁰ Hallaq, W. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed?. *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), p.3.

¹⁸¹ Ibid. p.33.

¹⁸² Le sens du terme séculier ici étant celui offert par celui de la modernité occidentale et non par le sens asadien.

Nous avons tenté d'illustrer dans l'ensemble de cette section comment la pensée de Talal Asad « s'inscrit d'une part dans une réflexion plus large sur les effets performatifs des catégories épistémologiques modernes, dont le concept de religion figure en bonne place. »¹⁸³ Ce détour par Asad permet de contourner le débat séculier postséculier. La définition de sécularité ne pose pas la religion comme un concept détaché ou instrumental à l'État. La prise en charge du fait religieux par l'État, comme définition de la sécularité, favorise une approche à cette question qui m'amène à dépasser ce clivage dans le quatrième chapitre.

2.4 L'analyse de discours

L'analyse de discours est une branche méthodologique qui provient du domaine de la linguistique. La linguistique concerne l'étude du langage en général, de sa construction à son allocution. Avec le temps, l'analyse du discours est devenue interdisciplinaire. Certains l'abordent dans des termes plus techniques et orientés vers la formulation et la structure même du langage, tandis que d'autres vont le faire de façon plus symbolique, cherchant à déceler la signification derrière le discours. Cette dernière façon de faire est considérée comme une analyse de discours critique de la part des approches plus traditionnelles en linguistique. Elle s'est développée avec l'émergence du courant poststructuraliste. Ce type d'analyse de discours se concentre plutôt sur l'interprétation, la représentation et le déchiffrement du langage qui se projette comme une mosaïque. Dans cet ordre d'idée, notre objectif est de démontrer quels procédés impliquent une analyse de discours poststructuraliste dans le domaine des RI.

D'emblée, l'analyse du discours poststructuraliste admet que le contexte social influence les discours. En ce sens, l'écriture de l'histoire ne devrait pas être comprise comme objective et immuable. Nous ne pouvons pas avoir une vision objective du

¹⁸³ Fadil, N. (2017). De la religion aux traditions. *Archives de sciences sociales des religions*, 4(180), 2017, p.112.

passé, car; « c'est toujours une réécriture active dans le présent, faite à travers la narration et la description, qui repose sur l'interprétation comme forme d'explication. »¹⁸⁴ Cela démontre l'importance ontologique du langage pour le poststructuralisme. On considère qu'à travers son existence, un sens et une identité sont conférés aux objets, aux sujets, aux acteurs ainsi qu'aux structures matérielles.¹⁸⁵ Le discours ne se limite donc pas aux idées, mais démontre comment le matériel est produit et priorisé aussi par lui. L'objectif d'une analyse de discours n'est pas de relativiser l'importance de l'idéationnel et du matériel, mais de les comprendre comme étant intimement liés. Le discours donne à la matérialité une signification en soutirant son sens à partir de constructions identitaires spécifiques.¹⁸⁶

L'identité constitue la pierre angulaire de l'épistémologie pour l'analyse de discours poststructuraliste. Faire appel aux processus de mise en relation et en contraste nous permet de comprendre la construction discursive de l'identité.¹⁸⁷ La mise en relation concerne les caractéristiques attribuées à une identité en particulier. Le contraste concerne la mise en place d'une identité négative qui possède ses propres caractéristiques antinomiques.¹⁸⁸ De ce fait, la construction de l'identité n'implique plus seulement l'identification de caractéristiques propres à un objet d'étude. Elle s'effectue en opposition d'une identité négative, qui renforce la perception de celle-ci. Par exemple, l'identité du monde occidental dans sa mise en relation possède des caractéristiques qui lui sont attribuées, telle qu'être civilisé, développé, rationnel et moderne. En contre point, le processus de contraste implique que l'identité négative, c'est-à-dire le monde non occidental, est caractérisée par la barbarie, le sous-développement, l'irrationalité et une modernité non atteinte.

¹⁸⁴ Grondin, D. (2012). Le poids du discours et du langage. Dans *Théories de la politique étrangère américaine. Auteurs, concepts et approches*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p.152.

¹⁸⁵ Hansen, L. (2013). *Security as a Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. Routledge, p.16.

¹⁸⁶ Ibid. p.20.

¹⁸⁷ Idem

¹⁸⁸ Idem

Lene Hansen souligne que l'analyse de discours dans la discipline des RI, ou même en dehors, n'examine pas les discours de l'Autre (non occidentale); c'est-à-dire comment l'Autre construit sa propre identité, mais comment il nous représente aussi (l'occident).¹⁸⁹ Il s'agit là d'une piste que nous examinons plus profondément dans le troisième chapitre. Ultimement, l'identité ne devrait pas être vue comme un produit fini, mais comme un processus, constamment sujet à des changements et des modifications, au sein de luttes avec d'autres identités, eux-mêmes souvent contradictoires et fragmentés.¹⁹⁰

Nous tenons à souligner que l'exposition théorique de la méthodologie de l'analyse de discours poststructuraliste n'implique pas un dédoublement théorique dans ce chapitre, puisque le postcolonialisme est lui-même fortement influencé par cette approche. L'objectif est plutôt de brosser un portrait qui démontre comment procéder à une analyse de discours. Cela étant dit, nous verrons maintenant l'intertextualité comme outil analytique de l'analyse de discours. Par la suite, nous établirons les critères de recherches et de sélections purement méthodologiques requis afin de procéder à une analyse de discours complète.

2.4.1 L'intertextualité dans l'analyse de discours

L'intertextualité constitue la notion centrale mobilisée afin de procéder à une analyse de discours. Cette méthode offre l'opportunité de s'intéresser au discours de façon multidimensionnel; que ce soit dans sa relation avec les autres discours ou du contexte social d'où il émerge. Il existe deux types d'intertextualité. L'intertextualité horizontale concerne le sujet du discours et ce vers quoi il est dirigé. C'est l'idée qu'un discours n'est jamais complètement isolé puisqu'il peut être récupéré par un

¹⁸⁹ Ibid. p.68.

¹⁹⁰ Tannen, D. et Hamilton, H. et Schriffrin, D. (2015). *The handbook of discourse analysis*. Wiley Blackwell, p.158.

autre discours. Ces enchaînements successifs impliquent une relation séquentielle entre les discours et ils peuvent émerger à travers une série de contextes différents.¹⁹¹

L'intertextualité verticale concerne le discours et son contexte. C'est l'idée d'exposer l'orientation du discours qui lui-même est enchâssé dans un contexte culturel et littéraire plus large. Cela permet d'inclure les discours dans une catégorie paradigmatique face à d'autres catégories de discours.¹⁹²

De façon explicite, une analyse de discours faisant appel à l'intertextualité horizontale nous amène à tirer d'intéressantes conclusions. L'étude de Patricia Dunmire remet en question le discours affirmant que les attentats du 11 septembre aient tout changé, ce qui permit à l'administration Bush de modifier l'idéologie sécuritaire vers la guerre préventive. En faisant appel aux stratégies dans les discours post guerre froide, à partir du début des années 1990, elle met en lumière les documents de la *National Security Agency* et de documents néoconservateurs. Leur désir commun était de reconstruire les forces, la stratégie et les ressources afin de renforcer la défense américaine. Il y a donc une connexion intertextuelle entre les discours de la stratégie sécuritaire de l'administration Bush et de la stratégie articulée par ces documents dans un contexte post guerre froide. Autrement dit, les attentats du 11 septembre n'ont pas tout changé, mais plutôt servi de prétexte afin d'adopter l'idéologie sécuritaire désirée. Le discours de la doctrine Bush s'appuyait sur l'importance du 11 septembre pour mettre de l'avant cette nouvelle stratégie. Patricia Dunmire démontre comment celui-ci était en disjonction avec les discours politiques formulés précédemment, appelant pourtant à ces mêmes transformations sécuritaires. L'autrice arrive à la conclusion que distinguer ces effacements dans le système intertextuel de l'analyse de discours (qui contribue à la production de discours

¹⁹¹ Ibid. p.44.

¹⁹² Ibid. p.45.

puissants) est tout aussi important que de comprendre le rôle des connexions intertextuelles dans la diffusion de ces discours.¹⁹³

Dans le même ordre d'idée, l'intertextualité verticale permet de réfléchir les discours dans une autre dimension. L'analyse de discours sur le thatchérisme de Louise Phillips illustre comment des mots clefs reproduisent le discours en question, mais aussi comment ces derniers sont récupérés pour transformer le discours et lui résister. De cette façon, l'histoire d'un discours est sujette à des transformations lorsque des acteurs interagissent au regard de celui-ci, créant de nouveaux paramètres dans lesquels il peut être compris. L'intertextualité nous permet non seulement d'identifier la diffusion des discours hégémoniques, mais également certains processus dans les changements sociaux.¹⁹⁴

L'intertextualité repose donc sur l'idée qu'il y aurait un fil conducteur entre différents discours. Cela nous permet de redéfinir notre compréhension et préciser les liens discursifs qu'entretiennent certains enjeux. Cette notion mise également sur l'idée qu'une série de discours, sur un sujet donné, participent activement à la construction (délimitation et renforcement) de paradigmes desquels se diffusent des discours hégémoniques. D'après Michel Foucault, il ne peut pas y avoir de discours qui d'une façon ou d'une autre n'en réactualise pas un. Dès lors, la construction de ces paradigmes s'appuie sur des discours interconnectés, qui par effet de cumulation, en viennent à refléter une inertie qui crée un régime de vérités.¹⁹⁵ Conséquemment, faire appel à l'intertextualité pour analyser un objet de recherche nous permet d'exposer le savoir-pouvoir. Plus précisément;

« les relations de pouvoir et le non-dit des discours, de la culture, du langage, sont vus comme des systèmes. La représentation discursive n'est donc pas

¹⁹³ Ibid. p.55.

¹⁹⁴ Ibid. p.54.

¹⁹⁵ Idem

neutre : ce sont les individus qui sont en position de pouvoir et qui ont l'autorité pour 'produire' la réalité qui produisent la connaissance. »¹⁹⁶

Dans cette optique, la pratique de l'intertextualité doit être accompagnée de la mise en lumière des représentations participantes à l'élaboration du processus continu de construction identitaire.¹⁹⁷ Dans le cadre de notre mémoire, nous portons une attention plus particulière aux représentations qui émanent d'expressions langagières et des récits qui prétendent dépeindre la réalité en s'infiltrant dans les discours.¹⁹⁸ Pour être effectives, les représentations nécessitent du temps et de la répétition afin d'être institutionnalisées.¹⁹⁹ Nous détournons le sens originel conféré à l'institutionnalisation ici. Ce terme initialement employé dans le cadre d'une étude sur l'analyse de discours en politique étrangère américaine, est renvoyé à la discipline des RI. C'est un champ de recherche qui possède sa propre structure et ses mécanismes de constructions théoriques. Ses théories mobilisent divers outils analytiques et conceptuels qui détiennent la capacité de reproduire des représentations institutionnalisées dans cette discipline.

2.4.2 Les critères de recherche de l'analyse de discours

Dans un autre ordre d'idée, nous allons procéder maintenant à l'exposition des critères de recherche méthodologique et de sélection des discours. Nous sommes partis du concept de croissant chiite afin de formuler notre problématique de recherche. L'idée n'a jamais été de se limiter à une sphère de recherche géopolitique plutôt qu'une autre. En ce sens, illustrer la fluidité et l'interpénétration des discours nous a amenés à adopter les trois niveaux de discours de la géopolitique; c'est-à-dire la géopolitique populaire, à travers les médias de masse, la géopolitique pratique, à

¹⁹⁶ Grondin, D. (2012). Le poids du discours et du langage. Dans *Théories de la politique étrangère américaine. Auteurs, concepts et approches*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p.129.

¹⁹⁷ Ibid. p.123.

¹⁹⁸ Idem

¹⁹⁹ Ibid. p.132.

travers la bureaucratie de la politique étrangère et les institutions politiques, et la géopolitique formelle, à travers les instituts stratégiques, les *think tanks* et le milieu universitaire.²⁰⁰ Ces niveaux de discours se renforcent mutuellement et se consolident les uns les autres²⁰¹, d'où l'importance de les avoir intégrés au sein d'une analyse de discours intertextuel dans le premier chapitre. Par ailleurs, ces niveaux de discours de la géopolitique sont accompagnés de deux modèles de recherches intégrés à notre mémoire. Nous contrebalançons entre un point focal analytique, qui se concentre sur le discours officiel (chef d'États et gouvernements), et les débats élargis sur la politique étrangère.²⁰² Le déploiement des liens intertextuels s'effectue par la compilation de ces deux modèles de recherche, en se basant sur les trois niveaux de discours géopolitiques. Cela a pour objectif de démontrer la stabilité discursive du discours hégémonique officiel.²⁰³

Ces critères de recherche nécessitent de plus amples précisions dans la délimitation de l'objet d'étude. Premièrement, tel qu'il a été souligné, nous tentons de faire appel une avenue inexplorée. Nous ne limitons pas à l'exposition de l'identité discursive du croissant chiite uniquement. Concrètement, nous tentons de faire dialoguer les discours sur le croissant chiite en faisant appel à un autre discours très similaire dans son ancrage géographique et politique; celui de l'axe de la résistance.

Deuxièmement, notre étude se situe principalement dans un développement historique de ces discours, se situant entre 2003 et 2017. Cela s'effectue au sein d'une série d'évènements marquants (les guerres (ré)-actualisant les discours sur l'axe chiite), ne se limitant pas à un évènement en particulier. Un des avantages que cela nous procure, c'est qu'une étude s'étalant dans le temps précise l'identification des

²⁰⁰ Ibid. p.133.

²⁰¹ Ibid. p.134.

²⁰² Ibid. p.135.

²⁰³ Hansen, L. (2013). *Security as a Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. Routledge, p.66.

schémas de transformations et de reproductions des discours²⁰⁴ face aux différents développements sur le terrain.²⁰⁵ La prise en compte de ces deux facteurs permet d'une part de reconstruire l'essence du discours (récit), en associant les multiples représentations, et d'autre part, d'identifier la sédimentation du discours, c'est-à-dire préciser les éléments qui se sont succédé au fil des représentations pour construire le discours actuel.²⁰⁶

Dans le cadre de notre mémoire, les recherches pour effectuer l'analyse de discours sur le croissant chiite et l'inclusion du discours de l'axe de la résistance ont été circonscrites à la sphère francophone et anglophone. Cela inclut des textes académiques et universitaires, mais médiatiques aussi. Une des faiblesses de notre analyse provient du fait que nous nous intéressons à des discours faisant référence à une région géographique où l'arabe et le perse constituent les langues courantes, d'autant plus que nous tentons d'introduire une construction identitaire exogène de cette région face à l'Occident. En contrepartie, une des forces de l'analyse, c'est que nous obtenons une interprétation concise du discours hégémonique qui se diffuse en Occident sur le concept de croissant chiite et celui de l'axe de la résistance. Les discours sélectionnés proviennent de recherches effectuées dans la banque de données des bibliothèques de l'Université du Québec à Montréal et de l'Université de McGill principalement, incluant l'utilisation du moteur de recherche Google.

2.5 La généalogie

2.5.1 La généalogie foucauldienne

La généalogie peut être considérée comme l'une des étapes essentielles à inclure dans une analyse de discours. Son objectif n'est pas d'agir au niveau des représentations et

²⁰⁴ Ibid. p.71.

²⁰⁵ Ibid. p.78.

²⁰⁶ Op.cit. p.138.

de l'intertextualité, mais d'opérer dans ce qui pourrait être considéré comme l'origine de la première sédimentation.

Le concept méthodologique de la généalogie qui détient des origines philosophiques remontant à Friedrich Nietzsche²⁰⁷ a été repris par Michel Foucault. Dès lors, il est important de noter que l'idée de Michel Foucault n'était pas d'écrire une méthodologie, mais bien d'écrire sur la méthodologie, pour s'adresser à des utilisateurs et non à des lecteurs.²⁰⁸ Dans cette optique, l'ensemble de son œuvre est mieux perçu comme une boîte à outils plutôt qu'un procédé rigoureux. La généalogie foucauldienne devrait être comprise comme la continuation d'un projet intellectuel, celui de la problématisation, antérieurement articulée via l'archéologie.²⁰⁹

La problématisation forme l'un des trois types de généalogies, qui contrairement à la généalogie vindicative ou subversive, ne se met pas en faveur ou en opposition des discours sur lesquelles elles enquêtent.²¹⁰ La problématisation tente plutôt de clarifier et de mettre en lumière les éléments qui activent les discours entourant l'objet d'étude.²¹¹

La généalogie vient rechercher un problème, un phénomène social, apparaissant comme une normalité ou une véracité pour se demander quelles ont été les conditions qui ont favorisé son apparition sous sa forme actuelle. De cette façon, nous pouvons localiser les discours qui nous conditionnent comme le mentionne Colin Koopman;

« *They [les problèmes] are lodged deep inside of us all as the historical conditions of possibility of our present ways of doing, being, and thinking yet*

²⁰⁷ Saar, M. (2002). Genealogy and Subjectivity. *European journal of philosophy*, 10(2), p.231.

²⁰⁸ Vucetic, S. (2011). Genealogy as a research tool in International Relations. *Review of International Studies*, 37(3), 1299.

²⁰⁹ Koopman, C. (2013). *Genealogy as Critique*, Indiana University Press, p.24.

²¹⁰ La littérature sur la généalogie enquête sur des discours, mais aussi des concepts et des pratiques. Pour simplifier la lecture, nous faisons appel uniquement aux discours.

²¹¹ Ibid. p.59.

*despite their depth, these problems are also right at the surface insofar as they condition us in our every action. »*²¹²

Plus précisément, la généalogie enquête sur une réalité et un savoir socialement construit en interrompant, en déstabilisant, en dévaluant et en déchiffrant ce que l'on sait.²¹³ On vient réécrire l'histoire. En d'autres mots, l'efficacité de la généalogie dépend de notre habileté à démontrer comment les conventions hypothétiques à propos du monde ont des implications dans notre raisonnement d'aujourd'hui. Conséquemment, cela permet par la suite de suggérer directement ou indirectement, des façons alternatives de concevoir le phénomène sous étude.²¹⁴

La généalogie par problématisation est une tentative d'ouvrir les entrailles de l'histoire afin de lui donner un autre sens, une autre perspective. Afin d'y arriver, l'idée n'est pas de simplifier celle-ci, mais de la complexifier; la rendre intelligible à l'intersection du savoir-pouvoir en démontrant la contingence sur laquelle repose son édification. La contingence devrait être comprise comme une période d'incertitude, un moment historique précis qui vient (re)définir le sens interprétatif d'un phénomène ou d'un évènement, impactant ainsi l'objet sous étude généalogique. Les périodes de contingences forment des points de rupture dans le temps réfutant ainsi la vision d'une évolution fluide de l'histoire.

L'idée n'est pas de problématiser historiquement notre présent, mais bien de problématiser le présent afin de mettre en relief les conditions de sa constitution, avec l'espoir de se créer un meilleur futur.²¹⁵ Pour ce faire, la généalogie délaisse les comportements, les mentalités ou les structures pour avoir en point de mire les discours. Ces derniers devraient être compris comme des composants complexes de la problématisation qui sont eux-mêmes conditionnés par un assemblage complexe.²¹⁶

²¹² Ibid. p.1.

²¹³ Op.cit. p.1298.

²¹⁴ Idem

²¹⁵ Op.cit. p.130.

²¹⁶ Ibid. p.95.

La généalogie foucauldienne qui opère par une problématisation basée sur des périodes de contingences, au carrefour de discours, mise sur une complexification de l'objet d'étude. Par conséquent, la relation entre le savoir et le pouvoir ne se limite pas à une interaction détachée, mais il s'agit d'une influence mutuelle coconstitutive. Le savoir/pouvoir constitue le principal outil d'enquête généalogique foucauldien.

La puissance de cet outil et son apport à la problématisation sont mis en valeur par l'idée suivante; le pouvoir peut être réduit au savoir, mais le savoir peut également être réduit au pouvoir.²¹⁷ Autrement dit, si l'accumulation de certaines connaissances possède le potentiel de mettre un acteur en position de pouvoir, un acteur en position de pouvoir possède l'autorité d'affirmer ce qui constitue un savoir valide. Grâce à cette conception du savoir/pouvoir, il n'existe pas de vérité universelle à l'histoire, mais bien des régimes de vérités.²¹⁸

Dans cet ordre d'idée, un aspect significatif de la généalogie provient de la distinction entre les discours malsains et les discours dangereux. La généalogie foucauldienne ne se positionne pas sur ce qui serait moralement juste ou mauvais. Néanmoins, elle nous permet d'élaborer sur la dangerosité de certains discours sans forcément émettre de postulats normatifs.²¹⁹ En conséquence, le potentiel dangereux d'un discours nous conduit toujours à le remettre en question, à l'évaluer et le problématiser afin de le reconstituer autrement à partir de notre moment présent.

2.5.2 La généalogie en Relations Internationales

La généalogie par problématisation doit être appliquée en pratique dans la discipline théorique des Relations Internationales. À quel procédé pouvons-nous faire appel et quels sont les enjeux qui y sont rattachés?

²¹⁷ Ibid. p.145.

²¹⁸ Op.cit. p.1295.

²¹⁹ Op.cit. p.92.

Srjdan Vucetic soutient que la généalogie est un outil de recherche unique, mais pas si radicalement différent du reste de l'arsenal qualitatif-interprétatif trouvé dans la discipline des RI.²²⁰ Malgré tout, la généalogie procure des avantages significatifs en venant se départir des schèmes de penser en opposition binaire (causale versus constitutif, compréhension versus explication), favorisant une méthodologie hybride, en s'intéressant à ces dualités dans une myriade de possibilités combinatoire.²²¹ De son côté, Martin Saar affirme qu'il existe une triple relation entre la généalogie et l'objet d'étude; en tant qu'histoire, critique et type d'écriture (discours).²²² Conséquemment, les deux auteurs s'entendent sur l'idée d'une épistémologie variée entretenue à l'extérieur d'un domaine neutre et positiviste, positionnant la contingence au cœur du projet de la formulation généalogique.

Parmi les particularités du champ d'études des RI, nous sommes face à l'idée qu'il existe des principes immuables sur lesquelles la discipline est construite. Pour être en mesure de contourner certains de ces pièges, nous allons effectuer la généalogie foucauldienne en RI en appliquant la méthode des trois E. Il s'agit de l'épisode, des exemples et de l'efficacité. Ces derniers sont effectués dans l'objectif de respecter les principes généraux de la généalogie mentionnée plus haut.

L'épisode est le fruit d'une narration particulière qui nous permet de périodiser l'histoire de l'objet sous étude. Les exemples proviennent d'une reconstruction d'une analyse discursive de documents historiques.²²³ Quant à elle, l'efficacité nous renvoie directement à l'idée qu'il n'existe pas une vérité, mais bien des régimes de vérités.

Produire une sélection aléatoire d'épisodes ou d'exemples est vouée à l'échec. Par conséquent, il est alors essentiel de s'appuyer sur une méthode comparative afin de produire une réalité différente. Cela s'effectue en se basant sur l'idée que cette

²²⁰ Op.cit. p.1296.

²²¹ Idem

²²² Saar, M. (2002). Genealogy and Subjectivity. *European journal of philosophy*, 10(2), p.232.

²²³ Op.cit. p.1300.

possibilité existe advenant que certaines constructions historiques politiques et sociales aient été différentes. L'efficacité constitue l'objectif central puisqu'il s'agit d'intervenir dans le passé pour émettre un diagnostic sur le présent.²²⁴

2.6 Conclusion

Ce chapitre a permis d'exposer les catégorisations ontologiques postcoloniales qui seront mobilisées, tel que l'Occident, l'Orient et le Tiers-monde. Le concept de postcolonialité sert de point de jonction afin d'identifier les rapports de forces coloniaux qui persistent. La description des éléments épistémologiques a permis par la suite d'identifier les limites que le débat séculier/postséculier en RI afin de produire un savoir sur le Tiers-monde. Pour remédier à ces limites, j'ai proposé d'intégrer le savoir provenant du Tiers-Monde en définissant le séculier comme la prise en charge du religieux par l'État. Cela évite de prédéterminer le rôle épistémologique de l'islam en le liant à un mode de compréhension séculier ou postséculier. Enfin, la méthodologie préconisée nous amène à émettre un questionnement sur la pertinence d'un récit unique²²⁵, puisque les discours sur le « croissant chiite » affichent un cloisonnement (paradigmatique) commun ainsi que des limites identifiables.²²⁶ En contrepartie, il nous sera possible d'introduire l'idée dans le quatrième chapitre, que l'une des pistes que nous offre le postcolonialisme, pour répondre à ce manquement théorique et empirique, s'avère à être le discours de l'« axe de la résistance ».

