

Alessandro Monsutti

Entre effervescence religieuse et expression politique : l'Ashura parmi les Hazaras à Quetta (Pakistan)

Résumé

Chaque année, à l'occasion de l'Ashura, les Hazaras de Quetta commémorent — à l'instar de l'ensemble des chiites du monde — le martyre de l'Imam Husayn, petit-fils du Prophète, tué à Karbala en 680 par les forces du calife omeyyade. Réunis en cortèges, certains pénitents vont jusqu'à se frapper avec des chaînes et des lames de rasoir. Ils souhaitent partager les souffrances de Husayn et exprimer le sentiment de culpabilité de la communauté chiite qui ne l'a pas assisté dans son combat. Ils entendent également proclamer qu'ils sont prêts à combattre pour l'avènement d'un monde meilleur.

Dans ses formes les plus extrêmes, ce mode d'expression s'est développé récemment parmi les Hazaras. Ils l'ont adopté en situation migratoire et dans un contexte urbain, où le poids des segments tribaux, éparpillés dans le tissu urbain, est compensé par celui des groupes de voisinage qui jouent un rôle majeur dans les manifestations organisées à l'occasion de l'Ashura. Aujourd'hui, la commémoration du martyre de Husayn est devenu un élément constitutif de la culture et de l'identité des Hazaras de Quetta, un mode de présentation et de représentation de soi face à d'autres groupes considérés comme hostiles et impies, et assimilés aux Omeyyades des premiers temps de l'islam.

Abstract

Every year, during the month of moharram, the Hazaras of Quetta commemorate — like all the Shiites of the world — the martyrdom of Imam Husain, grandson of the Prophet, killed at Karbala in 680 A.D. by the troops of the Umayyad Caliph. Each neighbourhood organizes a procession ; some penitents beat themselves with chains and razor blades. They want to share Husain's suffering and express the guilt of the whole Shiite community, which abandoned him in front of a more powerful enemy. They also want to proclaim that they are ready to fight for a better world.

In its most extreme forms, such a mode of expression has developed recently among the Hazaras. They have adopted it in a migratory and urban context where the weight of tribal sections, scattered in the urban fabric, is progressively balanced by the importance of neighbourhoods, which play the most salient role during moharram. Today, the commemoration of Imam Husain's death became a constitutive feature of Hazara culture and identity in Quetta, a mode of representing their relations with Sunni groups, considered as impious and hostile and assimilated to the Umayyad of early Islam.

Pour citer cet article :

Alessandro Monsutti. Entre effervescence religieuse et expression politique : l'Ashura parmi les Hazaras à Quetta (Pakistan), *ethnographiques.org*, Numéro 8 - novembre 2005 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2005/Monsutti.html> (consulté le [date]).

Sommaire**L'Ashura comme mode d'expression****De l'injustice du monde aux revendications millénaristes****Les Hazaras à Quetta : migrations, associations d'origine et de quartiers****La célébration de l'Ashura****Entre célébration religieuse et mobilisation politique****Notes****Bibliographie**

L'Ashura comme mode d'expression

Les Hazaras constituent la grande majorité des chiites de l'Afghanistan [1]. De nombreuses guerres et plusieurs flux migratoires ont marqué leur passé mouvementé. Les premiers Hazaras se sont établis à Quetta (alors dans les Indes britanniques, aujourd'hui au Pakistan) à la fin du XIXe siècle pour fuir la sanglante conquête de leur région d'origine (le Hazaradjat, une région peu fertile de montagnes et de hautes vallées au centre de l'Afghanistan actuel) par l'émir de Kaboul. Cet événement a marqué durablement les mémoires et a pesé lourdement tout au long du XXe siècle sur les relations entre les Hazaras et le gouvernement central. Un nouvel exode a été provoqué par la sécheresse du début des années soixante-dix puis par la guerre qui a ravagé l'Afghanistan après le coup d'Etat communiste de 1978 et l'invasion soviétique de 1979. L'établissement des Hazaras à Quetta est donc le résultat d'une série d'événements dramatiques [2].

Pour beaucoup de Hazaras, leur histoire douloureuse n'est que le reflet du destin tragique de l'Imam Husayn, petit-fils du Prophète Muhammad, tué à Karbala (aujourd'hui en Irak) à la fin du VIIe siècle de l'ère chrétienne par les forces du calife omeyyade. Chaque année, lors du mois de *muharram* (premier mois du calendrier lunaire islamique), la commémoration de cet événement revêt une importance capitale pour l'ensemble des chiites du monde. Pour les Hazaras, elle

renvoie aux injustices et aux violences qu'ils ont subies.

A Quetta, les fidèles se réunissent chaque soir pour prier et chanter. Le paroxysme est atteint le dixième jour du *muharram*, l'Ashura, date de la mort de Husayn. Réunis en cortèges par quartiers entre lesquels un certain esprit de compétition n'est pas absent, certains pénitents vont jusqu'à se frapper avec des chaînes et des lames de rasoir. Ils souhaitent expier leurs péchés, partager les souffrances de Husayn et exprimer le sentiment de culpabilité de la communauté chiite qui ne les a pas assistés dans leur combat contre un ennemi plus puissant. Ils entendent également proclamer qu'ils sont prêts à lutter pour l'avènement d'un monde meilleur.

Alors que cette célébration était peu marquée au Hazaradjat, voire inconnue dans ses formes les plus extrêmes, les Hazaras l'ont progressivement adoptée à Kaboul dès le milieu du XXe siècle (Edwards, 1986 : 214, 228). La communauté de Quetta, qui résulte d'un processus de migration causé par la situation politique en Afghanistan par lequel des populations d'origine rurale se sont urbanisées au Pakistan, a connu une évolution parallèle. Corollaire de la politisation et de la relative détribalisation de la société hazara en situation migratoire et en contexte urbain (le poids des segments tribaux, éparpillés dans différents quartiers, est compensé par celui des groupes de voisinage), la commémoration du martyr de Husayn est devenu un élément constitutif de la culture et de l'identité des Hazaras, un mode de présentation et de représentation de soi face à d'autres groupes considérés comme hostiles et impies, et assimilés aux Omeyyades des premiers temps de l'islam.

De l'injustice du monde aux revendications millénaristes

Tout au long de l'histoire de l'islam, des mouvements millénaristes, révolutionnaires et messianiques, se sont développés de façon récurrente en réaction à des situations d'injustice sociale marquée. Ils reposent sur la croyance que le *mahdî*, littéralement le « Bien guidé », doit apparaître à la fin des temps pour restaurer la justice et la vérité dans le monde et instaurer une ère de paix avant le Jugement Dernier. Le *mahdî* va sauver les hommes du péché et établir le royaume de Dieu sur la Terre ; son règne reflétera la pureté de celui du Prophète Muhammad et des premiers temps de l'islam. Les bons iront au Paradis et les méchants en Enfer. La figure du *mahdî* est proche de celle du Messie chrétien, l'« oint », libérateur désigné et envoyé par Dieu. D'une façon générale, les musulmans considèrent que Jésus reviendra à la fin des temps et accompagnera le *mahdî* [3]. Pour les chiites

duodécimains, le *mahdî* n'est autre que le Douzième Imam.

Le onzième Imam des chiites duodécimains, Hasan al-'Askarî, est mort en 874 de l'ère chrétienne. Dans la théologie chiite, cette date correspond à l'occultation mineure du douzième Imam, Muhammad al-mahdî, son fils naturel, un enfant âgé seulement de 4 ans. Dans les années successives, il s'est manifesté par l'intermédiaire de représentants avant d'entrer en occultation majeure en 941. Il n'est pas visible, mais il est vivant et peut réapparaître à tout moment... Personnage central de l'eschatologie du chiisme, l'Imam caché est pourtant une figure trop abstraite et évanescence pour être investie par les croyances et les représentations populaires. Pour la plupart des chiites, le martyr du troisième Imam, Husayn, constitue un point de référence plus important. Cet événement historique offre un témoignage frappant de l'injustice du monde, il fonde la tradition doloriste et les tendances millénaristes du chiisme.