²²⁴ Ibid. p.1302

²²⁵ Je comprends ce récit unique comme la mise de l'avant de la multiplicité des discours sur l'« arc chiite », cadrant dans les différentes représentations que nous avons offertes dans le premier chapitre. Ils possèdent tous la particularité de s'intéresser uniquement à l'idée d'un « croissant chiite » comme point de départ et de référence dans l'analyse de discours. Je comprends le récit comme le discours hégémonique constitué d'une série de discours sédimentés et juxtaposés, alors qu'un discours, est l'une des nombreuses composantes constituant le récit.

²²⁶ La généalogie nous procure des avantages significatifs en venant se départir des schèmes de penser en opposition binaire (causale versus constitutif, compréhension versus explication), favorisant une méthodologie hybride en s'intéressant à ces dualités dans une myriade de possibilités combinatoire.

CHAPITRE III

Les discours sur le « croissant chiite »; une production de savoirs eurocentrés

Le deuxième chapitre a illustré les outils conceptuels et analytiques de l'approche postcoloniale auxquels nous ferons appel ici. Le but de ce chapitre est d'exposer les trois répliques idéologiques à la colonisation. La pertinence de ces idéologies réside dans le fait qu'elles sont incarnées par les acteurs présents dans les discours sur le « croissant chiite ». Je soutiens qu'il y a eu une colonisation scientifique en Occident des idéologies qui ont lutté dans le cadre d'une décolonisation politique. Cela permet d'affirmer que le récit sur le « croissant chiite » est une construction fondée sur une production de savoir eurocentré.

En premier lieu, je présente les trois répliques idéologiques au colonialisme, c'est-à-dire l'islamisme militant, le nationalisme arabe et le tiers-mondisme. Plus précisément, j'expose comment ces idéologies ont été interprétés en Occident à partir d'une analyse reposant sur un corpus de sources secondaires.

En second lieu, il s'agit de montrer comment s'opérationnalise le savoir eurocentré sur ces idéologies. Autrement dit, l'adoption d'une posture séculière ou postséculière par un auteur aura tendance à favoriser une des deux représentations des discours sur le « croissant chiite »; comme une guerre confessionnelle ou une stratégie pragmatique. Chaque représentation repose sur une compréhension eurocentré qui homogénéise l'islamisme militant et du nationalisme arabe. Cela s'effectue en attribuant des traits caractéristiques communs à ces deux idéologies pourtant distinctes.

En dernier lieu, une critique sera formulée en s'appuyant sur le cas de figure d'un nouvel ordre westphalien. Je m'intéresse tout au long du chapitre aux auteurs qui considèrent l'islamisme militant et le nationalisme arabe comme un produit de la

modernité. Cette critique me permet d'exposer les limites de l'approche séculière et postséculière dans les RI.

3.1 Les trois répliques idéologiques au colonialisme

Cette étape a pour objectif d'exposer les racines du savoir eurocentré qui participent à la mise de l'avant des discours sur le « croissant chiite ». Pour ce faire, j'examine la catégorisation²²⁷ des trois répliques idéologiques au colonialisme au Moyen-Orient; l'islamisme militant, le nationalisme arabe et le tiers-mondisme. Chacune de ces idéologies sera analysée en profondeur dans cet ordre. La pertinence de ses idéologies réside dans le fait qu'elles sont abondamment mobilisées de façon implicite ou explicite. Que ce soit pour contextualiser l'environnement géopolitique ou afin de comprendre les actions et les raisonnements des acteurs composant le « croissant chiite ». L'islamisme militant et le nationalisme arabe vont me permettre de faire la lumière sur les racines de l'eurocentrisme qui participent à la construction des représentations sur le « croissant chiite ». En contrepoint, le tiers-mondisme va permettre d'introduire le discours de l' « axe de la résistance ».

Pour saisir l'influence qu'on eut ces idéologies sur les discours actuels, j'offre une critique des usages politiques de leur l'historiographie en Occident. D'abord, cela nécessite de faire appel à un corpus constitué de sources secondaires; c'est-à-dire des auteurs qui se sont intéressés à ces idéologies après-coup, sans avoir pour autant contribué à leurs essors. Le corpus auquel je fais appel est principalement constitué d'auteurs francophones et anglophones évoluant dans le monde occidental, reconnu détenir une certaine autorité et notoriété sur ces idéologies. Ensuite, il est essentiel de noter que chacune des sections idéologiques comporte trois niveaux d'analyses. En premier lieu, j'identifie les causes et les contextes qui auraient mené à l'émergence de ces idéologies selon le corpus mobilisé. Cela permet de repérer les tendances fortes

²²⁷ Cette catégorisation est mobilisée aussi bien par les auteurs postcoloniaux que les auteurs provenant de divers horizons disciplinaires et théoriques.

qui les traverse. En second lieu, j'identifie les principaux espaces de contradictions concernant l'islamisme militant, les principaux espaces d'accords communs sur l'échec du nationalisme arabe et la perte de vitesse et la reconfiguration du tiers-mondisme, parmi les sources secondaires. En troisième lieu, je formule une critique sur chacun de ses usages politiques historiographiques. Enfin, l'introduction du rôle de la *oumma* au sein de l'islamisme militant et du nationalisme arabe permet d'identifier l'existence d'un concept constituant un point d'analyse commun à cheval entre ces deux idéologies.

3.1.1 L'islamisme militant

L'islamisme militant sera introduit dans sa dimension idéologique postcoloniale comme réplique au colonialisme. Plus précisément, c'est la période post-indépendance²²⁸ au Moyen-Orient qui est couverte.

Une idée chapeaute l'analyse de l'islamisme militant parmi une catégorie d'auteurs qui s'y intéresse. Celle-ci concerne l'idée que l'islamisme militant forme un produit de la modernité. (Vertigans, 2008; Kepel, 2000; Roy, 2008; Khasan, 1997; Amin-Khan, 2009; Adraoui, 2015; Mishra, 2017) Il faut comprendre cette modernité comme la séparation de l'État et de l'Église. Selon cette logique, les progrès sociaux, économiques et scientifiques en Occident depuis la Renaissance ont été initiés grâce à cette séparation. En d'autres mots, les acteurs qui se réclament ou que l'on associe à l'islamisme militant sont une conséquence du monde contemporain; ils émergent en son sein. Une autre catégorie d'auteurs comprend l'islamisme militant comme antimoderne ou déconnecté de la modernité. Cette vision produit les barèmes nécessaires à l'élaboration des thèses de Bernard Lewis et son disciple Samuel Huntington. Ces derniers insistent sur l'idée qu'il existe une division entre l'islam et

²²⁸ L'islamisme militant est tout de même compris dans une continuité qui puise ses racines dans l'époque coloniale pour évoluer vers la période post-indépendance.

le monde judéo-chrétien, qui s'explique par des raisons historiquement et culturellement profondes. Ainsi, l'opposition entre le fait religieux et séculier va de soi et se présente à l'avant-plan de leur analyse. Je désire plutôt enquêter sur la reproduction subtile de cette opposition chez les auteurs qui affirment que l'islamisme militant est un produit de la modernité. Cela permet également de préciser le corpus d'auteurs sélectionnés grâce à ce critère crucial.

Les causes de l'émergence de l'islamisme militant selon les sources secondaires

Deux explications participent à identifier les causes de l'émergence de l'islamisme militant comme produit de la modernité. Hilal Khasan décrit la montée de l'islamisme militant comme la conséquence de l'échec du nationalisme arabe et des élites dirigeantes à développer et moderniser leur pays²²⁹, phénomène qui se serait accéléré depuis la guerre des Six Jours en 1967.²³⁰ Pour lui, l'islamisme militant devrait principalement être compris comme une force endogène résultant d'une décadence sociale des sphères économiques et politiques.²³¹ En contrepartie, l'analyse de Tariq Amir-Khan renvoie au contexte de Guerre froide. L'alliance entre certains États post-coloniaux²³² et l'impérialisme américain s'est déroulée sur plusieurs décennies avec l'objectif de combattre les forces de gauches. Cela a été fait au détriment des sociétés locales en favorisant intentionnellement ou non la montée en puissance de l'islamisme militant dans toutes ses déclinaisons.²³³ Il ne fait aucun doute que les États post-coloniaux ont eu un rôle à jouer dans la montée de l'islamisme militant pour ces deux explications. C'est le rôle de l'Occident dans la montée de l'islamisme militant qui semble être mitigé parmi les auteurs.

²²⁹ Khasan, H. (1997). The new world order and the tempo of militant Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24(1), p.6.

²³⁰ Vertigans, S. (2008). *Militant Islam: A sociology of characteristics, causes and consequences*. Routledge, p.67.

²³¹ Op.cit. p.11.

²³² Le terme post-colonial indique une référence à l'époque qui suit celle de la colonisation, généralement entamé largement après la Seconde guerre mondiale. Le terme postcolonial fait plutôt référence à l'approche privilégiée pour la rédaction du mémoire.

²³³ Amin-Khan, T. (2009). The Rise of Militant Islam and the Security State in the Era of the 'Long War'. *Third World Quarterly*, 30(4), p.813.

Les espaces de contradictions et de contestations définitionnelles

Identifier différentes causes à la montée de l'islamisme militant produit des définitions différentes. Tariq Amir-Khan définit l'islamisme militant en l'opposant à l'islam politique. Il comprend l'islamisme militant comme une conséquence de l'islam politique. Les deux possèdent une interprétation étroite et littérale des textes religieux. L'objectif d'accaparer le pouvoir de l'État et d'imposer la charia passe par des moyens constitutionnels pour l'islam politique et extraconstitutionnel pour l'islamisme militant.²³⁴ Autrement dit, alors que l'usage de la violence serait limité par l'islam politique il serait le principal adage de l'islamisme militant. D'autres auteurs ne vont pas différencier l'islam politique de l'islamisme militant. Ils vont définir l'islamisme militant par l'attribution d'une particularité aux acteurs sunnites face aux acteurs chiites. Par exemple, puisque le clergé chiite est organisé, il risque de produire un islamisme militant territorialisé comme en Iran, alors qu'inversement l'absence de clergé sunnite risque de produire des revendications déterritorialisées incarnées par les nébuleuses du type Al-Qaeda.²³⁵

Cette seconde définition de l'islamisme militant s'explique par l'idée que les chiites auraient continué de pratiquer le ijtihad, mythe que nous avons déboulonné dans le second chapitre. Cette pratique leur permettrait de trouver des solutions innovatrices à des problèmes contemporains. De plus, la pratique du velayat-e-faqih oriente ces solutions vers un cadre décisionnel politique ancrer dans l'État. Inversement, la fermeture du ijtihad pour les sunnites aurait empêché d'adresser des problèmes contemporains par de nouvelles interprétations. L'appel à la oumma, plus fréquent chez les sunnites que chez les chiites se reflètent par une déterritorialisation des revendications. Les acteurs chiites seraient plutôt liés à des régions et des nationalités

²³⁴ Ibid. p.815.

²³⁵ Vertigans, S. (2008). *Militant Islam: A sociology of characteristics, causes and consequences*. Routledge, p.78.

spécifiques. À cet effet, l’ancrage territorial offrirait une lecture de leurs actions plus facile à travers un prisme d’analyse séculier occidental.²³⁶

Critique de cet usage politique de l’historiographie de l’islamisme militant

Ces définitions possèdent tout de même des angles morts qui ne rendent pas justice à la complexité du phénomène de l’islamisme militant. Par exemple, le cas du Hezbollah tient difficilement la route dans la définition de Tariq Amir-Khan. Le Hezbollah est présent sur la scène politique libanaise, comme parti politique, mais n’aspire pas à dominer l’ensemble de l’État libanais et imposer la charia (déjà présente pour le droit familial uniquement, pour les sunnites et les chiites²³⁷). C’est une organisation qui tient un discours de moins en moins confessionnel depuis sa création en 1982 doublée d’une tendance vers des positions nationalistes.^{238 239} De plus, le Hezbollah a fait preuve d’une grande efficacité, comme guérilla, dans son usage de la violence en ayant provoqué le retrait des troupes israéliennes de presque tout le Sud-Liban en 2000. Ce chevauchement définitionnel peut aussi être critiqué chez ceux qui seraient tentés de tracer une distinction entre sunnites et chiites. À cet effet, malgré l’inexistence d’un clergé sunnite, la Confrérie des Frères musulmans est disposée selon des cadres nationaux spécifiques. Les Frères musulmans aspirent au pouvoir, mais dans un territoire circonscrit géographiquement et politiquement par l’État moderne.

Ultimement, je crois que les faiblesses de ces définitions ne découlent pas tant de l’expertise ou des connaissances des auteurs. Il s’agit plutôt du fait que le savoir produit sur l’islamisme militant est orienté ou conçu au sein de périodes historiques spécifiques selon des considérations politiques. En effet, la littérature sur l’islamisme

²³⁶ Ibid. p.19.

²³⁷ Landry, J. (2018, mars). *La charia aujourd’hui : perspectives militantes*. Communication présentée par la Chaire Raoul Dandurand, Université du Québec à Montréal.

²³⁸ Dot-Pouillard, N. (13 juillet 2018). *Liban : après la victoire du Hezbollah*. Dans IREMMO. Récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=dRF8V5bl4_g

²³⁹ Mervin, S. (2007). À propos du « croissant chiite » et de deux ouvrages récents. *Critique internationale*, 34, p.8.

militant a pris son envol à la suite de la révolution islamique de l'Iran en 1979 et de l'attentat à Beyrouth en 1982 par le Hezbollah, qui a fait plus de 300 morts militaires français et américains.²⁴⁰ À cette époque, l'envoi de combattants islamistes provenant des quatre coins du monde arabo-musulman vers l'Afghanistan, pour combattre l'URSS, ne semblait pas soulever les mêmes inquiétudes en Occident. L'islamisme militant se projette comme un phénomène vaste et variable dans ses déclinaisons, doté également d'une grande mobilité dans ses allégeances politiques. Les auteurs qui désirent faire sens de l'islamisme militant mobilisent des organisations, mouvements ou partis afin de représenter des tendances fortes. Néanmoins, je crois que l'étendue du phénomène de l'islamisme militant ne peut être tout simplement synthétisée dans une définition. Cela s'explique par son histoire complexe; différentes organisations aux multiples ancrages géographiques et culturels. Les définitions de l'islamisme militant se trouvent donc à être démultipliées, parfois complémentaires, parfois en contradictions. Afin de produire une analyse, il me semble plus intéressant de circonscrire l'islamisme militant face à une série d'enjeux historiquement reliés, sans prétendre expliquer le phénomène dans son entièreté.

Rôle de la oumma au sein de l'islamisme militant

À cette fin, le concept de oumma forme un outil conceptuel qui offre une compréhension de l'islamisme militant. Le concept fondamental de la oumma revient à l'avant-plan des analyses qui désirent faire sens de l'islamisme militant. La oumma est utilisée pour mieux comprendre les origines et les sources des revendications de l'islamisme militant. Elle se définit comme la communauté des croyants, c'est un sentiment d'appartenance avant tout. La oumma serait façonnée par la mondialisation. Le déplacement des idées et le transport des individus affectent la conception moderne de la oumma.²⁴¹ Deux idées s'affrontent au sein l'islamisme

²⁴⁰ Khasan, H. (1997). The new world order and the tempo of militant Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24(1), p.7.

²⁴¹ Vertigans, S. (2008). *Militant Islam: A sociology of characteristics, causes and consequences*. Routledge, p.55.

militant dans la façon d'arriver à la mise en place de la oumma. La première, moins fréquente, fait appel à un rejet des principes des relations internationales. Il consiste à unifier la oumma en rupture avec la modernité et donc également avec l'État, en évitant de transiter par celui-ci. Une nébuleuse comme al-Qaeda peut être associée à cette conception. La deuxième, plus fréquente, fait appel à investir le domaine classique des relations internationales et accepter l'État comme plateforme de transition. Ces acteurs de l'islamisme militant possèdent des points d'ancrage nationaux.

Selon Mohamed-Ali Adraoui, il existe un décalage entre les ambitions des acteurs de l'islamisme militant et les moyens concrètement utilisés. Historiquement, ils possèdent une volonté d'unifier la oumma à l'échelle mondiale. Dans les faits, l'État est utilisé comme une plateforme « en vertu d'une véritable stratégie de gradation, d'élévation ou de remontée militante ».²⁴² Les acteurs qui optent pour cette stratégie considèrent qu'une unification politique et civilisationnelle d'une telle envergure risque de rencontrer une opposition de la part de l'Occident.²⁴³ La décision d'y arriver graduellement a nécessité de développer toute une expertise dans le domaine des relations internationales; que ce soit en affaire étrangère ou en diplomatie. Olivier Roy mentionne en ce sens qu'il n'y a pas « de diplomatie islamiste, bien une diplomatie des islamistes »²⁴⁴. En l'occurrence, ces derniers sont analysés dans une lunette qui fait appel à l'intérêt national. Adraoui prend la peine de mentionner que l'intérêt national existe, peu importe s'il existe un sens qui serait à détourner au sens religieux ou s'il cadre pour être compris comme pour les États occidentaux.²⁴⁵

²⁴² Adraoui, M. (2015). Islamistes et relations internationales : une relation dialectique?. Dans *Les islamistes et le monde: islam politique et relations internationales*. Éditions L'Harmattan, p.22.

²⁴³ Ibid. p.23.

²⁴⁴ Ibid. p.12.

²⁴⁵ Ibid. p.29-30.

3.1.2 Le nationalisme arabe

À l'instar de la présentation sur l'islamisme militant, j'expose le nationalisme arabe parmi la littérature qui le considère comme étant issu de la modernité, selon les mêmes modalités définitionnelles. Après avoir esquissé succinctement sa genèse et sa consolidation idéologique, l'objectif sera d'identifier les constats ayant mené à sa crise. Parmi les explications mobilisées, il règne l'idée d'une sédimentation profonde de l'attribut identitaire confessionnelle qui surdétermine toute autre construction identitaire sociale. L'évolution du nationalisme arabe a été modulée par ses théoriciens, au gré de luttes politiques, sociales et économiques dans un contexte impérial, colonial, puis décolonial.

Le contexte d'émergence du nationalisme arabe selon les sources secondaires

Le point de départ du nationalisme arabe renvoie à la fin de l'époque ottomane. Alors que l'Empire ottoman était en position d'affaiblissement face à l'Europe autour du XIXe siècle, la *Nahda* (renaissance) du monde arabe a eu lieu notamment à travers un renouvellement de la langue arabe.²⁴⁶ Autrement dit, il y a eu une prise de conscience arabe avant l'éclatement de l'Empire ottoman.²⁴⁷ Des penseurs tels que Antoun Saadé et Abd el Rahman Kawakibe²⁴⁸ se sont inspirés du modèle de l'État-nation en voie de construction en Europe pour réfléchir sur leur propre condition nationale au sein de l'Empire ottoman. Cette première conception du nationalisme arabe renvoyait géographiquement à l'espace occupé par les ottomans dans une optique de libération.

La prochaine vague de penseurs, tels que Michel Aflak, a théorisé le nationalisme arabe à partir d'une plateforme idéale de laquelle il serait possible de matérialiser

²⁴⁶ Hafez, Z. (2004). La résurgence du nationalisme arabe. *Confluences Méditerranée*, 2(49), p.64.

²⁴⁷ Ibid. p.63.

²⁴⁸ Saint-Pro, C. (2013). *Le mouvement national arabe: émergence et maturation du nationalisme arabe de la Nahda au Baas; suivi de, À la mémoire du prophète arabe*. Ellipses, pp.94-100.

leur projet et les revendications qui y sont associés.²⁴⁹ Ces derniers furent fortement influencés par le transfert de la domination impériale de l'ottomanisme vers la colonisation anglaise et française qui se déroula entre 1880 et 1946. Au-delà des devises propres à chaque parti politique issu de l'idéologie du nationalisme arabe, le projet panarabiste s'est défini autour de trois facteurs principalement; la langue arabe, l'islam comme pratique et culture, et un espace géographique délimité.²⁵⁰ En ce sens, il serait possible de penser un nationalisme transfrontalier qui conteste le découpage territorial imposé par les pouvoirs coloniaux après la Première Guerre mondiale. Cela s'exemplifie dans le refus du parti Baas d'appuyer la création de la Ligue arabe en 1945. En effet, selon le parti, l'avènement de cette Ligue viendrait consacrer des frontières artificielles imposées par les puissances impériales destinées à diviser le monde arabe.²⁵¹

Les espaces d'accords communs sur l'échec du nationalisme arabe

Tel que mentionné dans la section sur l'islamisme militant, la perte de vitesse du nationalisme arabe s'est enclenchée après la défaite de la guerre des Six Jours en 1967. À cette époque, le mouvement était à son apogée et s'imposait comme une force politique incontournable au Moyen-Orient. Qu'est-ce qui permet d'expliquer les causes de son affaiblissement parmi les auteurs qui ont réfléchi sur le nationalisme arabe? Il existe trois raisons imbriquées au sein d'une même explication selon moi. Cette explication considère qu'il existe une incompatibilité générale entre le modèle sociétal moyen-oriental et celui dont il s'est inspiré, issu de la pensée européenne. Autrement dit, le nationalisme arabe aurait tenté d'imposer un modèle à la société au lieu de concevoir un modèle en fonction de la société.²⁵² Loin de signifier qu'il n'y

²⁴⁹ Saul, S. (2016). Le nationalisme arabe, rétrospective et prospective : un essai. *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 2(262), p.130.

²⁵⁰ Aoun, S. (2016). *La rupture libérale. Comprendre la fin des utopies en Islam*. Montréal: Athéna, p.126.

²⁵¹ Saint-Pro, C. (2013). *Le mouvement national arabe: émergence et maturation du nationalisme arabe de la Nahda au Baas; suivi de, À la mémoire du prophète arabe*. Ellipses, p.135.

²⁵² Op.cit. p.125.

aurait pas d'autres explications, je crois que celle-ci suscite un intérêt particulier pour mon mémoire.

La première raison découle d'un fait historique. Les penseurs arabes ont importé l'idée de nationalisme de l'Europe en s'inspirant des modèles français et allemands principalement. Ils ont fait appel à la conception de la nation civique et politique ainsi qu'à la conception de la nation reposant sur des éléments ethnique, linguistique et culturel respectivement.²⁵³ On retrouve également une récupération « dans le domaine pratique, les industries et les techniques les plus variées ainsi que les modèles de développement économique et le droit européen... »²⁵⁴ Cependant, ces idées et ces façons de faire n'ont pas été répliquées systématiquement. Cette importation du modèle européen du nationalisme, dans toute son ampleur (modèles économiques, politiques et sociaux), fut remodelée par le nationalisme arabe par un passage au sein de deux spectres; l'arabisme et l'islamisme.²⁵⁵

En second lieu, les penseurs du nationalisme arabe auraient surthéorisé le concept de nation, alors qu'ils auraient négligé la théorie du concept de l'État. Cette négligence s'explique par le fait que pour ces penseurs, l'édification du nationalisme arabe par l'État n'est que temporaire, agissant comme un tremplin pour l'avènement du panarabisme.²⁵⁶ À cet effet, l'application de modèles théoriques adéquats entourant le développement politique et économique des sociétés aurait été délaissée au détriment d'une construction imagée d'une société arabe homogène linguistiquement, dans un espace géographique et politique commun, malgré une pluralité confessionnelle et ethnique. Pour le nationalisme arabe, le concept de nation trouve son équivalence dans un registre culturel en se référant à la *oumma*. Les panarabistes sont venus

²⁵³ Saul, S. (2016). Le nationalisme arabe, rétrospective et prospective : un essai. *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 2(262), p.130.