En 680 de l'ère chrétienne, Husayn, le deuxième fils de 'Alî et de Fâtimah, et donc le petit-fils du Prophète Muhammad, refuse de prêter allégeance à Yazîd, le fils de Mu'âwiyah, fondateur de la dynastie omeyyade. Accompagné d'une poignée de fidèles, il quitte La Mecque pour rejoindre la ville de Kufa (aujourd'hui en Irak), où il compte de nombreux partisans. La petite troupe est interceptée le 2 *muharram* par l'armée omeyyade dans la plaine de Karbala, non loin de l'Euphrate. Obligé de bivouaquer sans pouvoir se ravitailler en eau pendant plusieurs jours, Husayn subit finalement l'assaut de l'ennemi. Lui et la plupart de ses compagnons trouvent la mort le 10 *muharram* de l'an 61 de l'hégire (correspondant au 10 octobre 680). La tête de Husayn est transportée au bout d'une pique jusqu'à Damas, où réside Yazîd, alors que son corps, piétiné et profané, sera enterré sur place par les habitants d'un village voisin trois jours après sa mort. Les quelques rescapés — dont son fils, 'Alî Zayn al-'Âbidîn, seul mâle à échapper au massacre (le quatrième Imam des chiites, grâce auquel une nombreuse descendance sera assurée), et sa sœur, la courageuse Zaynab — sont conduits en captivité à la cour omeyyade (Fischer, 1980 : 19-21 ; Richard, 1991 : 44-46 ; Mervin, 2000 : 264-266).

Dans les croyances populaires des Hazaras, les Imams sont doués de prescience. Husayn savait donc parfaitement ce qui l'attendait en entreprenant son voyage. Cela augmente encore le sens de son sacrifice, par lequel il dénonce l'impiété des gouvernants tout en se soumettant à la volonté divine. Chaque année, lors du mois du *muharram*, les fidèles revivent jour par jour les différents actes du drame. En Iran par exemple, des représentations théâtrales de la passion de l'Imam Husayn (*ta'ziyeh*) sont montées dans des lieux édifiés à cet usage, les *husayniyeh*. Pouvant exprimer la contestation sociale et politique, elles ont joué un rôle dans la Révolution islamique de 1979 (Fischer, 1980). L'Ashura est une cérémonie expiatoire au cours de laquelle les chiites expriment leur sentiment de culpabilité de ne pas

avoir porté assistance à l'Imam Husayn (les habitants de Kufa, qui ont appelé Husayn avant de l'abandonner à son sort, symbolisent l'ensemble de la communauté chiite). La fin tragique de ce dernier représente l'injustice du monde, l'imperfection des hommes et la faiblesse de la résistance contre des pouvoirs oppressifs. Bien que Husayn ne soit pas le *mahdi*, la commémoration de son martyr peut aussi être lue comme un appel à résister aux gouvernants impies et comme l'expression de l'attente d'un monde meilleur, car les pénitents réclament le triomphe des justes annoncé à la fin des temps.

Les Hazaras à Quetta : migrations, associations d'origine et de quartiers

Quetta a connu dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix une croissance démographique impressionnante en grande partie due à l'afflux des réfugiés afghans. Les Hazaras représentent vraisemblablement le troisième groupe ethnique de l'agglomération (après les Pachtounes et les Baloutches) et la principale communauté chiite (les autres chiites sont surtout originaires de la ville de Kandahar, du Pandjab ou du nord du Pakistan).

Les Hazaras sont venus s'établir à Quetta par vagues successives. Les premiers sont arrivés à la fin du XIXe siècle pour chercher refuge dans des territoires contrôlés par les Britanniques et échappant donc à l'autorité de l'émir de Kaboul. La terrible famine qui frappa de larges parties de l'Afghanistan au début des années soixante-dix, le coup d'Etat communiste de 1978 puis l'intervention soviétique de l'année suivante ont fortement accru l'intensité des flux migratoires. Dans les années successives, un nouvel afflux massif a eu lieu après la prise de Kaboul par les talibans (septembre 1996) puis la chute du Hazaradjat (septembre 1998). La population hazara de Quetta restent très mobile et a développé des référents sociaux, politiques et économiques transnationaux ; nombreux sont ceux qui franchissent régulièrement la frontière pakistano-afghane (Monsutti, 2004).