²⁵⁴ Carré, O. (1993). *Le nationalisme arabe*. Paris : Fayard, p.12.

²⁵⁵ Ibid. p.13.

²⁵⁶ Aoun, S. (2016). *La rupture libérale. Comprendre la fin des utopies en Islam*. Montréal: Athéna, p.137.

puiser dans le lexique islamique²⁵⁷ afin d'articuler un point de jonction avec le nationalisme arabe.²⁵⁸ La *oumma* renvoi à l'idée de l'unité, omniprésente dans le panarabisme, comme un moyen de mobiliser l'identité arabe afin de se libérer du colonialisme et de se développer.²⁵⁹

En troisième lieu, selon Burhan Ghalioun, la construction de l'identité arabe aurait facilité l'émergence d'un nationalisme qui fait appel à l'arabité comme dénominateur commun, pour rassembler la société autour de son projet. Cette arabité, pensée à partir du renouvellement de la langue arabe, s'est poursuivie dans une réaffirmation dans l'ensemble du patrimoine. En s'imposant comme une forme d'émancipation et d'affirmation de soi, cette dynamique complexe aurait résulté dans la création de cette nouvelle identité.²⁶⁰ Formée au cœur de la domination coloniale, la construction de l'arabité comme identité s'achève au moment de la décolonisation au XXe siècle. Pour l'auteur, « l'engagement des Arabes dans la modernité n'a pas été synonyme de dépersonnalisation ou d'un simple processus d'occidentalisation », il s'agit d'une synthèse entre les particularités de la culture locale et d'une diffusion de la modernité occidentale.²⁶¹ Ce faisant, le nationalisme arabe procède à un décloisonnement des appartenances confessionnelles, en offrant en contrepartie, une reconnaissance à travers une même communauté culturelle et politique.

Critique de cet usage politique de l'historiographie du nationalisme arabe

Selon Burhan Ghalioun, l'arabité demeure une invention identitaire culturelle séculière moderne.²⁶² Conséquemment, pour ce dernier, l'échec du nationalisme

²⁵⁷ Ce lexique détient aussi bien une connotation religieuse que culturelle et civilisationnelle pour les nationalistes arabes. Pour certains critiques du nationalisme arabe, il s'agit d'un lexique purement religieux.

²⁵⁸ Saul, S. (2016). Le nationalisme arabe, rétrospective et prospective : un essai. *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 2(262), p.135.

²⁵⁹ Op.cit. p.119.

²⁶⁰ Ghalioun, B. (2007). L'arabisme par delà nationalisme et islamisme », *Confluences Méditerranée*, 2(61), p.104.

²⁶¹ Idem

²⁶² Ibid. p.106.

arabe s'explique par le fait qu'il existe des « identités primordiales », c'est-à-dire tribales, confessionnelles et religieuses.²⁶³ Ces identités minent toute tentative de construire une nation en dehors de ce cadre surdéterminant. Cette idée formulée par Burhan Ghalioun se retrouve au centre de l'analyse d'une série d'auteurs qui attribuent aux États arabes postcoloniaux un caractère essentiellement confessionnel. (Aoun, 2016; Al-Charif, 2015, Balanche, 2015; Ghalioun, 2007) Cela renchérit l'idée que la confession constitue au Moyen-Orient une condition identitaire irréductible. Si l'identité arabe forme un construit social, en revanche, l'identité confessionnelle serait naturelle et indélébile. Suivant la même logique, lors de l'échec du nationalisme arabe, le retour du religieux et du confessionnalisme eurent lieu, selon Burhan Ghalioun, par cause de désordre intellectuel, politique, éthique, moral et d'un manque de points de repère dans les sociétés concernées.²⁶⁴ En d'autres mots, religion et confession sont à la fois causes et conséquences. Elles causent la chute du nationalisme arabe et occupent en conséquence les espaces politiques et sociaux vacants, par leur déterminisme dans la société et chez les individus. Il est difficile de ne pas voir une certaine forme de téléologie identitaire dans cet argumentaire.

3.1.3 Le tiers-mondisme

Certains mouvements et certaines organisations relevant de l'islamisme militant et du nationalisme arabe ont adopté l'idéologie tiers-mondiste. Le tiers-mondisme a été au cœur de leurs revendications et de leur programme politique. À la suite de la Seconde Guerre mondiale, la Guerre froide s'est imposée en scindant le monde en deux camps idéologiques, politiques et économiques, entre capitalisme et communisme. Le tiers-mondisme témoigne du désir des peuples colonisés et décolonisés, en quête de souveraineté ou nouvellement indépendant, de s'affirmer en marge de ce nouveau conflit entre les deux superpuissances émergentes, les États-Unis et l'URSS.

²⁶³ Ibid. p.111.

²⁶⁴ Ibid. p.109.

Dans cette section, il s'agira de voir ce qui caractérise le tiers-monde comme idéologie afin de déterminer quels sont les ports d'attache communs qu'entretiennent l'islamisme militant et le nationalisme arabe à son égard. Autrement dit, le tiers-mondisme constitue une porte d'entrée pour désarticuler le discours dominant eurocentré sur l'islamisme militant et le nationalisme arabe. Réfléchir ces deux idéologies en relation au tiers-mondisme va permettre d'introduire la spatialisation discursive de l' « axe de la résistance ».

Contexte d'émergence et consolidation du tiers-mondisme selon les sources secondaires

Malgré le rythme accéléré de la décolonisation après la Seconde Guerre mondiale, aucun nouvel État n'a pu intégrer l'ONU entre 1950 et 1954.²⁶⁵ De plus, au cours de la même période, la chute des économies européennes a provoqué une onde de choc dans les colonies. Un certain degré de liberté économique et politique leur fut alloué.²⁶⁶ Un désir de s'affirmer est né de cette frustration de non-reconnaissance à l'internationale, mais également de ces libertés nouvellement acquises. La conférence de Bandung en 1955 a consacré historiquement l'avènement du tiers-monde. Un des principaux objectifs de ces États était de se désaxer de la confrontation est-ouest, dans une volonté de réorienter les enjeux vers une ontologie nord-sud.²⁶⁷ Parmi les 10 principes de Bandung, on retrouve l'anticolonialisme, l'anti-impérialisme, la résolution de conflit via l'ONU et la non-violence.²⁶⁸

La consolidation idéologique du tiers-monde aura lieu en 1961 à Belgrade lors de l'établissement du Mouvement des pays non-alignés (MNA) entre 25 chefs d'État

²⁶⁵ Berger, M. (2004). After the Third World? History, destiny and the fate of Third Worldism. *Third World Quarterly*, 25(1), p.11.

²⁶⁶ Patel, R. et McMichael, P. (2004). Third Worldism and the lineages of global fascism: the regrouping of the global South in the neoliberal era. *Third World Quarterly*, 25(1), p.243.

²⁶⁷ Op.cit. p.10.

²⁶⁸ Cho, H. et Chen, K. (2005). Editorial introduction: Bandung/Third Worldism. *Inter-Asia Cultural Studies*, 6(4), p.473.

réunis.²⁶⁹ Ce mouvement qui regroupe 120 pays aujourd'hui voulait afficher une neutralité dans le conflit américano-soviétique. Il soulignait aussi l'importance du développement économique des États membres, doublé d'une volonté de canaliser des efforts envers un soutien aux mouvements de libération nationale. Malgré l'affirmation d'un non-alignement, la plupart des pays membres entretenaient des relations diplomatiques, économiques ou militaires, avec l'une ou l'autre des deux superpuissances. En l'occurrence, une grande partie des mouvements de libération nationale ont eu accès à de l'armement soviétique pour mener leurs luttes; conséquence directe de la relation privilégiée entre les pays du Tiers-monde et l'URSS.²⁷⁰

Le tiers-mondisme n'est pas une idéologie fixe dans le temps. Son évolution ne peut s'expliquer uniquement par la variété des acteurs et des revendications en son sein. En effet, il faut impérativement prendre considérations que l'arrivée de nouveaux États au sein du mouvement s'échelonne sur trois décennies (1950-1980). Cette longue période va affecter en aval l'évolution du tiers-mondisme. Que ce soit par le renouvellement générationnel ou les développements géopolitiques, qu'ils soient politiques, économiques ou sociaux. Cela va amener certains auteurs, tels que Mark Berger, à distinguer deux générations tiers-mondistes. La première était issue d'un projet national bourgeois axé sur une modernisation qui se base sur un anticommunisme et une approche pragmatique, associé aux années 1950-60. La seconde véhicule un agenda nettement plus révolutionnaire et socialiste, associé aux années 1970.²⁷¹ Une séparation rigide de ces générations n'est pas à prendre au pied de la lettre. Les idées phares du tiers-mondisme se chevauchent dans le temps, malgré l'existence d'une tendance forte.

²⁶⁹ Idem

²⁷⁰ Op.cit. p.13.

²⁷¹ Ibid. p.20.

Perte de vitesse et reconfiguration du tiers-mondisme

Si la période identifiée au tiers-monde prend fin en 1980, l'idéologie ne s'est pas complètement estompée pour autant. Pour certains auteurs elle aurait été reformulée autrement à partir d'un espace détaché de l'État. Le début des années 1980 devrait plutôt être considéré comme celles qui entament la dislocation du tiers-mondisme.

Une première explication qui permet de comprendre la perte de vitesse du tiers-mondisme réside selon Jeffrey James Byrne dans l'évolution de l'État postcolonial dès ses débuts. Effectivement, le désir de bâtir des relations sud-sud pour les pays du tiers-monde ont transformé la nature transnationale de l'anticolonialisme internationale vers un ordre postcolonial stato-centré.²⁷² Conséquemment, les efforts tiers-mondistes ont évolué d'une résistance transnationale qui s'attaquait à l'État colonial vers l'instauration d'une dynamique qui a renforcé l'autorité de l'État postcolonial.²⁷³

Une seconde explication, structurelle et systémique, se superpose à cette dernière. Le processus de mondialisation accompagné de la mise en marche du néolibéralisme au cours des années 1980 a signifié l'arrivée d'un nouveau paradigme. Au lieu que l'État ne serve de plateforme pour le développement, il s'est servi du concept de développement comme instrument de légitimation.²⁷⁴ Les politiques néolibérales se sont implantées dans une grande partie du tiers-monde avec succès. De plus, le néolibéralisme s'est accéléré avec la chute du deuxième monde (bloc socialiste) en 1991, créant une rupture d'autant plus signifiante, puisqu'il a été récupéré par le premier bloc (capitaliste).²⁷⁵

²⁷² Matar, D. (2017). Co-optation of Third Worldism. [Compte rendu du livre *Mecca of Revolution: Algeria, Decolonization and the Third World Order*, par J.Byrne]. *Diplomatic History*, 41, p.655.

²⁷³ Ibid. p.656.

²⁷⁴ Patel, R. et Mcmichael, P. (2004). Third Worldism and the lineages of global fascism: the regrouping of the global South in the neoliberal era. *Third World Quarterly*, 25(1), p.242.

²⁷⁵ Cho, H. et Chen, K. (2005). Editorial introduction: Bandung/Third Worldism. *Inter-Asia Cultural Studies*, 6(4), p.474.

Cependant, pour Hee-Yeon Cho et Kuan-Hsing Chen, une divergence dans la conception de l' « esprit de Bandung » a produit deux visions qui s'opposent pour comprendre cette seconde explication. D'une part, il y a ceux qui mobilisent l'argument de la domination impériale américaine qui s'appuie sur une mondialisation bâtie autour d'une structure internationale persistante depuis 1945. D'autre part, il y a ceux qui énoncent l'idée que la domination est dorénavant globale. Elle se trouve donc à être globalement intégrée dans un nouveau système depuis la néolibéralisation des années 1980.²⁷⁶

Malgré tout, ces deux visions qui tentent d'expliquer l'échec du tiers-mondisme possèdent un élément en commun, dans leur volonté de réfléchir sur la transformation de cette idéologie. En effet, la notion de *résistance* à l'impérialisme ou à l'Empire²⁷⁷ est élaborée dans les mêmes termes. La *résistance* à la domination qu'ils mettent de l'avant fait appel par exemple au mouvement des zapatistes. Il agit en dehors de la sphère étatique (détaché de l'État) et possède ses propres revendications, qui remettent en question la mondialisation et le néolibéralisme. (Berger, 2004; Escobar 2004; Patel et Mcmichael, 2004) Dans cette optique, ces auteurs proposent de repenser le tiers-mondisme à partir d'une *résistance* essentiellement économique. Pour justifier cet appel à la refonte du tiers-mondisme Arturo Escobar écrit:

*« 'After the Third World' signals both the end of an era and way of thinking and the birth of new challenges, dreams and real possibilities; both: observations, however, can be hotly contested. On the one hand, what has really ended? Assuming that the historical horizon that has finally come to a close is that of anti-colonial nationalist struggles in the Third World, how about the other, perhaps less intractable, aspects of the spirit of Bandung and Third Worldism? »*²⁷⁸

²⁷⁶ Idem

²⁷⁷ D'ordre général, faire appel au concept d'impérialisme est associé aux différents processus de mondialisation, tandis que l'Empire, compris comme celui d'Antonio Negri et Michael Hardt, est associé aux conséquences du néolibéralisme.

²⁷⁸ Escobar, A. (2004). Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements. *Third World Quarterly*, 25(1), p.207.

Il en ressort que l'auteur tient pour acquis que les luttes de libération nationale anticoloniale sont achevées ou nettement moins significatives. Cela permet d'appuyer une reformulation du tiers-mondisme en faisant appel uniquement à des formes de *résistance* qui s'opposent à une domination économique.

Critique de cet usage politique de l'historiographie tiers-mondiste

En contrepoint, Nicolas Dot-Pouillard nous démontre pourtant la pertinence d'une *résistance* pour le tiers-mondisme en dehors de la sphère économique. L'auteur mentionne que la « thématique tiers-mondiste » est une réalité qui apparaît en arrière-plan de certains enjeux géopolitiques au Moyen-Orient. En effet, l'importance qu'accorde le Hezbollah à la question palestinienne (quoique symbolique pour l'auteur) et à son allié syrien (dans le cadre du conflit 2011-2017) réside dans l'idée d'un axe de la résistance « patiemment formé au cours des années 2000 entre des organisations non étatiques –le Hezbollah et le Hamas- et des états constitués –la Syrie et l'Iran. »²⁷⁹ Ce discours de « résistance » réside dans une tradition tiers-mondiste au sein d'une opposition nord-sud.²⁸⁰ En discutant de la dynamique qu'a induite le printemps arabe sur la légitimité et la validité du discours de l'« axe de la résistance » au sein du conflit syrien, Nicolas Dot-Pouillard mentionne également que:

« Pour la première fois, les figures du “résistant” à “l'impérialisme” et celle du “révolutionnaire” sont déconnectées, au contraire des années 1960 et 1970. Le tiers-mondisme est vécu comme un sujet de division et de fracture, et non plus comme un idéal commun. »²⁸¹

En l'occurrence, cette notion de *résistance* prend un tout autre sens que celle abordée par les auteurs qui considèrent celle-ci exclusivement dans une logique économique. De plus, ce ne sont pas seulement les étendards idéologiques du tiers-mondisme qui

²⁷⁹ Dot-Pouillard, N. (2012). Les révolutions arabes entre césures et remembrances: tiers-mondisme, question palestinienne et utopies chiliastiques. *L'année du Maghreb*, p.54.

²⁸⁰ Idem

²⁸¹ Ibid. p.55.

sont déconnectés comme le mentionne Nicolas Dot-Pouillard. Selon moi, une déconnexion plus profonde semble également exister. Elle concerne un tiers-mondisme qui s'articulerait toujours autour de luttes anticoloniales et anti-impérialistes, présentes depuis ses débuts. Cette vision a perdu du terrain face à un tiers-mondisme désétatisé (détaché de l'État) qui s'affirmerait aujourd'hui autour d'une *résistance* au système de domination économique. Ce sont deux visions concurrentes de l'incarnation du tiers-mondisme qui cherchent à s'approprier différemment la notion de *résistance* à l'impérialisme.

Cette déconnexion conceptuelle au sein d'auteurs qui tentent d'analyser l'idéologie du tiers-mondisme forme selon moi une des causes qui explique les divergences théoriques au sein du postcolonialisme. Cela se reflète entre les tenants d'une approche axée sur les conditions matérielles face à ceux qui optent une approche plutôt culturelle. C'est une déconnexion dans la (re)conceptualisation du tiers-mondisme qui s'explique par le fait que les États du tiers-monde n'ont pas suivi ou subit les mêmes trajectoires politiques, économiques, culturelles et historiques depuis la Seconde Guerre mondiale.

Les multiples conditions d'existences du monde colonial ont évolué vers un monde post-colonial tout aussi diversifié. C'est-à-dire que le désir de se libérer des puissances coloniales a entraîné une série de développements historiques selon différentes modalités un peu partout dans le monde. Les ramifications de ces développements permettent de (re)penser le tiers-mondisme aujourd'hui dans multiples registres plutôt qu'un.

Les auteurs qui font appel au discours de l'« axe de la résistance » mobilisent la notion de *résistance* au cœur de revendications qui peuvent être associées à celles des luttes anticoloniales et anti-impérialistes. Par exemple, ce discours porte une attention particulière à la question palestinienne, perçue comme une *résistance* au colonialisme et à l'impérialisme. Les auteurs qui mobilisent le discours de l'« axe de la

résistance » vont regrouper des acteurs qui incarnent l'idéologie de l'islamisme militant tel que l'Iran, le Hezbollah et le Hamas et la Syrie qui incarne l'idéologie du nationalisme arabe.

3.2 L'opérationnalisation de la production du savoir eurocentré

L'objectif de cette section est de démontrer comment la compréhension de l'islamisme militant et le nationalisme arabe participe à produire les discours sur le « croissant chiite ». Je vais exposer plus précisément comment ces idéologies se structurent pour favoriser les différentes représentations des discours sur le « croissant chiite ». Enfin, je vais porter une attention au cas de figure du nouvel ordre westphalien au Moyen-Orient. L'instabilité de l'ordre westphalien actuel au Moyen-Orient reposerait sur une conception de ces courants qui les considèrent issus de la modernité tout en étant incompatible à celle-ci.

3.2.1 La postcolonialité comme condition idéologique

La postcolonialité a été définie dans le second chapitre. Identifiée comme une condition avant tout, elle s'impose comme un relai entre l'époque coloniale et post-coloniale. Selon moi, il existe un rapport de force colonial submergé au quotidien, auquel peu d'intérêt est accordé. Il se trouve dans la production de savoir sur les idéologies qui ont été mobilisées pour lutter contre le colonialisme au Moyen-Orient. L'idée n'est pas de dire que le nationalisme arabe ou l'islamisme militant forment un savoir occidental. Le but du propos est d'exposer comment l'Occident produit un savoir propre à lui, sur ces idéologies qui ont déjà lutté contre sa domination coloniale. Dans cette optique, c'est un savoir qui est produit pour être imbriqué et compris dans les registres occidentaux.

Thomas Brisson soulève une question pertinente au début de son ouvrage *Décentrer l'Occident* : « Pourquoi la décolonisation politique ne fut-elle pas accompagnée d'une

décolonisation scientifique, contribuant à repluraliser le monde de la pensée? »²⁸²
 Autrement dit, à l'aide du concept de postcolonialité, j'argumente que les courants idéologiques qui ont participé à la décolonisation politique au Moyen-Orient ont fait l'objet d'une colonisation scientifique. Plutôt que d'être repluralisé, le monde de la pensée a été canalisé dans une perspective eurocentrée. Cela renvoie également au fait que le pouvoir de colonisation scientifique sur ces idéologies fut appliqué dans une logique constructive et non pas répressive.²⁸³

La première particularité de la postcolonialité comme condition idéologique découle de sa latence en comparaison à la postcolonialité économique par exemple, nettement plus tangible et matérielle. La seconde particularité provient du fait que ce rapport de force colonial s'exerce par la production de connaissances sur des idéologies qui avaient pourtant réussi à traverser des organisations et des États qui sont venus à bout du colonialisme classique. Concrètement, la production de savoir sur l'islamisme militant et le nationalisme arabe semble favoriser une continuité coloniale dans l'émergence et la production d'un savoir néocolonial. Les contributions occidentales sur ces deux idéologies participent au renforcement des représentations sur le « croissant chiite ».

3.2.2 Comment la compréhension de l'islamisme militant et du nationalisme arabe favorise les différentes représentations des discours sur le « croissant chiite »

Cette partie va permettre d'émettre un regard critique sur la production de savoir sur le Tiers-monde. Je vais illustrer comment la représentation du discours sur le « croissant chiite », comme une guerre confessionnelle, repose sur une interprétation de l'islamisme militant et du nationalisme arabe qui peuvent être associés à un cadre d'analyse postséculier. Ensuite, je vais démontrer en quoi la représentation du

²⁸² Brisson, T. (2018). *Décentrer l'Occident*. Paris : La Découverte, p.1.

²⁸³ Asad, T. (2009). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. JHU Press, p.16.

discours sur le « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique repose sur une interprétation de l'islamisme militant et du nationalisme arabe qui peuvent être associés à un cadre d'analyse séculier. C'est précisément l'existence d'une variation dans l'interprétation de l'islamisme militant et du nationalisme arabe, débouchant sur différentes représentations des discours le « croissant chiite », qui permet de confirmer qu'il existe une production active d'un savoir occidental sur le Tiers-monde. Si cette production de connaissance n'est pas homogène, la modernité se présente en demi-teinte comme concept qui fédère l'hégémonie occidentale sur celle-ci.

Les effets d'une prise de position postséculière

La représentation des discours sur l'« arc chiite » comme une guerre confessionnelle s'appuie sur l'idée que toute compréhension des évolutions géopolitiques dans le Moyen-Orient, entourant ces discours, passe par un prisme d'analyse confessionnelle. Les conflits peuvent et doivent être compris à travers une logique de tensions entre les sunnites et les chiites. Plus spécifiquement, les auteurs qui font appel à cette représentation du « croissant chiite » mobilisent systématiquement la notion de « réveil chiite ». Cela consiste à émettre le postulat que l'ensemble des communautés chiites sont traversées par des griefs communs. Conséquemment ils possèdent les mêmes ambitions, malgré une réalité étatique, ethnique, culturelle et linguistique différente. La notion de « réveil chiite » permet d'activer de façon effective les discours sur le « croissant chiite », pour leur conférer une nature confessionnelle.

Cette représentation fait appel à deux éléments clés présents dans la littérature sur l'islamisme militant. Le premier élément consiste à considérer le chiisme comme étant imbriqué dans une territorialité due à l'existence d'un clergé.²⁸⁴ Le deuxième élément consiste à considérer que même si certains États ou organisations relevant de l'islamisme militant adhèrent aux principes des relations internationales, il ne s'agit

²⁸⁴ Vertigans, S. (2008). *Militant Islam: A sociology of characteristics, causes and consequences*. Routledge, p78.

que d'une plateforme pour assurer la mise en place éventuelle de la oumma.²⁸⁵ La cohésion de ces deux éléments lors d'une analyse sur le « croissant chiite » permet d'émettre certains postulats fondamentaux pour renforcer l'idée de tensions confessionnelles omniprésentes. Ces deux éléments concernent principalement la lecture qui sera adoptée pour l'acteur iranien, mais également le Hezbollah dans une moindre mesure, au sein de cette représentation du « croissant chiite ».

Les références au confessionnalisme trouvent également écho dans la littérature sur le nationalisme arabe. En effet, le premier élément consiste à observer une adoption du modèle du nationalisme européen à travers le prisme de l'islamisme. Se faisant, l'intégration du second élément devient intelligible lorsqu'on accepte que l'identité primordiale confessionnelle soit irréductible, face à la construction identitaire arabe et les idéaux promus par le panarabisme.²⁸⁶ De plus, la laïcité du nationalisme arabe est ambiguë, car il a été incapable de séparer la religion de la sphère politique.²⁸⁷ Ces éléments semblent faciliter le déploiement de discours géopolitiques qui comprennent l'orientation de l'identité nationale comme pouvant être réduits à l'appartenance religieuse des élites au pouvoir. Ce postulat prend tout son sens lorsqu'on considère une des critiques sur le nationalisme arabe affirmant que celui-ci ait délaissé le concept de l'État pour miser sur celui de nation. Ces deux éléments concernent principalement la lecture qui sera adoptée pour l'acteur syrien au sein de cette représentation des discours sur le « croissant chiite ».

Par exemple, les auteurs qui affirment que la Syrie se serait rangée du côté de l'Iran lors de la guerre Iran-Irak pour des raisons confessionnelles considèrent que la territorialité chiite ne possède pas de limite, elle transcende les frontières. Les principes classiques des relations internationales qui pourraient expliquer cette

²⁸⁵ Adraoui, M. (2015). Islamistes et relations internationales : une relation dialectique?. Dans *Les islamistes et le monde: islam politique et relations internationales*. Éditions L'Harmattan, p.22

²⁸⁶ Ghalioun, B. (2007). L'arabisme par delà nationalisme et islamisme », *Confluences Méditerranée*, 2(61), p.104.

²⁸⁷ Al-Charif, M. (2015). Après cent ans... Doit-on dire adieu au nationalisme arabe?. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2(42), p.109.

alliance sont minimisés. En réalité ils ne forment qu'une façade pour la mise en place d'une oumma, exprimée selon moi par les discours sur le « croissant chiite », alimenté initialement par le « réveil chiite ».

Ce type d'analyse s'appuie clairement sur des dispositions qui considèrent que la religion constitue une épistémologie qui a préséance sur celle normalement retenue pour analyser des États européens par exemple. En effet, la littérature qui représente le « croissant chiite » comme une guerre confessionnelle n'aboutit pas au constat que la religion peut déterminer la réalité. Plutôt, la littérature sur cette représentation entame d'emblée son analyse avec l'idée que la religion nous permet de comprendre la réalité. Dès lors, les auteurs qui représentent le « croissant chiite » ainsi, s'empressent plutôt de démontrer les mécanismes confessionnels qui seraient à l'œuvre pour conforter leur posture postséculière.

Les effets d'une prise de position séculière

La représentation des discours sur le « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique, s'appuie sur l'idée que les évolutions géopolitiques au Moyen-Orient, entourant ce discours, peuvent être comprises à l'aide des théories en RI. Deux visions s'opposent principalement. La première soutient que l'Iran constitue le chef de file d'une stratégie qui a pour objectif de répondre à ses intérêts nationaux à travers la stabilisation ou la déstabilisation de la région. Si l'intérêt national peut varier dans sa compréhension, il dépend généralement de la balance qu'accordent les auteurs entre le poids de l'idéologie et du pragmatisme de la politique étrangère de l'Iran. La deuxième soutient que l'Iran a formé une stratégie défensive régionale pour stabiliser la région. L'objectif est de favoriser une intégration économique de l'Iran en l'insérant dans des mécanismes régionaux et internationaux. Simultanément, cela permet de contrer le projet hégémonique des États-Unis dans la région, pour se prémunir d'une attaque ou d'un changement de régime coercitif.

Cette représentation nécessite à son tour une interprétation spécifique du nationalisme arabe. Un premier élément consiste à adopter l'idée que le nationalisme arabe a réussi à importer avec succès le modèle de la nation et de l'État. Cela implique l'idée que la raison d'État (intérêt national) prime sur les facteurs religieux par exemple. Un second élément vient renforcer cette réalité. Il consiste à considérer l'arabité comme une invention séculière moderne.²⁸⁸ En ce sens, il y a une primauté du prisme de l'arabité sur celui de l'islamisme, contrairement à la représentation comme guerre confessionnelle. Ces éléments s'exemplifient clairement dans la représentation des discours sur le « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique dans le cas de la Syrie. En effet, le chiisme ne peut expliquer à lui seul l'alliance entre la Syrie et l'Iran, puisque plusieurs ne considèrent pas les alaouites comme des chiites à proprement dits.²⁸⁹ Le rapprochement entre ces deux États serait donc mieux expliqué en s'appuyant sur des principes existants dans les théories en RI.

Concevoir une comptabilité analytique entre l'Occident et les acteurs au Moyen-Orient au sein de cette représentation nécessite également une compréhension spécifique de l'islamisme militant. Le premier élément renvoie directement à la définition d'Amir-Khan. Ce dernier distingue l'islamisme militant de l'islam politique. En ce sens, l'Iran et le Hezbollah se conforment plus à une logique d'islam politique. Selon cette définition l'État constitue une plateforme constitutionnelle par laquelle ils agissent.²⁹⁰ Le second élément concerne le fait que la stratégie adoptée par ces acteurs pour la mise en place de la oumma passe par l'État.²⁹¹ Conséquemment, l'intérêt national est une composante à part entière sur laquelle il est possible de juger les acteurs selon Mohamed-Ali Adraoui. Cela permet également

²⁸⁸ Op.cit. p.104.

²⁸⁹ Proctor, P. (2008). The Mythical Shia Crescent. *Journal of the US Army War College*, 38(1), p.40.

²⁹⁰ Amin-Khan, T. (2009). Issues of power and modernity in understanding political and militant Islam. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29(3), p.546.

²⁹¹ Adraoui, M. (2015). Islamistes et relations internationales : une relation dialectique?. Dans *Les islamistes et le monde: islam politique et relations internationales*. Éditions L'Harmattan, p22.

d'expliquer la variation des interprétations concernant l'intérêt national puisqu'il peut être compris (en façade) dans des termes religieux ou non. Les analyses de la politique étrangère iranienne entre idéologie et pragmatisme constituent un exemple qui illustre cette compréhension de ce type d'islamisme militant. À cet effet le rôle de la religion est réduit à une idéologie. Dans cette vision produite par les RI, les discours qui intègrent la religion ne sont perçus qu'instrumentale au pragmatisme étatique.

Contrairement à la représentation du « croissant chiite » comme une guerre confessionnelle, celle de la stratégie pragmatique refuse d'accorder la même valeur épistémologique à la religion. Elle est reléguée à une source secondaire qui serait partie intégrante (instrumentalisée) du phénomène séculier. Ce dernier nous contraint de faire appel à des indicateurs similaires entre l'Occident et le Moyen-Orient afin de produire des connaissances valables. En l'occurrence, le poids de l'islam ne prend de l'importance que par la place que lui accorde un État ou une organisation dans sa politique étrangère. De plus, l'islam est positionné en fond de toile face à l'ensemble des registres séculiers mobilisés par les théories en RI. La mobilisation de concepts tel que l'intérêt national ou l'idée d'une opposition entre l'idéologie ou le pragmatisme dans l'analyse de la politique étrangère de l'Iran démontre bien cette prise de position séculière.

La production de savoir eurocentré sur le Tiers-monde

Dans le cas de la représentation du « croissant chiite » comme une guerre confessionnelle, l'interprétation du nationalisme arabe est intéressante. Il s'explique par une caractéristique dominante qui se trouve au sein de l'islamisme militant. Ainsi, c'est la réalité sociale axée sur la confession qui détermine la nature de ces idéologies. Le nationalisme arabe vient reproduire l'essence même de ce qui caractérise l'islamisme militant. Il devient un miroir idéologique afin de donner un sens commun à ce type de discours sur le « croissant chiite ».

Inversement, dans le cas de la représentation du « croissant chiite » comme une stratégie pragmatique, c'est le cas de l'islamisme militant qui est intéressant. Il s'explique par le fait qu'il existe une tentative de modernisation où la religion n'aurait qu'un rôle instrumental. Les théories en RI confèrent à la religion le même potentiel explicatif qu'elle possède en Occident. Dans ce cas, c'est l'islamisme militant qui vient reproduire l'essence même de ce qui caractérise le nationalisme arabe. Il devient un miroir idéologique afin de donner un sens commun à ce type de discours sur le « croissant chiite ».

En conséquence, on porte des équivalences épistémologiques entre les deux idéologies pour chacune des représentations pour traiter le phénomène religieux. En contrepoint, une lecture asadienne nous oriente vers une piste qui conçoit l'émergence et le façonnement de ces deux courants à travers l'État.

3.2.3 Le cas de figure d'un nouvel ordre westphalien

La présentation de ce cas vise à identifier une vision tronquée commune à l'approche séculière et postséculière des dynamiques au Moyen-Orient. Je vais exposer comment les conflits en cours au Moyen-Orient sont comparés à la trajectoire ayant mené à la formation des États européens et à leur sécularisation. Tel que mentionné, nous avons abordé le nationalisme arabe et l'islamisme militant chez les auteurs qui considèrent ces idéologies comme des produits de la modernité. Il sera possible de démontrer en quoi les sociétés traversées par ces courants seraient tout de même incompatibles à la modernité pour ces derniers.

Pour y arriver, je propose un exemple précis qui s'appuie sur un article de Fabrice Balanche intitulé; *Moyen-Orient : La nouvelle guerre de Trente Ans*. Au-delà du fait que Fabrice Balanche est considéré comme un expert sur la Syrie; son opinion, généralement considérée comme à contre-courant des positions orientalistes, rayonne au sein de certains milieux académiques en Occident, de grandes chaînes médiatiques

et certains *think-tank* américains. Dans l'article, il soutient que la conjoncture actuelle au Moyen-Orient démontre des similitudes avec la guerre des Trente Ans (1618-1648), qui aboutit au traité de Westphalie. Cette guerre multi causale s'explique par l'arrivée d'une crise économique, du déclin des routes commerciales méditerranéennes au profit de l'Atlantique et de l'avènement d'États monarchiques centralisés. Le conflit religieux entre calvinistes, luthériens et catholiques régulaient cette guerre en arrière-plan.²⁹² En contre point, le parallèle qui est effectué consiste à dire que « la mondialisation de l'économie et le déplacement du centre de gravité de l'économie mondiale vers l'Asie-Pacifique déstabilisent les États du Moyen-Orient. »²⁹³ Nous serions en train d'assister à la formation d'un nouvel ordre westphalien dans la région qui viendrait retracer la carte territoriale de la région en s'imposant sur les tracés existants.²⁹⁴

La proposition d'un nouvel ordre westphalien découle du fait que l'ordre westphalien actuel, trop fragile, ne tient pas en place dans la région. Outre l'explication économique, cela s'exprime par le fait que la religion et la communauté occupent une place déterminante dans ces sociétés. Les délimitations territoriales étatiques actuelles, conséquences des tracés coloniaux, ne sont pas représentatives des sociétés. Les conflits actuels au Moyen-Orient expriment ses malaises. Le nouvel ordre westphalien viendrait tenir compte de cette incapacité à séparer la religion de l'État, et plus profondément de développer une identité nationale plus forte que l'identité communautaire ou religieuse. Cet ordre viendrait retracer la région en se superposant sur les tracés actuels de façon à respecter les compositions identitaires religieuses et communautaires des sociétés. Alors que la religion aurait été en arrière-plan de la guerre des Trente Ans, elle se trouve à l'avant-plan des conflits au Moyen-Orient aujourd'hui.

²⁹² Balanche, F. (2015). Moyen-Orient: la nouvelle guerre de Trente Ans. *Outre-Terre*, 3(44), p.173.

²⁹³ Idem

²⁹⁴ Ibid. p.187.

Pour appuyer sa thèse, l'auteur s'intéresse aux conflits syrien (2011-) et irakien (2003-) dans leurs ramifications régionales et internationales. La fondation de son analyse repose sur le fait que les Européens auraient mis un terme à la guerre lorsque l'idée de prédestination²⁹⁵ a été écartée. Ce principe s'appliquerait toujours au Moyen-Orient.²⁹⁶ Dans un premier temps, l'auteur fait appel à l'idée que le ijthihad serait ouvert pour les chiites duodécimains alors qu'il serait fermé pour les sunnites.²⁹⁷ Il s'agit d'un indicateur qui s'exerce pour différencier le sunnisme au chiisme. Cette distinction se renforce également dans un second temps avec l'affirmation que le chiisme serait plus local, ancré territorialement, tandis que le sunnisme demeure universaliste chez certains acteurs.²⁹⁸ Ces deux facteurs doublés de la réislamisation des sociétés dans les années 1980 forment le prisme d'analyse afin d'accorder à la religion une place déterminante dans les conflits en cours.

Plus précisément, Fabrice Balanche mentionne comment la mouvance salafiste qui a gagné du terrain ces vingt dernières années prône : « un retour à l'islam des origines et rejettent toute innovation en matière de théologie ou de pratique populaire de la religion. »²⁹⁹ À l'échelle régionale, cela se traduit par l'arrivée de Daech notamment. Le conflit entre sunnites et chiites n'est pas confiné à la Syrie et à l'Irak, mais s'étend au Yémen également et implique l'ensemble des États régionaux. La notion cruciale derrière l'argumentaire de l'auteur, c'est qu'il y aurait eu une réouverture de la *fitna*³⁰⁰ qui affecte la région dans son ensemble. Faire appel à cette discorde permet de renvoyer à un événement factuel ayant historiquement marqué l'islam il y a plusieurs siècles de cela. Le Moyen-Orient serait toujours otage de ces inflexions et de ces dynamiques religieuses.

²⁹⁵ Doctrine selon laquelle Dieu destinerait chaque homme au salut ou à la damnation.

²⁹⁶ Op.cit. p.174.

²⁹⁷ Ibid. p.186.

²⁹⁸ Idem

²⁹⁹ Ibid. p.179.

³⁰⁰ La *fitna* fait appel aux différentes ruptures et confrontations politico-religieuse au sein de l'islam entre les acteurs à ses débuts et lors de sa diffusion.

Le concept de religion auquel fait appel Fabrice Balanche tend à poser des amalgames entre une conception de l'islam issu d'un passé précolonial et sa conception actuelle. Le « retour à l'islam des origines » prôné par les salafistes n'est pas un discours qui prétend révolutionner la société, mais bel et bien un discours qui tient à sauver la vieille société d'une autodestruction.³⁰¹ En comprenant le discours salafiste de la même façon qu'il est littéralement présenté, l'auteur fige l'islam dans le temps et insiste sur l'idée d'une porosité nocive du religieux dans le politique.³⁰² Or, comme le mentionne Talal Asad, il n'y a pas de liens entre les vieilles tendances islamiques précoloniales et les celles promues aujourd'hui.³⁰³ Selon moi, l'auteur confond un discours produit de l'histoire moderne avec ses revendications, qui sont liées à l'idéal d'une société qui aurait existé avant le colonialisme. En effet, les pratiques islamiques précoloniales étaient plutôt conservatrices que militantes.³⁰⁴ Autrement dit, le salafisme post-colonial d'aujourd'hui ne peut simplement être mis en adéquation aux différentes pratiques historiques de l'islam depuis ses débuts.

La diffusion hégémonique des idéaux de la modernité a permis de hiérarchiser les États et les sociétés. La notion de modernité implique que la sécularisation a permis de reléguer la religion à la sphère privée. La fin des guerres religieuses en Europe aurait abouti à des États faisant partie intégrale du système de Westphalie. Ce système serait dysfonctionnel au Moyen-Orient. La religion serait toujours à l'avant-plan, causant ainsi des conflits en boucles, car la région n'aurait pas complètement intégré les idéaux de la modernité. Or, l'arrivée de la sécularisation a remplacé les

³⁰¹ Deeb, M. (1992). Militant Islam and the politics of redemption. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 524(1), p.52.

³⁰² Cet exemple tiré de l'article de Fabrice Balanche qui me semble parmi les plus révélateurs permet d'exposer la profondeur historique des conceptions qui distinguent les sociétés du Moyen-Orient à ceux de l'Occident dans le rôle que joue la religion vis-à-vis des formes de gouvernances politiques. Cela étant dit, je crois que ces idées se répercutent également au sein des discours sur le « croissant chiite », parfois plus subtilement que d'autres. L'exemple de cette section forme un point de référence plutôt qu'une explication unique.

³⁰³ Asad, T. (2009). The idea of an Anthropology of Islam. *Qui parle*, 17(2), p.20.

³⁰⁴ Khasan, H. (1997). The new world order and the tempo of militant Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24(1), p.8.

guerres de religion en Europe par la violence nationale et la violence coloniale.³⁰⁵ C'est cette synchronicité qui prévaut dans le monde. Elle fut transportée par les empires coloniaux français, britannique et l'impérialisme américain au Moyen-Orient. Nous ne sommes pas face à un modèle westphalien inachevé en attente de reconfiguration dans la région. Selon l'auteur les conflits actuels au Moyen-Orient peuvent être principalement réduits à leur caractère confessionnel. Une reconfiguration géopolitique respectant les lignes de démarcation confessionnelles semble nécessaire afin de permettre au Moyen-Orient d'entrer dans une ère de prospérité et de croissance économique par la création de zones de libre-échange, au même titre que l'Occident, mais selon ses propres spécificités. Selon moi, il faut plutôt comprendre les conflits existants comme des formes de violences nationales et néocoloniales au cœur des bouleversements engendrés par la modernité.³⁰⁶

Pour ne pas occulter l'agentivité idéologique dans le Tiers-monde, la lecture géopolitique des conflits au Moyen-Orient doit être repensée. Cette lecture doit s'opposer à un prisme théorique qui dichotomise entre séculier et postséculier. Elle doit également éviter le récit qui considère ces sociétés comme issues de la modernité, tout en étant incompatible à celle-ci, dans leur état actuel. Enfin, le nationalisme arabe et l'islamisme militant ne doivent pas être conçus comme des blocs idéologiques qui se sont simplement succédé dans le temps, assurant une diffusion hégémonique à tour de rôle.

3.3 Conclusion

Ce chapitre a permis de démontrer de quelle façon les idéologies de l'islamisme militant et du nationalisme arabe, qui ont politiquement lutté pour la décolonisation,

³⁰⁵ Asad, T. (2003/2015). Penser le sécularisme. (M. Meziane, trad.). *Multitudes*, 2(59), p.74.

³⁰⁶ Mishra, P. (2017). *Age of Anger: A History of the Present*. Macmillan. L'idée que la modernité a été produite dans la stabilité afin d'engendrer un monde prospère forme un mythe. La modernité est elle-même un produit issu de conflits violents. La quête de cette modernité en dehors de l'Occident respecte cette trajectoire conflictuelle. C'est l'essence même de notre compréhension historique de sa construction et son fonctionnement qui doivent être repensés.

ont été scientifiquement colonisées en Occident. Cette production de savoir est canalisé différemment si un auteur opte pour un prisme d'analyse séculier ou postséculier en RI. Cela favorise l'adoption d'une représentation des discours sur le « croissant chiite » comme une guerre confessionnelle ou une stratégie pragmatique. Grâce au concept du postcolonialité, il est possible d'affirmer qu'il existe une production de savoirs sur le Tiers-monde. Enfin, le cas de figure du nouvel ordre Westphalien, permet de critiquer l'usage du concept de la religion dans les RI. Il faut repenser le rôle de la religion en dehors d'une interprétation calquée sur l'histoire occidentale. Il faut également repenser la religion en dehors d'un savoir scientifique conférant un rôle déterminant au sein des idéologies qui s'incarnent parmi les principaux acteurs des discours sur le « croissant chiite ».

CHAPITRE IV

Introduction d'une agentivité idéologique tiers-mondiste

Le troisième chapitre a montré comment l'interprétation des idéologies de l'islamisme militant et du nationalisme arabe en Occident joue un rôle important dans la création des représentations sur les discours sur le « croissant chiite ». L'objectif de ce chapitre est d'exposer le discours de l' « axe de la résistance ». J'affirme que ce discours offre la possibilité d'introduire une agentivité idéologique tiers-mondiste largement ignorée en Occident. Il s'agit d'un discours qui mobilise pourtant les mêmes phénomènes géopolitiques utilisés pour justifier l'existence d'un « croissant chiite ».

Pour ce faire, réinterpréter l'islamisme militant et le nationalisme arabe à travers l'idée d'une convergence idéologique permet d'introduire le discours de l' « axe de la résistance » en dépassant une production de savoir eurocentré. Cet argument s'appuie sur la création du Centre d'étude de l'unité arabe (CEUA) qui déboucha subséquentement sur le Congrès nationaliste et islamique (CNI) puis parallèlement à la Conférence populaire arabe et islamique (CPAI). Ce sont des instances qui ont œuvré d'une façon ou d'une autre dans le but d'opérer un rapprochement entre ces courants idéologiques.

Ce procédé permettra ensuite d'exposer les discours précurseurs du « front du refus » et celui du « front de la fermeté ». Ces derniers animaient la dynamique tiers-mondiste moyen-orientale à son apogée.

Par la suite, je tenterai de retracer le contexte d'émergence du discours de l' « axe de la résistance » et d'expliquer pourquoi il fut utilisé plus abondamment à partir de 2011. Le discours de l' « axe de la résistance » consiste en une récupération partielle des discours précurseurs et sa formation représente un point culminant de la tentative

de convergence entre l'islamisme militant et le nationalisme arabe. Enfin, je conclus l'analyse de discours en offrant une mise en relation et une mise en contraste entre le discours sur le « croissant chiite » et celui de l' « axe de la résistance ».

4.1 Points de convergences entre le nationalisme arabe et l'islamisme militant

Le discours de l' « axe de la résistance » fut introduit grâce à une interprétation spécifique (culturelle) du tiers-mondisme. Je propose une compréhension alternative de l'islamisme militant et du nationalisme arabe. De cette façon il devient possible de localiser les sources de convergences idéologiques présentes dans le discours de l' « axe de la résistance ». Je m'appuie sur des auteurs qui favorisent une lecture précise de certains faits historiques. Ces derniers exposent un rapprochement entre les acteurs se réclamant de ces deux courants distincts.³⁰⁷

Pour ce faire, le corpus d'auteurs mobilisé est composé de sources secondaires et de sources primaires. Tel que mentionné, les auteurs considérés comme des sources secondaires se sont intéressés à l'idée d'une convergence idéologique après-coup, sans avoir vraiment participé à l'avènement de celle-ci. Cependant, l'appel à certaines sources primaires permet de démontrer comment le nationalisme arabe et l'islamisme militant ont vu certains objectifs politiques converger au début des années 1990. En effet, les auteurs tels que Zyad Hafez et Mounir Chafik ne sont pas demeurés passifs. Ils ont été activement impliqués dans la volonté de créer un rapprochement entre les deux courants tels qu'il sera démontré plus loin. La démonstration sera effectuée en quatre étapes. Dans un premier temps, je montre qu'il existe une tentative initiale de rapprochement dans les années soixante-dix par la création du Centre d'étude pour l'unité arabe. Cette initiative académique et intellectuelle a été suivie dans un second temps, au début des années 1990, par la création du Congrès nationaliste et islamique,

³⁰⁷ Au sein des représentations sur le « croissant chiite » il existe plutôt une volonté de les assimiler théoriquement.

dans une volonté de relier le monde de la pensée aux acteurs politiques sur le terrain. Dans un troisième temps, en parallèle à cette initiative, la Conférence populaire arabe et islamique voit le jour au même moment sous l'initiative de Hassan al-Tourabi. Cette conférence regroupe principalement des acteurs politiques issus des deux courants. Dans un dernier temps, je questionne les raisons qui poussent certains auteurs en Occident d'ignorer les tentatives de convergences idéologiques du nationalisme arabe et de l'islamisme militant.