Illustration 1
Vue de Marriabad, principal quartier hazara de Quetta. (Monsutti, 1996)

Le cadre de vie citadin impose d'autres contraintes économiques et sociales que le village d'origine en Afghanistan. Les Hazaras sont concentrés dans certaines zones à l'intérieur de l'ensemble urbain de Quetta [Illustration 1]. Néanmoins, au sein de ces quartiers, les *qawm* [4] ne sont pas regroupés territorialement. De plus en plus dispersés dans le tissu urbain au fur et à mesure que leur nombre augmentait, les Hazaras n'ont pu s'installer par groupes

d'origine ou par affiliation tribale. Ils ont développé différentes structures d'entraide qui coexistent et se complètent, en particulier les associations d'origine et les associations de voisinage ou de quartier (*mahalla*), autour desquelles s'organise la vie sociale.

Dans les deux cas, les chefs de familles se voient régulièrement pour discuter des affaires communautaires et se choisir un représentant. Le processus de désignation est complexe : les hommes adultes se réunissent, palabrent, prennent en compte différents éléments comme la réputation, les liens avec l'administration pakistanaise, les charges précédentes au sein de la famille, etc. Il n'y a donc pas d'élection formelle et la personne choisie conserve son poste tant qu'il n'y a pas de contestation majeure. Personnalité connue et reconnue, elle est chargée d'apaiser les conflits internes et de représenter le groupe vers l'extérieur. Elle conseille les membres du *qawm* ou les habitants du *mahalla* dans divers litiges ou démarches (accidents de la circulation, procès, obtention d'une carte d'identité ou d'un emploi, achat d'un terrain, conflits autour d'un mariage ou du paiement du prix de la fiancée, etc.). En outre, elle récolte et gère des contributions mensuelles qui se montent à quelques dizaines de roupies par famille et par mois. Nommé *canda* (de *cand*, « combien », parfois aussi *zakhîra*, « réserve, trésor »), l'argent récolté est une forme de tontine qui est employé à des œuvres de bien commun et ne se confond pas avec celui que les fidèles doivent payer à leurs guides spirituels.

Outre les associations de *qawm* et de *mahalla*, il existe une troisième structure communautaire : les *imâmbargâh* (« cour de l'imam ») ou en langage courant *d'imâmbarah*, équivalent local des *takya-khâna* iraniennes ou des *membar* [5] du Hazaradjat. Derrière un grand portail surmonté de plusieurs étendards, ces lieux s'articulent autour d'une cour centrale sur laquelle donnent plusieurs pièces consacrées à différents usages, qui ne se limitent pas au domaine religieux. Le terme de *masjid* (« mosquée ») est réservé à une partie de ces complexes destinés exclusivement à la prière. Les *imâmbargâh* sont souvent des *waqf*, fondations de mainmorte dont les revenus sont alloués à des activités à caractère religieux et charitable. Ils sont gérés par un président assisté d'un comité qui organise les réunions et les cortèges qui marquent le *muharram*.

Parmi les Hazaras à Quetta, la coopération se développe ainsi au sein de groupes sociologiquement divers. Dans un tel milieu urbain, une sociabilité nouvelle qui contrebalance la prépondérance de la parenté et des liens lignagers se met en place. Les individus ont tendance à évoluer dans un cercle social plus large et les relations se diversifient.