4.1.1 Le Centre d'étude de l'unité arabe (CEUA)

L'état des lieux au Moyen-Orient en 1975 a amené un regroupement d'intellectuels arabes à se positionner face à l'expansionnisme israélien et aux interventions étrangères.³⁰⁸ Ces derniers ont décidé de créer et d'installer le Centre d'étude de l'unité arabe (CEUA) au Liban, considéré comme la société la plus libre à l'époque, notamment pour la production intellectuelle. En tant que maison d'édition, le CEUA publie 637 titres entre 1978 et 2010. Il publie également un mensuel, *Al-mustaqbal al arabi* (L'avenir arabe), participant aux débats intellectuels qui ont lieu sur l'ensemble du monde arabe.³⁰⁹ L'objectif du CEUA est triple :

« combler le fossé séparant les courants nationalistes et islamiques, établir une coordination entre les deux courants dans les domaines où il est possible de se mettre d'accord et arriver enfin à une alliance stratégique entre les deux courants permettant de mobiliser les ressources disponibles pour faire face aux défis provenant de l'extérieur et qui menacent l'existence de la Nation (la Umma), et/ou de réaliser les objectifs du projet de renaissance qui permettrait à la Umma de retrouver sa mission humaniste dans la civilisation humaine. »³¹⁰

Pour arriver à ses fins, le CEUA organise un colloque en 1983 afin d'entamer débats et dialogues entre nationalistes arabes et islamistes militants. Dans la même foulée, le

³⁰⁸ Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. Paris : La Découverte, p.90.

³⁰⁹ Ibid. p.191.

³¹⁰ Hafez, Z. (2004). La résurgence du nationalisme arabe. *Confluences Méditerranée*, 2(49), p.65.

Congrès nationaliste arabe (CNA) verra le jour en 1990; il regroupe des anciennes personnalités de la gauche, mais également des figures religieuses. À partir de ces initiatives, il a été possible d'aboutir à la création du Congrès nationaliste et islamique (CNI) en 1994. Ce dernier se réunit tous les deux ans depuis sa création.³¹¹

4.1.2 Le Congrès nationaliste et islamique (CNI)

Il est primordial de situer cette tendance historique – concernant la création de ces congrès – au cœur des bouleversements géopolitiques qui ont affecté l'ordre mondial au début des années 1990. D'une part il y a la chute de l'URSS, allié important de certains acteurs dans le monde arabe qui s'opposent activement aux politiques occidentales dans la région depuis des décennies. D'autre part, il y a la propulsion des États-Unis au sommet d'un monde unipolaire. Pour le CNI, cela se reflète par l'échec d'une résolution de la question palestinienne doublé d'une attaque en règle contre l'Irak lors de la Guerre du Golfe en 1991. Cette guerre est perçue par le CNI comme une menace directe à la souveraineté des États arabes. En ce sens, les objectifs du CNI se situent en continuité avec ceux du CEUA, dans la mesure où celui-ci désire articuler une « stratégie de résistance contre les agressions sionistes et américano-britanniques en Palestine et en Irak. »³¹²

Pour y arriver, le CNI mise sur une stratégie réaliste qui recherche à unifier une multiplicité de forces politiques et sociales, au sein d'une horizontalité transnationale et d'une verticalité hiérarchique, autour de ces causes communes. Dans un premier temps, le CNI reconnaît qu'il existe des sources de différences fondamentales entre nationalistes et islamistes. Ces différences sont considérées comme une source de

³¹¹ Idem

³¹² Ibid. p.63.

richesse.³¹³ Dans un second temps, cette convergence entre les deux courants mise sur les menaces communes, énoncés ci-haut, qui pèse sur les sociétés de la région.³¹⁴

D'après Mounir Chafik, coordinateur actuel du CNI, contrer les menaces de l'extérieur et libérer la Palestine ne peut dépendre entièrement de l'islamisme militant ou du nationalisme arabe. Inspiré d'Antonio Gramsci, le CNI fait appel au concept de « bloc historique » qui considère que les grands changements historiques ne peuvent être le produit d'un courant monolithique.³¹⁵ En effet, selon Mounir Chafik, ces enjeux devraient être compris comme la volonté d'un changement historique majeur qui nécessite une vaste alliance entre les forces nationalistes et islamistes.

Le CNI est conscient que les deux courants se diffusent largement dans les sociétés arabes. Pour cette raison, les participants du congrès représentent la variété des forces politiques et sociales d'où le nationalisme arabe et l'islamisme militant opèrent et influencent les sociétés. Bien entendu, il y a une présence de figures religieuses, de représentants de divers partis politiques et des intellectuels, mais également des professeurs d'université, d'anciens ministres et diplomates, certains membres des médias et des représentants de centres de recherche et d'organisations issues de la société civile. Parmi les participants³¹⁶ à la troisième réunion du CNI en avril 2000 on dénote la présence de; Hassan Nasrallah (secrétaire général du Hezbollah), Khaled Mechaal (chef du bureau politique du Hamas), Ramadan Abdullah Shalah (secrétaire général du mouvement du Djihad islamique en Palestine), Shafiq al-Hout (ancien

³¹³ Ibid. p.66.

³¹⁴ Ibid. p.68.

³¹⁵ ISFM-France. (2017, avril). Entretien avec Mounir Chafiq : un nouveau Bloc social historique pour l'unité arabe. Récupéré de <http://www.ism-france.org/analyses/Entretien-avec-Mounir-Chafiq-un-nouveau-Bloc-social-historique-pour-l-unite-arabe-article-20266>

³¹⁶ La plupart des participants énoncés sont présents régulièrement, mais la sélection d'une réunion précise du CNI vise à brosser un portrait général des différents acteurs représentés lors d'un congrès parmi tant d'autre.

membre du comité exécutif de l'Organisation de libération de la Palestine) et Mohammed Saleh al-Hermassi (membre de la direction nationale du parti Baas).³¹⁷

4.1.3 La Conférence populaire arabe et islamique (CPAI)

Au cours de la même période, une tentative de rapprochement entre l'islamisme militant et le nationalisme arabe a également eu lieu sous les efforts et la direction de Hassan al-Tourabi. À l'instar du CNI, l'élément déclencheur derrière l'organisation de cette conférence réside le sentiment d'impuissance des États arabes après l'attaque américaine contre l'Irak, lors de la première Guerre du Golfe.³¹⁸ Cette conférence eut lieu à trois reprises à Khartoum au Soudan, à deux ans d'intervalle, à partir de 1991.

L'objectif était de coordonner les activités anti-impérialistes.³¹⁹ Une autre source de motivations derrière la mise en place de la CPAI, figure la volonté de confronter l'influence de l'Arabie Saoudite et du wahhabisme en rivalisant avec l'Organisation de la conférence islamique (OCI) créée en 1969³²⁰, elle-même une conséquence du désir saoudien de rivaliser le Mouvement des pays non-alignés et de la Ligue Arabe.³²¹ Dans cette optique, l'appel à des nationalistes arabes, jugés plus présentables que leur confrère islamiste, et la volonté de mobiliser un vocabulaire tiers-mondiste ont fait partie de la stratégie adoptée par le CPAI.³²²

La liste des participants au CPAI est tout aussi hétéroclite qu'inusitée. Parmi les participants aux conférences on retrouve; Yasser Arafat (chef de l'Organisation de libération de la Palestine - l'OLP), Georges Habache (chef du Front Populaire de Libération de la Palestine - FPLP), Oussama Ben Laden (fondateur d'al-Qaïda),

³¹⁷ D'après le communiqué final du CNI du 24 janvier 2000. Congrès nationaliste et islamique. (2000, janvier). Récupéré de <http://www.islamicnational.org/Home/material.php?id=160>

³¹⁸ Kepel, G. (2000). *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Éditions Gallimard, p323.

³¹⁹ Burr, M. et Oakley C. (2003). *Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*, Boston : Brill, p57.

³²⁰ Op.cit. p.215.

³²¹ Corm, G. (2014). Religion et géopolitique: une relation perverse. *SARL NAQD*, 1(31), p.45.

³²² Op.cit. p.217.

Khaled Mechaal (chef du bureau politique du Hamas), Fathi Shaqaqi (fondateur du Djihad islamique), des représentants des Frères musulmans (de la branche syrienne, égyptienne et jordanienne), Imad Mughniyeh (membre fondateur du Hezbollah), Abu Nidal (fondateur du Fatah), Abdel Bari Antwan (journaliste), Carlos « le chacal » et des représentants des gardiens de la révolution iranienne.

La CPAI a constitué une plateforme afin d'ouvrir des canaux de communications entre des acteurs où le dialogue manquait à l'appel. À cet effet, on constate trois rapprochements notables qui ont eu lieu sous l'auspice de la CPAI dès 1991. Le premier concerne l'Irak et la Syrie. Ce processus fut entamé malgré que la Syrie ait été un des États arabes ayant supporté les États-Unis lors de la première Guerre du Golfe.³²³ L'absence de représentants officiels du gouvernement syrien à cette conférence n'aura pas empêché qu'un dialogue soit ouvert pour œuvrer une réconciliation entre les deux États grâce au CPAI.³²⁴ Le second a été le rapprochement entre l'OLP et le Hamas. Hassan al-Tourabi a été médiateur afin de déclencher un processus de dialogue entre les deux organisations rivales.³²⁵ Dans le même contexte, l'alliance entre le Hamas et le FPLP a été constituée lors de ce congrès.³²⁶ Enfin, le troisième rapprochement, le plus notable, fut entre l'Irak et l'Irak. Hassan al-Tourabi a réussi à organiser une rencontre au CPAI entre des officiers du renseignement irakien et iranien. Au terme des négociations, l'Irak annonça la levée du blocus qu'elle imposait sur l'Irak depuis plus de dix ans.³²⁷

³²³ Le comité de recherche républicain sur le terrorisme et la guerre non conventionnelle de la chambre des représentants a produit en 1992 un document qui discute d'un nouvel axe stratégique entre Téhéran, Bagdad et Damas. L'envoi de troupes syriennes en Arabie Saoudite au sein de la coalition formée par les États-Unis n'aurait été qu'une stratégie afin d'écarter les soupçons entourant la formation de cette alliance. – Task Force on Terrorism & Unconventional Warfare, « Tehran, Baghdad & Damascus: The New Axis Pact », Washington, D.C.: House Republican Research Committee, U.S. House of Representatives, 10 August 1992.

³²⁴ Burr, M. et Oakley C. (2003). *Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*, Boston : Brill, p.97.

³²⁵ Ibid. p.86.

³²⁶ Ibid. p.84.

³²⁷ Ibid. p.62.

La tendance au début des années 1990 démontre clairement une convergence entre les acteurs qui s'identifient à l'islamisme militant et ceux qui s'identifient au nationalisme arabe. Bien que le CPAI et le CNI forment des initiatives parallèles, elles demeurent néanmoins complémentaires dans leur volonté de rapprocher les acteurs des deux courants. Le CPAI a eu des répercussions sur le plan politique en affectant directement les relations entre les acteurs sur le terrain. Cela permet d'illustrer qu'il existe aussi des nuances à apporter dans la façon que les acteurs personnifient ces courants. De son côté, le CNI influence plutôt au niveau de la pensée et du positionnement stratégique et politique. Il peut être considéré comme une boussole idéologique qui donne un sens aux événements géopolitiques qui traversent le Moyen-Orient. Cela s'effectue en offrant une perspective reposant sur des conceptions politiques mutuellement compatibles entre les deux courants.

Certains participants du CPAI se méprennent à un point tel aujourd'hui qu'il est inimaginable de concevoir une conférence officielle qui les réunit autour d'une table pour discuter, comme cela s'est fait. Cela démontre comment le début des années 1990 a constitué une période de contingence importante. L'histoire de ces acteurs, présentée de façon linéaire quant aux relations qu'ils entretiennent entre eux, mais aussi dans les relations entretenues face à l'Occident gagnerait à être revisitée. Une meilleure compréhension des enjeux et du contexte de l'époque possède le potentiel de désaxer les prismes structurants eurocentrés contemporains qui opposent systématiquement; nationalisme arabe et islamisme militant³²⁸, sunnisme et chiisme, mais aussi l'islam à l'Occident (héritier du monde judéo-chrétien).

4.1.4 Une convergence idéologique largement ignorée en Occident

Au sein de la littérature consultée, il semble exister un décalage non négligeable entre les auteurs qui abordent le CPAI et/ou le CNI pour comprendre les tendances

³²⁸ Ces deux courants sont plutôt assimilés théoriquement tel qu'illustré plus haut dans le cas des représentations sur le « croissant chiite » et sont présentés comme des blocs idéologiques qui se succèdent dans le temps.

historiques.³²⁹ Les auteurs qui font uniquement appel au CPAI se situent dans une lecture qui exclue quelconque idée de rapprochement idéologique. La dimension intellectuelle de la convergence de ces courants est entièrement délaissée. Terrorisme, confessionnalisme et autoritarisme résonnent comme les lignes directrices pour expliquer; l'existence de cette conférence, son échec subséquent ainsi que les courants idéologiques y participant. Inversement, les auteurs qui font appel au CNI s'opposent à cette vision réductrice. Le CNI sert d'exemple pour insister sur l'idée d'une convergence axée sur un anti-impérialisme effectif, dans un désir de libérer la Palestine et s'opposer aux interventions étrangères. Alors que le CPAI n'existe plus, le CNI continue de se réunir tous les deux ans. Ignorer ou omettre le CNI dans les recherches démontre à quel point son existence possède le potentiel de perturber la trame de fond utilisée en Occident pour expliquer certaines dynamiques géopolitiques au Moyen-Orient.

Le fait que le CNI ne soit pas mentionné par les auteurs qui abordent le CPAI démontre qu'il y a une sélection sélective de l'information qui dépasse le positionnement épistémologique. Généralement, négliger les apports du CNI vont de pair avec une omission du CNA et du CEUA. Le CEUA est pourtant un lieu important de production de savoir sur le Moyen-Orient qui provient du Moyen-Orient. Or, en Occident on semble également ignorer en grande partie les apports du CEUA dans la production de connaissances sur le monde arabo-musulman. Si certains articles en Occident en font parfois mention, les idées qu'il véhicule demeurent largement à l'écart des discours dominants. D'une part, cela peut s'expliquer par l'existence d'une barrière linguistique. D'autre part, il faut se référer à la volonté de produire un savoir sur les populations locales plutôt que de faire appel à un savoir local.³³⁰

³²⁹ L'utilisation de Gilles Kepel et Millard Burr par rapport à celle de Zyad Hafez et Georges Corm.

³³⁰ Asad, T. (2009). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. JHU Press, p.9.

Cela se reflète très bien dans le fait que de nombreux intellectuels, auteurs et académiciens du monde arabe passent par des institutions occidentales pour contribuer à la production de savoirs. Selon Georges Corm, la raison derrière ce processus réside dans l'idée que la réussite d'un auteur arabe passe par sa réussite en Occident. Pour y arriver, ces auteurs se trouvent à mobiliser les mêmes procédés orientalisants, au gré de leur évolution, afin de produire des connaissances dans le monde occidental.³³¹ En ce sens, une partie de la production de savoirs considérés comme provenant du Moyen-Orient n'est en fait qu'une production de savoirs occidentale qui émerge du Tiers-monde. Ainsi, lorsque le roi de Jordanie affirme la formation d'un « croissant chiite », il est possible que ce soient ses études à Oxford en 1982 sur le Moyen-Orient qui ont influencé en partie sa façon de structurer sa réflexion sur les enjeux dans sa région natale.

L'absence de littérature sur le rapprochement entre les deux courants participe à polariser les analyses entre approche séculière et postséculière. Cela s'explique par le fait qu'on cantonne le vocabulaire nationaliste arabe et islamiste militant au sein de structures de pensées comme étant initialement déconnecté de l'État dans le processus d'analyse. Pourtant, les deux courants s'articulent au sein d'un passage obligatoire au sein de l'État nation.³³² Les discours précurseurs illustrent l'importance de ce passage formateur au sein de l'État.

4.2 Les discours précurseurs; le « front du refus » et le « front de la fermeté »

La guerre d'Octobre israélo-arabe de 1973 a eu l'effet d'une secousse qui modifia de façon permanente le paysage des alliances politique dans la région. En effet, la défaite de la Jordanie, l'Égypte et la Syrie, contre Israël, a déclenché deux tendances importantes. Chacune de ces tendances a débouché sur un mouvement respectif; à savoir le « front du refus » et par la suite, « le front de la fermeté ».

³³¹ Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. Paris : La Découverte, pp.57-61.

³³² Asad, T. (2018). Religion, État-Nation, sécularisme. *Actuel Marx*, 2(64), p.87.

La première tendance, se situe du côté palestinien et concerne la prise de position que prend le Fatah de Yasser Arafat au sein de l'OLP. Ce dernier propose un programme de dix points au 12^e congrès national palestinien en 1974. L'interprétation de ce programme par certaines organisations au sein de l'OLP perçoit la possibilité d'une négociation future acceptant une solution à deux États. À leurs yeux, cela vient déroger de la position historique qui a toujours été de militer pour la création d'un État palestinien, en dehors de cette solution.

Cela aura pour conséquence de créer un noyau dur qui refuse toute possibilité d'enlignement vers ce type de résolution politique. Le 27 février 1974, le fondateur et le secrétaire général du FPLP, Georges Habache, déclare à partir de l'Université al Moustanciriya de Bagdad, la création « d'un front arabe de refus, dirigé par le régime révolutionnaire iraquien face aux capitulars réactionnaires. »³³³ Ce front regroupe divers groupes de résistance palestiniens tel que le FPLP et le Front de Libération arabe (FLA), mais également des États tel que l'Irak, la Syrie et la Libye.

La mise en place du « front du refus » repose sur deux objections qui découlent de la prise de position du Fatah. La première consiste dans la possibilité qu'une éventuelle solution politique donne une mainmise à la Jordanie. Conséquemment, les Palestiniens seraient encadrés par un contrôle de gouvernance qui se doit de transiter par le pouvoir jordanien.³³⁴ La seconde consiste à refuser la Résolution 242 du Conseil de Sécurité de l'ONU, lors du Conseil National palestinien de 1974. Celle-ci comprendrait la question palestinienne comme un problème de réfugiés. Pour le « front du refus », il n'est pas question de reconnaître l'ennemi ou de renoncer au droit de retour du peuple palestinien.³³⁵

³³³ Rondot, P. (1974). Révolution palestinienne, conférence de Genève et « refus arabe ». *Politique étrangère*, 39(3), p.334.

³³⁴ Ibid. p.336.

³³⁵ Ibid. p.339.

La seconde tendance, sur le plan régional, concerne l'assouplissement graduel de la position de certains pays arabes face à Israël après la guerre de 1973. Les analyses de cette époque font référence au pays « du champ de bataille ».³³⁶ Cette expression lourde de sens fait appel aux pays limitrophes qui ont historiquement combiné leurs efforts lors des guerres israélo-arabes en soutien aux Palestiniens. L'ouverture progressive de l'Égypte d'Anwar Sadate envers Israël par l'interposition des États-Unis cause des vagues de mécontentements au sein du « front du refus ». Les soupçons qui planaient depuis 1974 seront confirmés en 1977. Le désaxement de l'Égypte se concrétise deux ans plus tard avec les accords du Camp David en 1979, toujours en place à ce jour.

Parallèlement à la position égyptienne, celle de la Syrie est demeurée plus nuancée. En effet, à cette époque la Syrie avait toujours refusé de séparer une négociation sur la récupération du Golan de la question des territoires palestiniens.³³⁷ Cependant, après avoir mené une guerre d'usure pendant six mois³³⁸, le printemps 1974 verra aboutir un accord de désengagement entre la Syrie et Israël.³³⁹ Tel que mentionne Elizabeth Picard, « le rapport quantitatif et qualitatif des forces oblige donc Damas à s'assurer de la solidarité arabe. » L'éloignement graduel de l'Égypte, comme frère d'armes et plus grand pays arabe, aura certainement pesé dans la balance décisionnelle qui a mené à l'idée d'accepter une éventuelle paix avec Israël. Cette position lui vaudra à son tour d'être vivement critiquée par les membres du « front du refus ».

Parmi les fléchissements de ces deux « pays du champ de bataille », c'est le basculement de l'Égypte, et plus précisément le passage d'Anwar Sadate à Jérusalem au mois de novembre 1977, qui va soulever l'ire de nombreux groupes de résistance

³³⁶ Picard, E. (1976). La Syrie du « redressement » et les chances de paix au Proche-Orient. *Politique étrangère*, 41(2), p.169.

³³⁷ Ibid. p.170.

³³⁸ Idem

³³⁹ Rondot, P. (1979). Après la signature du traité de paix égypto-israélien, les limites du refus arabe. *Politique étrangère*, 44(2), p.179.

palestiniens et d'États arabes, y compris la Syrie. Au début du mois de décembre 1977, l'Algérie, la Syrie, le Yémen du Sud et l'OLP se réunissent à Tripoli en Libye pour s'opposer conjointement à la position égyptienne et forment le « front de la fermeté ». ³⁴⁰ Ils se réuniront à trois autres reprises ³⁴¹ et parviendront à suspendre sa participation de la ligue arabe tout en exigeant que son siège au Caire soit transféré dans une autre capitale. ³⁴² Outre leur prise de position contre l'Égypte, le « front de la fermeté » veut être à la tête d'un « front national progressiste capable d'affronter l'agression impérialiste et de frapper les intérêts américains. » ³⁴³

Le panache des discours du « front du refus » et du « front de la fermeté » va s'étioler avec la perte de vitesse du tiers-mondisme dans les années 1980. Le conflit israélo-arabe sera réduit à sa dimension israélo-palestinienne au début des années 1990 avec les Accords d'Oslo. ³⁴⁴ Cette conjoncture sera doublée d'une autre tendance importante. La révolution iranienne de 1979 aura permis d'introduire un nouvel acteur important qui s'oppose à l'impérialisme américain dans la région. De plus, l'Iran va introduire de nouvelles organisations qui s'opposent à l'occupation israélienne. Que ce soit par la création du Hezbollah au Liban, ou par une influence symbolique et idéologique, avec l'avènement du Djihad islamique dans les territoires occupés.

Autrement dit, l'importance de la question palestinienne et la posture anti-impérialiste dans la région précédaient la révolution iranienne. ³⁴⁵ Plutôt que d'imposer un agenda

³⁴⁰ Rondot, P. (1978). Les Palestiniens à la recherche d'une nouvelle stratégie?. *Politique étrangère*, 43(4), p.409.

³⁴¹ Alger; 2 février 1978, Damas; 19-21 mars 1978 et Damas; 20-23 septembre 1978

³⁴² Op.cit. p.176.

³⁴³ Ibid. p.177.

³⁴⁴ Aoun, S. (2016). *La rupture libérale. Comprendre la fin des utopies en Islam*. Montréal: Athéna, p.127.

³⁴⁵ Cela confirme le point de vue du Hezbollah. Lors d'un discours donné le 6 février 2019, Hassan Nasrallah souligne le quarantième anniversaire de la révolution iranienne. Il affirme que « les conflits d'Israël dans la région avec les palestiniens, les libanais, les syriens, les jordaniens, les égyptiens et le peuple arabe avaient débuté avant la victoire de la révolution islamique en Iran. » <https://www.youtube.com/watch?v=4IgeWWEimPo> Consulté le 27 mars 2019.

qui n'aurait pas existé avant 1979, l'Iran est venu donner un second souffle à ces causes perçues comme essentielles. Cette notion est cruciale pour deux raisons. Dans un premier temps, elle nous permet d'affirmer que le discours de l'« axe de la résistance » se situe dans une continuité logique et cohérente du « front de la fermeté » et du « front du refus ». Le discours de l'« axe de la résistance » se trouve à être le garant des revendications (anti-impérialiste et de la question palestinienne) qui chapeautaient ces discours précurseurs. Dans un second temps, le discours de l'« axe de la résistance » n'est pas un projet iranien, contrairement à certaines affirmations dans la littérature consultée à ce sujet. (El Hosseini, 2010; Klasta, 2013; Mohns et Bank, 2012; Roy, 2008; Soltaninejad, 2018; Therme, 2018) Au regard des causes qu'il mobilise, il s'agit plutôt d'une refonte hybride³⁴⁶ des discours précurseurs qui proviennent d'enjeux ancrés dans le tiers-mondisme. La particularité du discours de l'« axe de la résistance » découle de sa mise en place en 2004 dans un monde unipolaire américain.

4.3 Le discours de l'« axe de la résistance »

Cette partie du mémoire est consacrée à la présentation exhaustive du discours de l'« axe de la résistance ». Dans un premier temps, il s'agira de voir quel a été son contexte d'émergence et les acteurs qui le compose. Dans un second temps, je vais démontrer pourquoi le déclenchement du conflit en Syrie en 2011 produit une littérature qui mobilise explicitement le discours de l'« axe de la résistance » de manière croissante. Enfin, à l'aide de la mise en relation et de la mise en contraste, il sera possible d'identifier trois caractéristiques antinomiques en interaction qui participent à la construction identitaire du discours de l'« axe de la résistance » et celui sur le « croissant chiite ».

³⁴⁶ Si les causes demeurent sensiblement pareil, les acteurs et le contexte ont changé.

Les deux premiers points de la section n'ont pas pour objectif d'illustrer le caractère chimérique³⁴⁷ du discours de l'« axe de la résistance » ni d'exposer ses inconsistances, comme ce fut le cas pour les discours sur le « croissant chiite ». Le but est plutôt de démontrer comment l'adoption du discours de l'« axe de la résistance » produit une interprétation géopolitique substantiellement différente des discours sur le « croissant chiite ». De cette façon, il sera possible ensuite de faire émerger les caractéristiques qui participent à la construction identitaire de ce discours.

4.3.1 Contexte d'émergence du discours de l'« axe de la résistance »

Il a été illustré dans le premier chapitre comment l'émergence des discours sur le « croissant chiite » proviennent d'une conjoncture géopolitique, qui s'articule autour d'un renouveau stratégique américain dans la région. À la suite de l'invasion de l'Irak, la nécessité de contenir l'influence de l'Iran pour les États-Unis a mené à la diffusion de ces discours. Ces derniers furent également mobilisés à l'échelle régionale par les pays du Golfe notamment. Situer le contexte d'émergence du discours de l'« axe de la résistance » requiert de restituer autrement l'invasion américaine de l'Irak en 2003.

Alors qu'un des objectifs américains entourant la guerre d'Irak était de renforcer leur hégémonie dans la région, l'objectif de l'Iran et la Syrie était de la restreindre. En effet, de leur point de vue, ces derniers formaient potentiellement les prochaines cibles militaires dans le projet du remodelage du Moyen-Orient des États-Unis.³⁴⁸ Provoquer un enlèvement ou un échec militaire américain en Irak pouvait retarder ou

³⁴⁷ Leroy, D. (2015). *Le Hezbollah libanais: de la révolution iranienne à la guerre syrienne*, L'Harmattan, p.54. L'auteur démontre le caractère chimérique du discours et les inconsistances entre les acteurs, renvoyant également à un point de vue qui perçoit un pragmatisme des acteurs qui composent l'« axe de la résistance ».

³⁴⁸ Rogers, P. (2006). *A War Too Far: Iraq, Iran and the New American Century*. London: Pluto Press, pp.225-226.

empêcher une intervention militaire en Syrie ou en Iran selon eux. Pour y arriver, une série de stratégies furent mises en place par l'Irak, la Syrie et l'Iran. Si l'objectif principal était d'éviter une autre intervention militaire américaine dans la région, les moyens employés pouvaient diverger et parfois même être en contradictions.

La stratégie syrienne fut de compliquer l'occupation militaire de l'Irak. Pour y arriver, elle fournit une aide logistique et militaire à des groupes de résistances irakiens. De plus, elle sert de plaque tournante pour le passage des combattants venus de l'étranger pour rejoindre la résistance irakienne.³⁴⁹ La stratégie était simple; plus les États-Unis s'enlisent en Irak, plus cela retarde une éventuelle intervention en Syrie.

De son côté, la stratégie de l'Iran a été conçue en deux temps. À l'instar de la Syrie, une aide logistique et militaire a été fournie à différents groupes de résistances en Irak dans la même logique.³⁵⁰ Néanmoins, l'Iran percevait le prolongement des conflits interirakiens comme une invitation pour les troupes américaines de rester dans le pays. La stratégie adoptée a donc été de prôner un règlement des conflits internes en Irak afin d'assurer une stabilité qui permet une transition démocratique le plus rapidement possible.³⁵¹ Il est essentiel ici de distinguer le support accordé à la résistance face à l'occupant du désir de limiter les désaccords politiques internes en Irak. Les querelles internes pouvaient justifier un prolongement de l'occupation américaine sous prétexte d'un climat instable.

Il est aussi important de noter que ces stratégies ont évolué au fur et à mesure dans le champ de bataille irakien. Le principal point de divergence entre la stratégie syrienne et iranienne découlait d'un support militaire à des organisations parfois concurrentes

³⁴⁹ Proctor, P. (2008). The Mythical Shia Crescent. *Journal of the US Army War College*, 38(1), p.39.

³⁵⁰ Ibid. p.31.

³⁵¹ Makinsky, M. (2009). L'Iran et son environnement régional après les présidentielles de juin 2009. *Maghreb-Machrek*, 3(201), pp.39-40.

sur le champ de bataille.³⁵² ³⁵³ Certaines de ces organisations rivales ont contribué à nourrir ce qui a été considéré comme une montée de la violence confessionnelle en Irak entre 2006 et 2008. Cette dynamique a directement affecté la volonté iranienne de stabiliser l'Irak, puisque la présence américaine fut prolongée. Malgré tout, le conflit irakien aura été un catalyseur qui a favorisé l'émergence du discours de l'« axe de la résistance ». (Dot-Pouillard, 2012; El Hussein; 2010, Mohns et Bank, 2012) Afin de saisir toutes les ramifications de ce discours, il faut voir comment s'est construite la résistance irakienne, au-delà du support iranien et syrien.

À cet effet, Kheir Ed-Din Haseeb identifie en 2006 quatre principaux groupes de résistance irakiens; l'Armée islamique en Irak, les Brigades de la révolution de 1920, l'Armée des Moudjahidines et l'Armée des conquérants. Hormis pour l'Armée des Moudjahidines, ils font tous appel à « un rassemblement d'islamistes, d'officiers et de soldats de l'ancienne armée irakienne, ainsi que d'anciens membres du parti Baath. »³⁵⁴ De plus, en opérant tout sous un commandement central contre l'occupant, l'auteur affirme qu'il existe une volonté de mettre en marche un « bloc historique ».³⁵⁵

Sur le terrain, Pepe Escobar, journaliste pour le *Asia Times Online*, confirmait l'émergence de cette tendance à peine 6 mois après le début des hostilités. Il a écrit au mois de septembre 2003, que la résistance contre l'occupation s'organisait autour d'une convergence entre les nationalistes et les islamistes.³⁵⁶ Au-delà du discours intellectuel sur le rapprochement de ces idéologies, il y a eu une réelle tentative

³⁵² Les quatre principaux groupes dans le paragraphe suivant ont été soutenu par la Syrie, tandis que l'Iran a soutenu les Brigades Badr et le Hezbollah irakien notamment.

³⁵³ Mohns, E. et Bank, A. (2012). Syrian revolt fallout: End of the resistance axis. *Middle East Policy*, 19(3), p.26.

³⁵⁴ Ourya, M. (2008). La guerre en Irak: le point de vue arabe. [Compte rendu des livres *Post-orientalisme invasion américaine de l'Irak et retour des colonialismes blancs*, de F.Al-Rubaiee, *L'Iraq: de l'occupation à la libération*, de K.Haseeb]. *Spirale*, 218, p.30. – À noter que ces deux livres sont issus du CEUA.

³⁵⁵ Idem

³⁵⁶ Hafez, Z. (2004). La résurgence du nationalisme arabe. *Confluences Méditerranée*, 2(49), p.67.

populaire d'enchevêtrer ses courants au sein d'organisations luttant contre l'occupation. Cela conteste le discours dominant qui s'est établi dans les mois et les années qui ont suivi l'invasion de l'Irak en 2003; à l'effet que les affrontements interirakiens étaient principalement dominés par une guerre entre sunnites-chiïtes.

Ce discours dominant sur la guerre d'Irak de 2003 fait ombrage au fait qu'il y ait eu une résistance populaire, interethnique et interconfessionnelle contre l'occupation américaine de l'Irak. Malgré tout, c'est précisément une interprétation du contexte de résistance national et régional à l'occupation militaire américaine de l'Irak, dans ses représentations occidentales notamment, qui va laisser place aux discours sur le « croissant chiïte ». Pourtant, au même moment, le discours de l'« axe de la résistance » se concrétise, notamment dans la volonté de contrecarrer l'invasion américaine de l'Irak.

Les enjeux géopolitiques sont hautement interconnectés au Moyen-Orient. Le déclenchement de la guerre au Liban en 2006 a participé à renforcer et diffuser le discours de l'« axe de la résistance ». La guerre contre le Hezbollah a été perçue comme une tentative d'affaiblir l'Iran et la Syrie à défaut d'avoir pu aller de l'avant avec une intervention militaire américaine dans ces pays.³⁵⁷ Les membres de l'« axe de la résistance » ont perçu cette attaque comme l'ouverture d'un nouveau front visant à les affaiblir. En ce sens, le conflit entre le Hezbollah et Israël, fut associé par l'« axe de la résistance », au projet hégémonique américain. L'implication d'Israël dans la guerre de 2006 a permis d'inclure naturellement la question palestinienne au sein du discours de l'« axe de la résistance ». Pour cette raison, l'intégration au sein du discours de groupes comme le Hamas, le Djihad islamique et le FPLP s'est faite au cœur de bouleversements stratégiques majeurs dans la région. Le déclenchement des trois opérations israéliennes à Gaza en 2008, 2012 et 2014 viendra à leur tour consolider le discours autour de la cause palestinienne.

³⁵⁷ Droz-Vincent, P. (2007). Le Liban dans les projets américains au Moyen-Orient. *La Découverte*, p.182.

4.3.2 Accroissement de l'utilisation du discours de l' « axe de la résistance » à partir de 2011

Le discours de l' « axe de la résistance » est largement délaissé dans la littérature en Occident comparativement aux discours sur le « croissant chiite ». ³⁵⁸ S'il est possible de retracer son contexte d'émergence et les acteurs qui le composent, peu d'analyses laissent place à des représentations aussi étoffées que pour le « croissant chiite ». Il n'est pas possible de discuter « des discours » de l' « axe de la résistance ». C'est généralement une représentation singulière et marginale, utilisée sporadiquement au sein de la littérature. Celle-ci sert à résumer le discours qui est mobilisé par l'Iran, la Syrie et le Hezbollah, pour justifier ou expliquer leur « rhétorique belliqueuse ». Malgré tout, à partir de 2011, l'arrivée de la guerre en Syrie semble avoir contribué à produire une littérature plus abondante, notamment académique, sur le discours de l' « axe de la résistance ». Pourquoi?

La littérature sur le discours de l' « axe de la résistance » soutient que les acteurs qui le compose considèrent l'impérialisme israélo-américain comme une constante régionale. En l'occurrence, le conflit syrien n'a pas été « perçue en termes de rupture, mais plutôt en termes de continuité temporelle avec les années 2000, marquées par la seconde Intifada palestinienne, l'invasion américaine de l'Irak et la guerre de l'été 2006 entre le Hezbollah et Israël. » ³⁵⁹

L'élément déclencheur qui favorisa l'adoption du discours de l' « axe de la résistance » provient d'une transformation de l'ordre international selon moi. La fin de l'unilatéralisme américain fut en partie provoquée par le sextuplé veto sino-russe

³⁵⁸ Il n'y a pas d'articles dédiés à ce discours a proprement dit au même titre que pour les discours sur le « croissant chiite ».

³⁵⁹ Dot-Pouillard, N. (2013). À la recherche de « l'ennemi principal »: lorsque la crise syrienne déboussole les gauches arabes. Dans *Pas de printemps pour la Syrie*, sous la dir. de François Burgat et Bruno Paoli, Paris : La Découverte, p.296.

au Conseil de sécurité de l'ONU.³⁶⁰ Ces vetos visaient à empêcher une intervention en Syrie calquée sur le modèle libyen. Cela marque l'entrée graduelle dans un monde multipolaire à partir de 2011. En effet, depuis la chute de l'URSS, certaines interventions militaires des États-Unis et de l'Occident ont obtenu l'aval du Conseil de sécurité de l'ONU. Lorsque celui-ci s'est opposé à l'invasion de l'Irak en 2003, les États-Unis ont quand même outrepassé cette instance. Dans le cas de l'intervention en Libye en 2011, c'est l'interprétation de la résolution adoptée qui fut l'objet de contestations de la part de la Russie et la Chine notamment. Pour ces derniers, le langage ouvert et flexible de la résolution a été une source de légitimité pour l'Occident pour justifier l'intervention militaire. La Russie et la Chine (dans une moindre mesure), ne sont plus prêtes à accepter des interventions militaires sans consentement clair de leur part, surtout dans les zones qu'ils considèrent stratégiquement importantes. De leur point de vue, il s'agit de former un contrepoids moral à l'Occident en mettant un frein à des guerres souvent injustifiées et injustes. Ce positionnement trouve écho parmi les acteurs du discours de l'« axe de la résistance ».

Conséquemment, la nature du conflit en Syrie a été l'objet de vifs débats. Ceux-ci ont polarisé les positions entre ceux qui étaient pour ou contre une intervention militaire occidentale.³⁶¹ Au-delà des arguments émis de part et d'autre, faire appel au discours de l'« axe de la résistance » semblait offrir une profondeur historique qui échappe aux discours sur le « croissant chiite ». Saisir la complexité des transformations en cours ne pouvait plus se limiter au point de vue occidental. Soudainement, certaines revendications liées au tiers-mondisme sont redevenues pertinentes.

Dans un premier temps cela se reflète dans la volonté de faire sens des interventions en faveur du gouvernement syrien. Abbas Samii indiqua en 2008 que ce sont les

³⁶⁰ 4 octobre 2011, 4 février 2012, 19 juillet 2012, 22 mai 2014, 5 décembre 2016 et le 28 février 2017.

³⁶¹ Abu Khalil, A. (2016, décembre). *The left and the Syria debate*. Récupéré de <http://www.jadaliyya.com/Details/33814>

événements au Liban qui vont conditionner la relation entre le Hezbollah, l'Iran et la Syrie.³⁶² Je crois plutôt que les relations entre les membres de l'« axe de la résistance » sont modulées par les conflits perçus comme des dangers existentiels à la survie de celui-ci. L'interprétation d'Abbas Samii renvoie à l'idée que ces acteurs considèrent le Liban comme une finalité en soi et une plateforme pour maintenir leur influence respective. Les événements au cours des dernières décennies ont plutôt tendance à démontrer une profondeur stratégique régionale où chacun de ces acteurs est prêt à faire d'énormes sacrifices pour maintenir leur relation effective. Que ce soit au prix de leur popularité locale ou en subissant les contrecoups des sanctions politiques et économiques mis en place par les États-Unis et certains pays européens.

C'est dans cette optique qu'il faut comprendre les interventions de l'Iran et du Hezbollah aux côtés du gouvernement syrien. Du point de vue de l'Iran, la Syrie fut le seul pays arabe à se tenir à ses côtés lors du déclenchement de sa révolution en 1979 et lors de son entrée en guerre contre l'Irak.³⁶³ Pour le Hezbollah, son intervention vise à protéger l'« axe de la résistance »³⁶⁴ en venant en aide à la Syrie, après que celle-ci lui soit venue en aide en 2006, lors de sa guerre contre Israël.³⁶⁵ Les interventions israéliennes en Syrie³⁶⁶, mais également l'implication politique, logistique et militaire de l'Occident et des pays du Golfe, ont permis d'exploiter les pierres angulaires du discours de l'« axe de la résistance ». En l'occurrence, la

³⁶² Samii, A. (2008). A stable structure on shifting sands: assessing the Hizbullah-Iran-Syria relationship. *The Middle East Journal*, 62(1), p.53.

³⁶³ Coville, T. (2014). La politique syrienne de l'Iran: entre intérêts stratégiques et débats internes. *Confluences méditerranée*, 2(89), p.96.

³⁶⁴ Klasta, M. (2013). Le Hezbollah en Syrie: la résistance redéfinie?. *Maghreb-Machrek*, 4(218), p.92.

³⁶⁵ Dot-Pouillard, N. (2017). Les armes du Hezbollah : terrorisme, droit à la résistance et principe de légalité. *Confluences méditerranée*, 3(102), p.99

³⁶⁶ Dot-Pouillard, N. (2013). À la recherche de « l'ennemi principal »: lorsque la crise syrienne déboussole les gauches arabes. Dans *Pas de printemps pour la Syrie*, sous la dir. de François Burgat et Bruno Paoli, Paris : La Découverte, p.296.

mobilisation du nationalisme arabe et de l'anti-impérialisme a revigoré la thématique tiers-mondiste.³⁶⁷

Dans un second temps, cela se reflète dans les analyses qui tentent de comprendre le positionnement des acteurs palestiniens face au conflit syrien. Dans le cadre des révoltes du printemps arabe, les groupes palestiniens étaient sur la même longueur d'onde, à l'exception du conflit syrien. Cette division pouvait s'expliquer clairement à travers le discours de l' « axe de la résistance ». En effet, depuis le début des années 2000, la fragmentation du mouvement national palestinien et les échecs successifs des processus de paix ont permis à la Syrie et à l'Iran de revendiquer la tutelle de la cause palestinienne.³⁶⁸ L'opposition aux accords d'Oslo a facilité le rapprochement entre certaines organisations palestiniennes et la Syrie.³⁶⁹

D'un côté, le Hamas s'est ouvertement positionné contre le gouvernement syrien après quelques mois de contestations populaires. Le Hamas a perçu les événements en Syrie comme une opportunité d'effectuer des gains politiques. Ailleurs dans le monde arabe, les soulèvements ont favorisé des organisations affiliées comme eux, aux Frères musulmans.³⁷⁰ Cela impliquait de prendre position du côté de la Turquie et du Qatar, deux pays qui supportent les Frères musulmans, et d'adopter le projet de changement de régime en Syrie. De leur côté, le Djihad islamique et le FPLP, ont vu dans les événements en Syrie une attaque frontale contre l' « axe de la résistance ». En ce sens, leur support pour le gouvernement syrien a été effectué avec le calcul qu'ils ont plus à perdre qu'à gagner en changeant leur fusil d'épaule.³⁷¹

³⁶⁷ Dot-Pouillard, N. (2014). Syrie: le politique au défi du militaire. Dans *L'état du monde 2015*. Sous la dir. de Bertrand Badie et Dominique Vidal. Paris : La Découverte, p.213.

³⁶⁸ Mohns, E. et Bank, A. (2012). Syrian revolt fallout: End of the resistance axis. *Middle East Policy*, 19(3), p.28.

³⁶⁹ Dot-Pouillard, N. (2013). Le mouvement national palestinien et la crise syrienne: une division contenue. Dans *Pas de printemps pour la Syrie*. Sous la dir. de François Burgat et Bruno Paoli. Paris : La Découverte, 265.

³⁷⁰ Ibid. p.268.

³⁷¹ Ibid. p.275.

Il faut noter qu'il existe un entrelacement historique des questions nationales syriennes et palestiniennes. Les deux sont imbriqués au sein de luttes contre un ennemi commun permanent; Israël.³⁷² De plus, les nombreux réfugiés palestiniens qui habitent en Syrie ou même au Liban ont contribué à créer une synergie autour de la cause palestinienne. Bien que le projet de changement de régime visât à modifier les alliances du gouvernement syrien³⁷³, Erik Mohns et André Bank illustrent bien la tendance au sein de la société en Syrie :

*« Equally, no democratically elected government in a post-Assad Syria will revise its stance vis-à-vis Israel and the Palestinian issue as long as Israel's occupation of the Golan Heights continues. All the actors in Syria's politically divided opposition, whether at home or in exile, agree on this point. »*³⁷⁴

Cela permet d'affirmer que la nature anti-impérialiste et propalestinienne du discours de l' « axe de la résistance » ne peut être réduite à un État ou un gouvernement. Selon moi, ce discours transcende un quelconque régime politique ou religieux. Les contestations historiques au colonialisme et à l'impérialisme, perçues comme de grandes injustices, précèdent l'avènement des États dans cette région, qu'ils soient autoritaires ou non. Ces contestations sont notamment ancrées dans des traditions idéologiques et politiques réfractaires à ces systèmes de dominations. Cela étant dit, la mobilisation du discours de l' « axe de la résistance » au regard de l'implication des groupes palestiniens, dans le conflit syrien, a davantage concerné les débats au sein d'une frange de la gauche en Occident et dans le monde arabe.

4.4 Mise en relation et mise en contraste

Cette partie a pour but de produire la mise en relation et la mise en contraste des discours sur le « croissant chiite » et du discours de l' « axe de la résistance ». Je

³⁷² Ibid. p.267.

³⁷³ Se référer au projet de la politique étrangère de Burhan Ghalioun, chef du Conseil national syrien, organe de transition appuyé par le groupe des « Amis de la Syrie ». La première décision aurait été de couper les liens avec le Hezbollah et l'Iran.

³⁷⁴ Op.cit. p.33.

présente trois caractéristiques qui construisent l'identité de ces discours. Tel que mentionné dans le second chapitre, chacune des caractéristiques présentes dans un discours se présente de façon antinomique dans l'autre. Les trois caractéristiques pour les discours sur le « croissant chiite » sont; la relation hiérarchique entre les acteurs, les conflits causés par des problèmes culturels internes et l'instrumentalisation de la question palestinienne. Les trois caractéristiques pour le discours de l'axe de la résistance sont; l'horizontalité des relations entre les acteurs, l'impérialisme américain comme cause des conflits et la centralité de la question palestinienne.

4.4.1 Hiérarchisation et horizontalité des acteurs

Les discours sur le « croissant chiite » véhiculent l'idée que les relations entre les acteurs seraient hiérarchisées. L'Iran est considéré comme l'acteur, qui au-delà de posséder une influence sur la Syrie et le Hezbollah, se trouve dans la capacité de dicter leur action. Cela concerne les prises de décisions en ce qui a trait au projet hégémonique régional de l'Iran. Autrement dit, quelconque confrontation, concession ou négociation, avec les États-Unis ou Israël notamment, doit être approuvée par l'Iran. D'une part, le Hezbollah serait redevable à l'Iran puisque la majorité de son financement provient de là.³⁷⁵ De plus, le fait que le Hezbollah souscrive au *wilayat al-faqih*³⁷⁶, il devient plus simple d'imputer une hiérarchisation avec l'Iran selon moi, considéré comme point centralisant de cette doctrine.³⁷⁷ D'autre part, l'emprise de l'Iran aurait augmenté sur la Syrie depuis le début du conflit en 2011. En effet, l'envoi de conseillers militaires et des Gardiens de la révolution³⁷⁸ ont participé à réduire la souveraineté de la Syrie au profit de l'Iran. Cette hiérarchisation qui perçoit l'Iran comme le chef de file du « croissant chiite » s'applique à chacune des

³⁷⁵ Thual, F. (2007). Le croissant chiite: slogan, mythe ou réalité?. *Hérodote*, 1(124), p.115.

³⁷⁶ Louër, L. (2008). *Chiisme et politique au Moyen-Orient*. Monde et Nations, p.12.

³⁷⁷ Salihi, E. et Sandikli, A. (2011). Iran, the Shia Crescent, and the Arab Spring. *Wise Men Center for Strategic Studies*, 35, p.4.

³⁷⁸ Djalili, M. (2016). L'Iran dans les crises du Moyen-Orient. *Politique étrangère*, 2(2), p.44.

représentations identifiées. Dans le cas de la représentation comme une guerre entre sunnites et chiites, l'Iran exerce son influence grâce au chiisme. Dans la représentation comme une stratégie pragmatique, l'Iran exerce son influence grâce à sa puissance.

En contrepoint, le discours de l'« axe de la résistance » comprend les relations entre les acteurs dans une horizontalité. Pour affirmer cela, on peut se référer dans un premier temps à la guerre d'Irak en 2003. Le financement de groupes opposés sur le champ bataille par l'Iran et la Syrie, démontre que l'élaboration même de l'« axe de la résistance », s'est bâtie autour d'objectifs communs et non autour d'une coordination parrainée par l'Iran. Dans un second temps, le départ du Hamas de Damas (2011) pour s'installer au Qatar marqua une rupture définitive avec la Syrie, et conséquemment entre deux des quatre principaux membres de l'« axe de la résistance ». Néanmoins, le Hezbollah et l'Iran ont gardé des contacts avec la branche militaire du Hamas.³⁷⁹ Les deux exemples démontrent l'autonomie relative de chaque acteur dans le processus décisionnel. D'autant plus que ces décisions concernent des bouleversements majeurs dans la région qui affectent le discours de l'« axe de la résistance ».

4.4.2 La causalité des conflits

Les discours sur le « croissant chiite » considèrent les conflits comme une conséquence de problèmes culturels propre à la région. L'idée n'est pas de dire que ces discours renient les interventions occidentales. Plutôt, la grille d'analyse adoptée minimise le poids des interventions occidentales et surdétermine le poids des rivalités confessionnelles et ethniques. Pendant plusieurs années, les États-Unis ont justifié leur présence en Irak par le fait qu'elle aurait visé à stabiliser le pays en mettant fin à

³⁷⁹ Dot-Pouillard, N. et Alhaj, W. (9 mars 2015). Pourquoi le Hamas et le Hezbollah restent quand même alliés ? Au-delà de la crise syrienne et du clivage entre sunnites et chiites », *Orient XXI*, Récupéré de <https://orientxxi.info/magazine/pourquoi-le-hamas-et-le-hezbollah-restent-quand-meme-allies.0831>

une guerre fratricide entre sunnites et chiites. La représentation du « croissant chiite » comme une guerre confessionnelle s'appuie largement sur l'idée que l'Iran a contribué à nourrir ce fractionnement au sein de la société irakienne. Dans le même ordre d'idée, le conflit en Syrie a été interprété par ces discours sur le « croissant chiite » comme une plateforme qui cristallise la rivalité entre l'Iran et l'Arabie Saoudite.³⁸⁰ Cela a permis de renvoyer l'explication du conflit syrien autour de l'idée d'une continuation, sous une autre forme et dans un autre territoire, de la guerre entre sunnites et chiites.

Dans une autre perspective, le discours de l'« axe de la résistance » perçoit l'impérialisme américain comme une constante dans les conflits au Moyen-Orient. Cette perspective renvoie à une continuité historique de domination. Il y a eu un passage de l'Empire ottoman, à la colonisation française et britannique, pour aboutir au paradigme de l'occupation israélienne et de l'impérialisme américain. En effet, les États-Unis seraient directement ou indirectement responsables des nombreux conflits dans la région. Le rôle des acteurs régionaux est quant à lui minimisé. À son tour, le discours de l'« axe de la résistance » renvoie à l'idée d'une hiérarchisation, mais cette fois entre les États-Unis et leurs alliés dans la région. Cela s'exprime dans les nombreuses interventions du secrétaire général du Hezbollah, du gouvernement iranien ou syrien. Par exemple, l'Arabie Saoudite a été accusée d'être directement à la solde des États-Unis concernant les bombardements au Yémen.³⁸¹ De plus, les États-Unis sont perçus comme un acteur avec un parti pris en faveur d'Israël dans le cadre des conflits israélo-arabes. En effet, les États-Unis ne sont pas considérés comme un médiateur neutre dans le conflit.³⁸²

³⁸⁰ Therme, C. (2018). La nouvelle « guerre froide » entre l'Iran et l'Arabie Saoudite au Moyen-Orient. *Confluences méditerranée*, 1(88), p.114.

³⁸¹ Agence-France Presse. (2015, mai). Iran leader says US backing 'immense crimes' in Yemen. Dans *Yahoo News*. Récupéré de <https://news.yahoo.com/iran-leader-says-us-backing-immense-crimes-yemen-141117588.html>

³⁸² Djalili, M. et Therme, C. (2009). Double défi pour la puissance régionale iranienne: crises internes et nouvelle politique américaine. *Maghreb-Machrek*, 3(201), p.55.

4.4.3 L'instrumentalisation et la centralité de la question palestinienne

Enfin, les discours sur le « croissant chiite » perçoivent la question palestinienne comme instrumentale pour l'Iran. Cette idée repose sur une compréhension spécifique de sa politique étrangère, qui prend racine à partir de 1979. En effet, l'Iran aurait supporté la cause palestinienne dans l'objectif de s'attirer la sympathie des pays arabes et desserrer la pression que le pays subissait dans sa guerre contre l'Irak.³⁸³ Quelque temps après, l'exclusion de l'Iran des négociations israélo-palestiniennes à partir de 1991 lui aurait donné une raison de miner le processus de paix.³⁸⁴ Cela concerne la possibilité de déstabiliser le Proche-Orient en s'en prenant indirectement à Israël via le Hezbollah ou la Syrie. Le principal allié dans la région d'Israël, les États-Unis, se verraient ainsi dans l'obligation d'accorder des concessions à l'Iran. Pourtant, l'introduction des discours sur le « croissant chiite » a contribué à développer d'autres explications. Par exemple, le support iranien à la cause palestinienne serait appliqué uniquement dans une tentative d'éviter que l'on réduise sa stratégie régionale à un caractère chiite ou perse.³⁸⁵ Conséquemment, ceux qui raisonnent à partir d'une perspective du « croissant chiite » conçoivent de réduire l'influence iranienne dans la région en trouvant une solution au conflit israélo-palestinien.³⁸⁶ Le règlement de la question palestinienne ferait perdre le principal levier d'influence de l'Iran au Moyen-Orient.³⁸⁷ En ce sens, la lecture géopolitique que porte les discours sur le « croissant chiite » comprend la question palestinienne comme secondaire à la question iranienne, qui elle serait centrale pour l'Occident.

³⁸³ Parsi, T. (2007). *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States*, Yale University Press, p.101.

³⁸⁴ Ibid. p.191.

³⁸⁵ Balanche, F. (2013). Syrie: guerre civile et internationalisation du conflit. *Euroorient*, p.27.

³⁸⁶ Nasr, V. et Takeyh, R. (2008). The Cost of Containing Iran: Washington's Misguided New Middle East Policy. *Foreign Affairs*, 87(1), (s.p.).

³⁸⁷ Roy, O. (2008). *The Politics of Chaos in the Middle East*. New York : Columbia University Press, p.140.

En parallèle, le discours de l' « axe de la résistance » place la question palestinienne au cœur de son projet et de ses revendications. La partition du Proche-Orient entre français et britannique à créer des États nations sur un territoire possédant une culture et une histoire commune; à savoir la Palestine, le Liban, la Syrie et la Jordanie. Le profond tissu social les unissant permet d'expliquer pourquoi les habitants actuels de la Syrie, du Liban et la Jordanie ont participé à combattre la colonisation de la Palestine avant même d'avoir obtenu leur propre indépendance. Pour ces raisons, la colonisation de la Palestine doit être comprise comme une plaie ouverte depuis des décennies et comme un enjeu central à la région. Cet enjeu a rythmé les dynamiques durant des décennies; de la Nakba en 1948 aux multiples guerres israélo-arabes. Le discours de l' « axe de la résistance » se positionne comme une alliance se situant en continuité à cette histoire, par son opposition à Israël. Pour cette raison, on retrouve parfois comme synonyme au discours de l' « axe de la résistance » des références au « front de refus ».³⁸⁸ Le discours de l' « axe de la résistance » puise son positionnement face à la question palestinienne directement dans les discours précurseurs.

Tel que mentionné, le nationalisme arabe et l'islamisme militant ont chacun mobilisé la notion de *oumma* dans la construction de leur idéologie. L'idée que met de l'avant Riad Hafez est simple; le rapprochement entre ces deux courants s'est effectué à travers une « juxtaposition des Umma arabe et islamique dans le discours politique tant au niveau des intellectuels qu'à celui de la rue. »³⁸⁹ Autrement dit les luttes sont mieux comprises dans un cadre nationaliste, même lorsqu'ils sont menés par des acteurs que l'on pourrait considérer comme religieux selon Hafez.³⁹⁰

³⁸⁸ El Hussein, R. (2010). Hezbollah and the Axis of Refusal. *Third World Quarterly*, 31(5), 803-815.

³⁸⁹ Hafez, Z. (2004). La résurgence du nationalisme arabe. *Confluences Méditerranée*, 2(49), p.62.

³⁹⁰ Idem

Le nationalisme arabe s'est construit « sous l'effet de la colonisation de la Palestine ». ³⁹¹ Il y avait une volonté d'unifier le monde arabe pour libérer la Palestine. Pour cette raison une des principales causes de son échec fut l'incapacité de régler la question palestinienne. Le passage dans les années 1990 d'une perspective d'un conflit israélo-arabe à un conflit israélo-palestinien a modifié cela. Dorénavant, l'idée qui domine consiste à croire que la libération de la Palestine permettra d'unifier le monde arabe. Dans les deux cas, il existe une centralité de la question palestinienne qui traverse les époques.

Au-delà du fait que la cause palestinienne soit ancrée au sein de revendications nationales, il existe une connotation religieuse bien présente dans le discours de l'« axe de la résistance ». En effet, la mosquée al-Aqsa de Jérusalem est considérée comme le troisième lieu saint de l'islam. Certains membres de l'« axe de la résistance » accordent un espace substantiel à ce thème qui se retrouve au sein du discours.

Le point que je désire rajouter à cette réflexion consiste à dire qu'il faut aller au-delà de cette distinction que Riad Hafez pose entre le nationalisme arabe et l'islamisme militant. Le vocabulaire de l'islamisme militant n'est pas une simple adéquation à la grammaire nationaliste arabe, à laquelle il se serait greffé. En l'occurrence, le fait que la *oumma* puisse agir comme un concept rassembleur entre ces deux courants (à l'échelle nationale ou transnationale) relève plus profondément, me semble-t-il, du fait que l'État – dans un processus de sécularisation asadien – prend en charge cette terminologie religieuse. Ce processus permet de créer un espace pour introduire l'idée de *oumma*. C'est à partir de là qu'il devient possible d'articuler un discours politique où se recoupent des intérêts communs entre le nationalisme arabe et l'islamisme militant.

³⁹¹ Saul, S. (2016). Le nationalisme arabe, rétrospective et prospective : un essai. *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 2(262), p.134.

La Syrie conçoit principalement la *oumma* en se référant à la question palestinienne en terme national. Le Hezbollah et l'Iran conçoivent la *oumma* en se référant à la question palestinienne en terme national, mais également en mobilisant abondamment le référent religieux. Le désir d'aboutir à une même finalité en ce qui concerne la fin de l'occupation israélienne trouve un point unificateur; par l'introduction du concept de *oumma* par deux points d'ancrage idéologique différents.

La définition asadienne de sécularité permet de nuancer les positions respectives sans pour autant compromettre l'intégrité du discours. L'« axe de la résistance » est viable discursivement malgré un double sens de la *oumma*.

4.5 Conclusion

Ce dernier chapitre avait pour objectif de pousser ma réflexion au-delà de la perspective eurocentrée présente au sein des discours sur le « croissant chiite ». J'ai soutenu qu'il était possible d'introduire une agentivité idéologique tiers-mondiste grâce au discours de l'« axe de la résistance ».

J'argumente que le discours de l'« axe de la résistance » repose sur une série de tentatives intellectuelles et politiques de faire converger certains objectifs politiques du nationalisme arabe et de l'islamisme militant. Les discours précurseurs du « front du refus » et du « front de la fermeté » ont permis de retracer des thématiques et des enjeux récurrents qui ont persisté dans le temps, puisqu'ils furent récupérés par le discours de l'« axe de la résistance ». Ce discours est issu du même contexte géopolitique qui a généré ceux sur le « croissant chiite ». La mise en relation et la mise en contraste entre les deux discours a permis d'identifier trois caractéristiques. Ces dernières ne font pas l'objet de vifs débats, mais influencent selon moi les soubassements de nombreuses tensions politiques et intellectuelles non-dits sur le Moyen-Orient.

L'« axe de la résistance » repose sur l'idée d'une continuité des luttes anti-impérialistes prenant racine dans une tradition anticolonialiste. Au lieu de voir l'Iran ou les autres États de la région comme un point focal, l'analyse des enjeux circonscrits par ce discours est orientée vers des rapports de force inégaux, notamment au regard de l'interventionnisme occidental dans la région. Au lieu de réduire certains enjeux à des questions religieuses ou d'intérêts d'État, ce discours puise dans une profondeur historique qui complexifie les enjeux au croisement de diverses luttes; idéologiques, politiques, d'indépendance et de souveraineté.

L'exemple de la question palestinienne est révélateur. Les différentes formes de solidarités régionales à cette question au sein des discours sur le « croissant chiite » sont présentées comme un pragmatisme d'État et/ou levier d'influence de régimes autoritaires. Conséquemment, ce processus discursif offre parfois plus de légitimité aux revendications propalestiniennes provenant de l'Occident, que ceux provenant à même la région.

CONCLUSION

Cette recherche avait pour objectif de produire une généalogie sur les discours sur le « croissant chiite », afin de démontrer leurs caractères eurocentrés. Il a été démontré que la façon d'utiliser la religion comme concept en RI joue un rôle clé dans la production du type de représentation qu'un auteur peut se faire du « croissant chiite ». À l'aide de l'approche postcoloniale, j'ai été en mesure d'offrir une alternative en tentant d'introduire une agentivité idéologique du tiers-monde par l'entremise du discours de l' « axe de la résistance ». Les représentations sur le « croissant chiite » s'appuient largement sur l'idée d'une confrontation ou d'une succession historique de blocs hégémoniques entre les idéologies de l'islamisme militant et du nationalisme arabe. Le discours de l' « axe de la résistance » repose sur une compréhension qui perçoit plutôt une tentative de convergence entre ces idéologies.

Le premier chapitre a permis d'effectuer une revue de littérature sur les discours sur le « croissant chiite ». Il a été déterminé que le conflit en Irak en 2003 forme le moment crucial pour situer le contexte d'émergence de ces discours. Ce sont notamment les États-Unis et les pays du Golfe qui ont trouvé un intérêt à mettre de l'avant ces derniers. Par la suite, j'ai tenté de faire la lumière sur la notion de « réveil chiite », un terme abondamment utilisé par ceux qui font appel au « croissant chiite », mais jamais clairement défini. J'ai réussi à montrer que cette notion est mobilisée afin d'émettre le postulat que l'ensemble des communautés chiites sont traversées par des griefs communs. Cela permet aux auteurs qui s'intéressent au Moyen-Orient de justifier l'intérêt accordé aux discours sur le « croissant chiite » comme objet d'étude. Conséquemment, s'intéresser aux différentes expressions régionales du clergé chiite a su offrir une perspective plus nuancée afin de dépasser les simplifications que produit l'utilisation de la notion de « réveil chiite ». Par ailleurs, en portant une attention au conflit au Liban en 2006 et celui en Syrie entre 2011 et 2017, j'ai exposé la nature

flexible et évolutive des discours sur le « croissant chiite ». Ces derniers sont appelés à évoluer dans le temps en fonction des développements géopolitiques; plus spécifiquement au regard des tensions politiques qui opposent les États-Unis, Israël et les pays du Golfe à l'Iran, la Syrie et le Hezbollah. J'ai conclu ce chapitre en identifiant les deux principales représentations des discours sur le « croissant chiite » que le corpus d'auteurs sélectionné met de l'avant. D'une part, certains auteurs ont tendance à croire que le « croissant chiite » est le reflet d'une guerre confessionnelle entre sunnites et chiites. D'autre part, certains auteurs ont plutôt tendance à croire que le « croissant chiite » reflète une stratégie pragmatique de l'Iran dans l'objectif de promouvoir son intérêt national. Ces représentations ne sont pas hermétiques, mais reflètent néanmoins des tendances fortes au sein de la littérature sur le sujet.

Le second chapitre avait pour but de circonscrire les éléments de l'approche postcoloniale qui me permettent de porter une analyse critique sur les discours sur le « croissant chiite ». Plus précisément, je me suis interrogé sur le rôle accordé à la religion en tant qu'enjeu épistémologique dans les RI. Il a été démontré qu'il existe une dichotomisation entre les analyses séculière ou postséculière dans leur façon d'intégrer l'islam. Celle-ci concerne respectivement le fait d'émettre une équivalence entre le rôle de l'islam dans les sociétés non occidentales à celui de la religion dans les sociétés occidentales, ou bien d'affirmer qu'il existe des particularités dans les sociétés non occidentales où l'islam est présent, qui se démarque du rôle que possède la religion au sein des sociétés occidentales. Pour remédier à la situation, j'ai proposé un tour d'horizon par la pensée de Talal Asad. C'est en explorant la construction historique du concept de la modernité qu'il devient possible de remettre en question cette dichotomie entre séculier et postséculier. En effet, compris comme une catégorie de la modernité, la religion est utilisée comme un concept universalisable à l'ensemble des sociétés humaines, malgré les différentes sensibilités et nuances qu'il est possible de lui accorder d'une société à une autre selon Talal Asad. Afin de dépasser la vision eurocentrée que nous amène à poser notre conception de la

religion, il a été proposé de redéfinir le séculier. Au lieu d'être compris comme une séparation entre l'État et l'Église, le séculier a été défini comme la prise en charge du fait religieux par l'État. Cela permet d'éviter de prédéterminer le rôle épistémologique de l'islam en le liant à une approche séculière ou postséculière. Par ailleurs, la fin du chapitre m'a permis d'identifier les deux volets adoptés pour la méthodologie. D'une part, l'analyse de discours explique les principes sur lesquelles repose la construction des représentations du « croissant chiite » dans la revue de littérature. D'autre part, la généalogie participe à situer certains faits comme contingents à la construction des discours sur le « croissant chiite », tel que le conflit en Irak en 2003 ou bien l'utilisation de la notion de « réveil chiite ».

La première partie du troisième chapitre a exposé les trois répliques idéologiques au colonialisme. La mobilisation d'un corpus de sources secondaires avait pour objectif d'identifier comment l'islamisme militant, le nationalisme arabe et le tiers-mondisme sont analysés en Occident. Pour sa part, l'utilisation du concept de postcolonialité m'a permis d'affirmer que ces idéologies favorisent le maintien d'un rapport de force; c'est-à-dire à travers la production de savoirs sur des idéologies qui trouvent leur origine au sein de luttes décoloniales. La deuxième partie a fait appel au cadre d'analyse du chapitre précédent. En effet, j'ai montré comment l'adoption d'une approche postséculière ou séculière favorise la mise en place de la représentation sur le « croissant chiite » comme une guerre confessionnelle et une stratégie pragmatique respectivement. Par la suite, j'ai présenté le cas de figure du nouvel ordre Westphalien. Cet exemple a identifié plus précisément comment la modernité joue un rôle fédérateur en arrière-plan des analyses en RI sur le Moyen-Orient. Plus concrètement, j'ai démontré comment l'islam; son histoire, ses pratiques et ses déclinaisons sont comparées à divers degrés à la trajectoire de la religion en Occident. Conséquemment, les conflits au Moyen-Orient sont interprétés à travers des lunettes qui conçoivent cette région du monde comme un produit de la modernité sans avoir

réussi à l'atteindre pour autant. Cela s'explique par le fait que les sociétés n'auraient pas adopté un modèle qui convient à leur réalité confessionnelle et ethnique.

Le dernier chapitre avait pour but de tenter d'intégrer une agentivité idéologique du Tiers-monde comme alternative aux discours sur le « croissant chiite ». J'ai démontré qu'il est possible d'interpréter l'islamisme militant et le nationalisme arabe autrement que la façon dont ils sont analysés en Occident. Pour y arriver, j'ai exposé les différentes tentatives de convergences idéologiques à travers le CEUA, le CNI et le CPAI. Ces instances ont tenté de rejoindre les milieux de la militance intellectuelle et politique en dirigeant leur effort vers principalement deux objectifs politiques; la lutte contre l'impérialisme américain au Moyen-Orient et la lutte contre la colonisation de la Palestine. Il faut considérer que l'État constitue un point de passage formateur pour ces idéologies. Cela évite de les analyser détachées de toute matérialité. À cette fin, il a été déterminé que les discours précurseurs du « front du refus » et du « front de la fermeté » sont ancrés dans une tradition tiers-mondiste. Les thématiques auxquels il est possible de les associer concernent exactement les deux principaux objectifs de la tentative de convergence du nationalisme arabe et de l'islamisme militant. Ces mêmes objectifs ont ensuite été récupérés par le discours de l'« axe de la résistance ». À l'instar des discours sur le « croissant chiite », ce discours a émergé dans le conflit irakien de 2003. La nature et la complexité du conflit en Syrie a mené à un accroissement de l'utilisation du discours de l'« axe de la résistance ». Cela s'explique notamment dans la volonté d'offrir une profondeur historique pour expliquer les prises de position des acteurs palestiniens face à celui-ci. Enfin, la mise en relation et la mise en contraste des discours sur le « croissant chiite » et celui de l'« axe de la résistance » a identifié trois caractéristiques qui construisent leur identité.

Un travail de recherche d'une telle envergure comporte néanmoins plusieurs angles morts qu'il faut souligner. Sur le plan théorique, l'approche postcoloniale m'amène à employer l'Occident comme une entité distincte. Pourtant, l'Occident forme une

identité plurielle qui se compose de multiples sociétés. Cependant, sur le plan méthodologique, pour des raisons de concisions et de barrières linguistiques je n'ai intégré dans ma recherche que les articles et les livres issus de la sphère francophone et anglophone pour analyser les discours sur le « croissant chiite ». Néanmoins, force est de constater qu'il s'agit tout de même de deux langues dominantes dans le champ des sciences sociales en Occident. Dans le même ordre d'idée, ma tentative d'intégrer un savoir tiers-mondiste s'est effectué par des recherches dans la littérature francophone et anglophone principalement, hormis pour le site internet en arabe du CNI. Pourtant, tenter d'intégrer un savoir tiers-mondiste aurait dû préférablement faire appel plus amplement à une littérature arabe et perse pour traduire plus fidèlement l'agentivité des acteurs concernés.

Par ailleurs, le concept d'eurocentrisme ne s'imbrique pas parfaitement à l'analyse. La définition retenue d'eurocentrisme insiste sur l'idée d'entretenir ou faire la promotion d'un effacement des particularités locales pour transformer les sociétés en s'inspirant du modèle occidental. J'ai plutôt démontré que l'eurocentrisme peut être pensé en fonction de ses particularités considérées comme locales. La définition retenue empêche la religion d'être considéré comme un marqueur pour les sociétés non-occidentales si l'on ne conçoit pas son rôle en fonction d'une similarité avec l'Occident. La définition de l'eurocentrisme s'agence pour la représentation de la stratégie pragmatique, mais fait défaut pour celle de la représentation comme une guerre confessionnelle. Néanmoins, cette faiblesse conceptuelle est amoindrie par la démonstration de la généalogie du concept de religion dans le second chapitre. En effet, la classification même de ce qui constitue une particularité locale (islam) au sein d'une conceptualisation universalisante de la religion devrait être intégrée dans les travaux s'intéressant à l'eurocentrisme.

Enfin, l'utilisation du concept de postcolonialité idéologique a eu pour effet de délimiter clairement les éléments à analyser pour identifier les caractéristiques eurocentrées dans les discours sur le « croissant chiite ». Cependant, il ne s'agit que

d'une catégorie parmi tant d'autres, puisque les rapports de forces néocoloniaux peuvent être considéré en terme économique aussi par exemple.

En ce sens, de nouveaux axes de recherches pourraient se concentrer sur d'autres discours existant sur la région du Moyen-Orient qui s'appuient sur certains rapports de forces précis ancrés dans la continuation d'une histoire coloniale. Par exemple, sur l'évolution de la perception de l'alliance de certains pays occidentaux avec les pétromonarchies du Golfe.

À quel type de savoirs devrait-on faire appel?

J'ai critiqué dans cet ouvrage l'usage du concept de religion dans les RI, pour ensuite proposer une alternative afin de tenter d'intégrer un savoir du Tiers-monde qui ne prédétermine pas la valeur épistémologique de l'islam. Cela étant dit, est-ce que l'adoption du discours de l' « axe de la résistance » au lieu de ceux sur le « croissant chiite » est suffisant pour éviter toute forme d'eurocentrisme?

Je pense qu'il faut demeurer prudent quant à l'idée d'adopter l' « axe de la résistance » comme un discours qui se voudrait exempt de toutes formes d'eurocentrisme ou bien qui se voudrait entièrement représentatif d'une vision endogène d'un type d'agentivité tiers-mondiste. En effet, il faut faire attention à la récupération des discours. Robin Wright fut l'une des deux journalistes à avoir écrit le premier article sur le « croissant chiite » dans le *Washington Post* en 2004. Au mois de septembre 2019, elle écrivit un article s'intitulant « Iran Entrenches its 'Axis of Resistance' Across the Middle East » dans le *New Yorker*.³⁹² Cet article récupère la vision confessionnelle utilisés pour décrire le « croissant chiite » afin d'assimiler cela au discours de l' « axe de la résistance », dans une tentative de cooptation.

³⁹² Wright R. (2019, septembre). Iran Entrenches its 'Axis of Resistance' Across the Middle East. Dans *New Yorker*. Récupéré de <https://www.newyorker.com/news/our-columnists/iran-entrenches-its-axis-of-resistance-across-the-middle-east>

Il est plus intéressant, me semble-t-il, de constater que la mise en relation et en contraste effectué à la toute fin permet d'isoler des caractéristiques qui ne font pas l'objet de vifs débats. Néanmoins, celles-ci traduisent des perceptions et des croyances fortes sur le Moyen-Orient qui orientent politiquement la production de savoirs sur la région. Que ce soit pour la hiérarchisation des acteurs, la causalité des conflits ou bien la question palestinienne.

Ainsi pour Nicolas Dot-Pouillard;

« Le concept de "résistance" fait office de ciment idéologique unificateur entre l'islam politique et le nationalisme laïc... Depuis la déclaration Balfour de 1917 et la création d'un "Foyer national juif" en Palestine, et la fin de l'Empire ottoman en 1924, l'espace politique moyen-oriental est polarisé par une question nationale et identitaire inachevée et incertaine. En somme, ce sont, dans le discours des acteurs, la dimension nationaliste et "résistante", la division verticale entre des "dominants colonisateurs" et des "dominés colonisés", le jeu "centre/périphérie" "nord/ sud", qui, trente ans après, tracent encore les traits de continuité et de convergence entre l'islam politique, le nationalisme arabe et la gauche radicale, et dessinent la véritable "idéologie implicite" continue à l'œuvre dans des secteurs non négligeables du spectre politique moyen-oriental. »³⁹³

Cette citation précise l'importance de la question palestinienne pour les acteurs se réclamant de l'islamisme militant et du nationalisme arabe avec la résistance comme concept formant un trait d'union entre eux. Or, la production de savoir sur le Moyen-Orient en Occident semble accorder de moins en moins d'importance à la question palestinienne, d'autant plus que celle-ci se présente de façon croissante qu'en filigrane des analyses géopolitiques qui sont produites. En effet, si cette question est centrale pour les acteurs se réclamant de l'islamisme militant et du nationalisme arabe, on a développé en Occident toute une grammaire et des discours qui ont plutôt pour effet de diminuer et camoufler le poids de cette question pour les sociétés du

³⁹³ Dot-Pouillard, N. (2008). De Pékin à Téhéran, en regardant par Jérusalem: la singulière conversion à l'islamisme des « Maos du Fatah ». *Cahiers de l'institut religioscope*, 2, p.25.

Moyen-Orient. Les discours sur le « croissant chiite » ont activement participé à dévier de cette question en réorientant les enjeux vers d'autres considérations politiques tel que le confessionnalisme et la « menace iranienne ».

RÉFÉRENCES

- Abirached, P. (2007). Chronologie. *La Découverte*, 241-247.
- Abu Khalil, A. (2016, décembre). *The left and the Syria debate*. Récupéré de <http://www.jadaliyya.com/Details/33814>
- Adraoui, M. (2015). Islamistes et relations internationales : une relation dialectique?. Dans *Les islamistes et le monde: islam politique et relations internationales*. (p. 13-31). Éditions L'Harmattan.
- Agence-France Presse. (2015, mai). Iran leader says US backing 'immense crimes' in Yemen. Dans *Yahoo News*. Récupéré de <https://news.yahoo.com/iran-leader-says-us-backing-immense-crimes-yemen-141117588.html>
- Al-Charif, M. (2015). Après cent ans... Doit-on dire adieu au nationalisme arabe?. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2(42), 103-115.
- Alloul, J. (2011). *The 'Shi'a Crescent' Theory: Sectarian Identity or Geopolitics of Religion?*. Mémoire de maîtrise, Université de Ghent.
- Amin-Khan, T. (2009). The Rise of Militant Islam and the Security State in the Era of the 'Long War'. *Third World Quarterly*, 30(4), 813-828.
- Amin-Khan, T. (2009). Issues of power and modernity in understanding political and militant Islam. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29(3), 544-555.
- Aoun, S. (2016). *La rupture libérale. Comprendre la fin des utopies en Islam*. Montréal: Athéna.
- Asad, T. (2009). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. JHU Press.

Asad, T. (2003/2015). Penser le sécularisme. (M. Meziane, trad.). *Multitudes*, 2(59), 69-82.

Asad, T. (2009). The idea of an Anthropology of Islam. *Qui parle*, 17(2), 1-30.

Asad, T. (2015). Penser le sécularisme. *Multitudes*, 2(59), 58-82.

Asad, T. (2018). Religion, État-Nation, sécularisme. *Actuel Marx*, 2(64), 86-100.

Bahout, J. (2007). Convergence et divergence franco-américaine au Liban. *La Découverte*, 184-191.

Balanche, F. (2013). Syrie: guerre civile et internationalisation du conflit. *Eurorient*, 14-30.

Balanche, F. (2015). Moyen-Orient: la nouvelle guerre de Trente Ans. *Outre-Terre*, 3(44), 173-189.

Barkawi, T. et Laffey, M. (2006). The Postcolonial Moment in Security Studies. *Review of International Studies*, 32, 329-352.

Barkawi, T. (2016). Decolonising war. *European Journal of International Security*, 1(2), 199-214.

Barzegar, K. (2008). Iran and the Shiite Crescent: Myths and Realities. *The Brown Journal of World Affairs*, 15(1), 87-99.

BBC. (2006, juillet). Transcript: Bush and Blair's unguarded chat. Récupéré de <http://news.bbc.co.uk/2/hi/5188258.stm>

Ben Néfissa, S. (2011). Révolution arabes : les angles morts de l'analyse politiques des sociétés de la région. *Confluences méditerranée*, 2(77), 75-90.

Benessaïeh, A. (2010). La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment. Dans *Théories des relations internationales : contestations et résistance*. Sous la dir.

de Dan O'meara et Alex McLeod, Montréal, Athena, Centre d'études des politiques étrangères et sécurité, 365-378.

Bengio, O. et Litvak, M. (2011). *The Sunna and Shi'a in history: division and ecumenism in the Muslim Middle East*, Palgrave Macmillan.

Berger, M. (2004). After the Third World? History, destiny and the fate of Third Worldism. *Third World Quarterly*, 25(1), 9-39.

Bitar, K. (2014). La Syrie, foyer de déstabilisation régionale?. *Confluences Méditerranée*, 2(89), 67-79.

Black I. (2007, janvier). Fear of a Shia full moon. Dans *The Guardian*. Londres. Récupéré de <https://www.theguardian.com/world/2007/jan/26/worlddispatch.ianblack>

Brenton, R. (2013). *The Sunni Shi'a Divide: Islam's Internal Divisions and Global Consequences*, University of Nebraska Press.

Brisson, T. (2018). *Décentrer l'Occident*. Paris : La Découverte.

Brousseau, F. (2014, juillet). Moyen-Orient, la haine. Dans *Le Devoir*. Montréal. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/412771/moyen-orient>

Burr, M. et Oakley C. (2003). *Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*, Boston : Brill.

Carré, O. (1993). *Le nationalisme arabe*. Paris : Fayard.

Cepoi, E. et Lazal, M. (2013). The Iranian Influence in Iraq. *Romanian Political Science Review*, 13(2), 373-398.

Chaib, K. (2009). Les identités chiites au Liban-Sud. Entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local. *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 3(103), 149-162.

Cho, H. et Chen, K. (2005). Editorial introduction: Bandung/Third Worldism. *Inter-Asia Cultural Studies*, 6(4), 473-475.

Congrès nationaliste et islamique. (2000, janvier). Récupéré de <http://www.islamicnational.org/Home/material.php?id=160>

Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. Paris : La Découverte.

Corm, G. (2014). Religion et géopolitique: une relation perverse. *SARL NAQD*, 1(31), 33-51.

Coville, T. (2014). La politique syrienne de l'Iran: entre intérêts stratégiques et débats internes. *Confluences méditerranée*, 2(89), 95-104.

Dabashi, H. (2011). *Shi'ism: a Religion of Protest*, Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press.

Deeb, M. (1992). Militant Islam and the politics of redemption. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 524(1), 52-65.

Djalili, M. (2016). L'Iran dans les crises du Moyen-Orient. *Politique étrangère*, 2(2), 37-48.

Djalili, M. et Therme, C. (2009). Double défi pour la puissance régionale iranienne: crises internes et nouvelle politique américaine. *Maghreb-Machrek*, 3(201), 45-56.

Dot-Pouillard, N. (2012). Les révolutions arabes entre césures et remembrances: tiers-mondisme, question palestinienne et utopies chiliastiques. *L'année du Maghreb*, 8, 49-65.

Dot-Pouillard, N. (13 juillet 2018). *Liban : après la victoire du Hezbollah*. Dans IREMMO. Récupéré de https://www.youtube.com/watch?v=dRF8V5bl4_g

Dot-Pouillard, N. (2013). À la recherche de « l'ennemi principal »: lorsque la crise syrienne déboussole les gauches arabes. Dans *Pas de printemps pour la Syrie*, sous la dir. de François Burgat et Bruno Paoli, Paris : La Découverte, 289-299.

Dot-Pouillard, N. (2017). Les armes du Hezbollah : terrorisme, droit à la résistance et principe de légalité. *Confluences méditerranée*, 3(102), 89-102.

Dot-Pouillard, N. (2014). Syrie: le politique au défi du militaire. Dans *L'état du monde 2015*. Sous la dir. de Bertrand Badie et Dominique Vidal. Paris : La Découverte, 206-213.

Dot-Pouillard, N. (2013). Le mouvement national palestinien et la crise syrienne: une division contenue. Dans *Pas de printemps pour la Syrie*. Sous la dir. de François Burgat et Bruno Paoli. Paris : La Découverte, 264-275.

Dot-Pouillard, N. et Alhaj, W. (9 mars 2015). Pourquoi le Hamas et le Hezbollah restent quand même alliés ? Au-delà de la crise syrienne et du clivage entre sunnites et chiites », *Orient XXI*, Récupéré de <https://orientxxi.info/magazine/pourquoi-le-hamas-et-le-hezbollah-restent-quand-meme-allies,0831>

Dot-Pouillard, N. (2008). De Pékin à Téhéran, en regardant par Jérusalem: la singulière conversion à l'islamisme des « Maos du Fatah ». *Cahiers de l'institut religioscope*, 2, 1-37.

Droz-Vincent, P. (2007). Le Liban dans les projets américains au Moyen-Orient. *La Découverte*, 173-183.

Dufour, F. et Turgeon, N. (2013). Dipesh Chakrabarty et John M. Hobson sur l'eurocentrisme et la critique des relations internationales. *Institut québécois des hautes études internationales*, 44(1), 89-107.

El Husseini, R. (2010). Hezbollah and the Axis of Refusal. *Third World Quarterly*, 31(5), 803-815.

Escobar, A. (2004). Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements. *Third World Quarterly*, 25(1), 207-230.

Fadil, N. (2017). De la religion aux traditions. *Archives de sciences sociales des religions*, 4(180), 2017, 99-116.

Ghalioun, B. (2007). L'arabisme par delà nationalisme et islamisme », *Confluences Méditerranée*, 2(61), 101-117.

Giorgio, S. (2008). Toward a Post-Western IR : The “Umma”, “Khalsa Panth”, and Critical International Relations Theory. *International Studies Review*, 10(4), 722-734.

Grondin, D. (2012). Le poids du discours et du langage. Dans *Théories de la politique étrangère américaine. Auteurs, concepts et approches*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 119-161.

Hafez, Z. (2004). La résurgence du nationalisme arabe. *Confluences Méditerranée*, 2(49), 59-72.

Haji-Yousefi, A. (2008). Whose Agenda is Served by the Idea of a Shia Crescent?. *Turkish Journal of International Relations*, 8(1), 1-24.

Haji-Yousefi, A. (2010). Iran's Foreign Policy during Ahmadinejad: From Confrontation to Accommodation. *Turkish Journal of International Relations*, 9(2), 1-25.

Hall, S. (1996). When was the Post-Colonial: Thinking at the Limit. Dans *The Postcolonial Question*, Routledge, 248-266.

Hallaq, W. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed?. *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 3-41.

Hansen, L. (2013). *Security as a Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. Routledge.

Helfont, S. (2009). The Muslim Brotherhood and the Emerging "Shia Crescent". *Orbis*, 53(2), 284-299.

Hendrickson, B. (2014). Qu'est-ce que la postcolonialité?. *Mode d'emploi*, Presses Universitaires de Lyon, 155-173.

Hiddleston, J. (2009). *Understanding Postcolonialism*. Acumen.

Hobson, J. (2012). *The Eurocentric Conception of World Politics*. Cambridge: University Press.

Hubbard, B. et Barnard, A. (2018, février). Dans *The New York Times*. Iran, Deeply Embedded in Syria, Expands 'Axis of Resistance'. New York. Récupéré de <https://www.nytimes.com/2018/02/19/world/middleeast/iran-syria-israel.html?rref=collection%2Fbyline%2Fanne-barnard>

Hunter, S. (2003). Iran's Pragmatic Regional Policy. *Journal of International Affairs*, 56(2), 133-147.

ISFM-France. (2017, avril). Entretien avec Mounir Chafiq : un nouveau Bloc social historique pour l'unité arabe. Récupéré de <http://www.ism-france.org/analyses/Entretien-avec-Mounir-Chafiq-un-nouveau-Bloc-social-historique-pour-l-unite-arabe-article-20266>

Jean, P. (2007). *Islam chiite, culture religieuse et expression politique : le cas de l'Irak post-Saddam Hussein*. Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.

Kepel, G. (2000). *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Éditions Gallimard.

Khalidi, R. (2014). The Dahiya Doctrine, Proportionality, and War Crimes. *Journal of Palestine Studies*, 44(1), 5-13.

Khasan, H. (1997). The new world order and the tempo of militant Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24(1), 5-24.

Klasta, M. (2013). Le Hezbollah en Syrie: la résistance redéfinie?. *Maghreb-Machrek*, 4(218), 85-98.

Koopman, C. (2013). *Genealogy as Critique*, Indiana University Press.

Kuru, D. (2016) Historicising Eurocentrism and anti-Eurocentrism in IR: A revisionist account of disciplinary self-reflexivity. *Review of International Studies*, 42(2), 351-376.

Lacoste, Y. (2008). Le postcolonial et ses acceptations contradictoires dans trois récents recueils d'articles. *Hérodote*, 1(128), 143-155.

Landry, J. (2016). Les territoires de Talal Asad: Pouvoir, sécularité, modernité. *L'Homme*, 217, 77-89.

Landry, J. (2018, mars). *La charia aujourd'hui : perspectives militantes*. Communication présentée par la Chaire Raoul Dandurand, Université du Québec à Montréal.

Lazarus, N. (2012). Spectres haunting : Postcommunism and postcolonialism. *Journal of Postcolonial Writing*, 48(2), 117-129.

Leclercq, S. (2008). Le colonialisme mis à nu. *Revue historique*, Presse Universitaire de France, 2(646), 315-336.

Le Devoir. (2017, septembre). Raids israéliens en Syrie. Récupéré de www.ledevoir.com/monde/moyen-orient/507550/raids-israeliens-en-syrie

Leroy, D. (2015). *Le Hezbollah libanais: de la révolution iranienne à la guerre syrienne*, L'Harmattan.

Levallois, A. (2007). Médias arabes, médias francophones : lectures croisées de la guerre. *La Découverte*, 235-240.

Louër, L. (2008). *Chiisme et politique au Moyen-Orient*. Monde et Nations.

Louër, L. (2009). Déconstruire le croissant chiite. *La revue internationale et stratégique*, 4(76), 45-54.

Makinsky, M. (2009). L'Iran et son environnement régional après les présidentielles de juin 2009. *Maghreb-Machrek*, 3(201), 11-44.

Matar, D. (2017). Co-optation of Third Worldism. [Compte rendu du livre *Mecca of Revolution: Algeria, Decolonization and the Third World Order*, par J.Byrne]. *Diplomatic History*, 41, 654-657.

Mervin, S. (2007). *Les mondes chiïtes et l'Iran*. Paris : Khartala.

Mervin, S. (2007). À propos du « croissant chiite » et de deux ouvrages récents. *Critique internationale*, 34, 1-12.

Meziane, M. (2017). Comparer les traditions discursives. Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad. *Socio-anthropologie*, 36, 59-74.

Mishra, P. (2017). *Age of Anger: A History of the Present*. Macmillan.

Mohns, E. et Bank, A. (2012). Syrian revolt fallout: End of the resistance axis. *Middle East Policy*, 19(3), 25-35.

Nasr, V. et Takeyh, R. (2008). The Cost of Containing Iran: Washington's Misguided New Middle East Policy. *Foreign Affairs*, 87(1), (s.p.).

Nasr, V. (2006). When Shiites Rises. *Foreign Affairs*, 85(4), 58-74.

Nasr, V. (2004). Regional Implications of Shi'a Revival in Iraq. *The Washington Quarterly*, 27(3), 5-24.

Nasr, V. (2007). *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, W.W. Norton & Company.

Nasr, V. (2008). *Le renouveau chiïte*. Paris : Demopolis.

Nayar, P. (2010). *Postcolonialism, a guide for the perplexed*, Continuum.

Ourya, M. (2008). La guerre en Irak: le point de vue arabe. [Compte rendu des livres *Post-orientalisme invasion américaine de l'Irak et retour des colonialismes blancs*,

de F.Al-Rubaiee, *L'Iraq: de l'occupation à la libération*, de K.Haseeb]. *Spirale*, 218, 29-30.

Parsi, T. (2007). *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States*, Yale University Press.

Patel, R. et Mcmichael, P. (2004). Third Worldism and the lineages of global fascism: the regrouping of the global South in the neoliberal era. *Third World Quarterly*, 25(1), 231-254.

Picard, E. (1976). La Syrie du « redressement » et les chances de paix au Proche-Orient. *Politique étrangère*, 41(2), 169-180.

Proctor, P. (2008). The Mythical Shia Crescent. *Journal of the US Army War College*, 38(1), 30-42.

Radio-Canada. (2006, juillet). La paix n'est pas pour demain. Montréal. Récupéré de <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/314880/liban-mardi>

Rahimi, B. (2007, mars). The Sadr-Sistani Relationship. Dans *The Jamestown Foundation*. Récupéré de <https://jamestown.org/program/the-sadr-sistani-relationship/>

Razavi, S. (2009). *La politique étrangère iranienne vis-à-vis des arabes chiites: une analyse réaliste néoclassique*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.

Rogers, P. (2006). *A War Too Far: Iraq, Iran and the New American Century*. London: Pluto Press.

Rondot, P. (1974). Révolution palestinienne, conférence de Genève et « refus arabe ». *Politique étrangère*, 39(3), 331-342.

Rondot, P. (1979). Après la signature du traité de paix égypto-israélien, les limites du refus arabe. *Politique étrangère*, 44(2), 173-187.

Rondot, P. (1978). Les Palestiniens à la recherche d'une nouvelle stratégie?. *Politique étrangère*, 43(4), 405-415.

Roy, O. (2008). *The Politics of Chaos in the Middle East*. New York : Columbia University Press.

Russia Today. (2018, Janvier). 'Systemic failure of world order': Kissinger & elder statesmen take on modern challenges. Récupéré de <https://www.rt.com/usa/417011-systemic-failure-world-order/>

Saar, M. (2002). Genealogy and Subjectivity. *European journal of philosophy*, 10(2), 231-245.

Saint-Pro, C. (2013). *Le mouvement national arabe: émergence et maturation du nationalisme arabe de la Nahda au Baas; suivi de, À la mémoire du prophète arabe*. Ellipses.

Salihi, E. et Sandikli, A. (2011). Iran, the Shia Crescent, and the Arab Spring. *Wise Men Center for Strategic Studies*, 35, 1-20.

Samii, A. (2008). A stable structure on shifting sands: assessing the Hizbullah-Iran-Syria relationship. *The Middle East Journal*, 62(1), 32-53.

Saul, S. (2016). Le nationalisme arabe, rétrospective et prospective : un essai. *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 2(262), 129-144.

- Seth, S. (2013). *Postcolonial Theory and International Relations*. Routledge.
- Sibeud, E. (2004). Post-colonial et Colonial studies : enjeux et débats. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 5(51), 87-95.
- Sibeud, E. (2007). Du postcolonialisme au questionnement postcolonial : pour un transfert critique. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54(4), 142-155.
- Soltaninejad, M. (2018). Coalition Building in Iran's Foreign Policy: Understanding the 'Axis of Resistance'. *Journal of Balkan and Near East Studies*, 1-16.
- Tannen, D. et Hamilton, H. et Schriffrin, D. (2015). *The handbook of discourse analysis*. Wiley Blackwell.
- Task Force on Terrorism & Unconventional Warfare. Tehran, Baghdad & Damascus: The New Axis Pact. Washington, D.C.: House Republican Research Committee, U.S. House of Representatives, 10 August 1992.
- Terhalle, M. (2007). Are the Shia Rising?. *Middle East Policy*, 14(2), 69-83.
- Tertrais, B. (2004). La « guerre mondiale contre la terreur ». *Politique étrangère*, 69(3), 533-546.
- The Economist. (2016, janvier). Young Prince in a hurry. Récupéré de <https://www.economist.com/news/briefing/21685467-muhammad-bin-salman-gambles-intervention-abroad-and-radical-economic-change-home>
- Therme, C. (2018). La nouvelle « guerre froide » entre l'Iran et l'Arabie Saoudite au Moyen-Orient. *Confluences méditerranée*, 1(88), 113-125.
- Thual, F. (1995). *Géopolitique du Chiisme*, Namur, Arléa.

Thual, F. (2007). Le croissant chiite: slogan, mythe ou réalité?. *Hérodote*, 1(124), 107-117.

Tickner, A. (2003). Seeing IR Differently: Notes from the Third World. *Millenium, Journal of International Studies*, 32(2), 295-324.

Vasilaki, R. (2012). Provincialising IR? Deadlocks and Prospects in Post-Western IR Theory. *Millenium, Journal of International Studies*, 41(1), 3-22.

Vertigans, S. (2008). *Militant Islam: A sociology of characteristics, causes and consequences*. Routledge.

Vucetic, S. (2011). Genealogy as a research tool in International Relations. *Review of International Studies*, 37(3), 1295-1312.

Walker, M. (2006). The Revenge of the Shia. *The Wilson Quarterly*, 30(4), 16-20.

Watson, M. (2013). The poverty of postcolonial theory?. *Postcolonial studies*, 16(2), 230-232.

Wright R. et Baker P. (2004, décembre). Iraq, Jordan see threat to election from Iran. Dans *Washington Post*. Washington. Récupéré de <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2004/12/08/iraq-jordan-see-threat-to-election-from-iran/7e0cc1bc-aeb3-447a-bc9e-cfa5499699bc/>

Wright R. (2019, septembre). Iran Entrenches its "Axis of Resistance" Across the Middle East. Dans *New Yorker*. Récupéré de <https://www.newyorker.com/news/our-columnists/iran-entrenches-its-axis-of-resistance-across-the-middle-east>

Young, R. (2003). *Postcolonialism: A very short Introduction*. Oxford University Press.

Yu, S. (2007). Aperçu transculturel des trois rencontres Europe-Chine. *La découverte*, 2(30), 417-437.

Zia-Ebrahimi, R. (2011). [Compte rendu du livre *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States*, par T.Parsi], *Iranian Studies*, 44(5), 782-784.