La célébration de l'Ashura

Au début du mois du *muharram*, des drapeaux sont dressés de chaque côté de l'entrée des *imâmbargâh*. C'est une période d'affliction pour l'ensemble de la communauté pendant laquelle aucun mariage n'est célébré. Les hommes portent des chemises noires ou vertes et des pantalons blancs en signe de deuil, et, contrairement à la période des *'îd*, les femmes évitent de se montrer avec des vêtements élégants. Toute musique est proscrite à part les chants funèbres (*nawha*). Beaucoup plus que lors du ramadan, la vie est suspendue et le temps semble s'arrêter pour faire place aux manifestations organisées en souvenir du martyr de l'Imam Husayn. Pendant tout le mois du *muharram*, l'ambiance est surexcitée et la police est omniprésente, car la tension entre les chiites et les sunnites est vive [6]. Les comités des *imâmbargâh* constituent d'ailleurs un service d'ordre bien organisé et attentif. Certains boutiques préparent et vendent les instruments nécessaires aux mortifications ; ils sont exhibés sur les murs avec les noms des clients inscrits sur des papiers : avec une méticulosité qui pourrait paraître sadique, les artisans aiguisent les lames avant d'en tester le tranchant avec le pouce.

Chaque soir, il y a beaucoup d'animation dans les rues. Les habitants se rendent à l'*imâmbargâh* de leurs quartiers pour prier, chanter et revivre le martyr de l'Imam Husayn. Les haut-parleurs émettent tard dans la nuit les récits circonstanciés des derniers jours de Husayn ainsi que des plaintes funèbres qui se terminent dans les sanglots du chanteur. On fait appel à des spécialistes (*zâker*) pour invoquer le nom de Dieu et raconter jour après jour le déroulement circonstancié des événements tels qu'ils sont rapportés par la tradition : la décision de Husayn de défier le pouvoir omeyyade et de se rendre à Kufa malgré les conseils de ses proches, l'encerclement de la petite troupe, le discours où Husayn, qui a la prémonition de sa fin prochaine, encourage ses compagnons à sauver leurs vies, les affres de la soif, le ralliement et le martyre de plusieurs combattants de l'armée omeyyade, le trépas de Qâsim, qui rend son dernier soupir dans les bras de son oncle Husayn après avoir été piétiné par des chevaux, le décès de 'Alî Akbar, son fils aîné, et de 'Abbâs, son demi-frère, et le dénouement final, l'ultime résistance et la mise à mort de Husayn. Les récits continuent les jours suivants par le trajet des survivants jusqu'à la cour de Damas : la tête décapitée de Husayn exhale un parfum merveilleux et récite des versets du Coran malgré les coups des impies qui veulent lui imposer le silence ; Zaynab, obligée à rester dévoilée, exhibée comme un trophée, osera défier Yazîd dans un sermon courageux. Malgré toutes les humiliations subies, la dignité de Husayn et de ses proches sort grandie de ces épreuves. En écoutant ces récits, certaines personnes présentes expriment leur douleur en se tenant la tête entre les mains et

en pleurant, d'autres extériorisent leur douleur en criant et en se frappant la poitrine en cadence.



Illustration 2
Des femmes et des enfants attendent la distribution de nourriture à l'occasion d'un *nazr*. (Monsutti, 1996)

En fonction de leurs moyens, certaines familles profitent de cette période pour organiser un repas de charité (*nazr*, « don votif, vœu, promesse faite à Dieu »). En 1996, j'ai la possibilité d'assister à un tel repas offert par un notable de la communauté hazara qui continue une tradition instaurée par son père. Lui et ses frères vont dépenser l'équivalent de 700 dollars. Le sixième jour du *muharram*, ils sacrifient une vache. La cour principale de la demeure est ouverte à toute personne qui se présente, alors que les femmes se rassemblent dans une maison contiguë. Il n'y a pas d'invitation formelle, n'importe qui peut venir manger et plusieurs centaines de visiteurs vont se présenter. Devant l'entrée de la maison, quatorze chaudrons sont alignés au bord de la rue. C'est à cet endroit que la cuisson a lieu, au bois et au charbon. On a loué pour l'occasion les services d'un cuisinier ouzbek qui fournit tout le matériel. Quelques fillettes attendent dans la rue, des casseroles dans la main [Illustration 2]. Après une demi-heure, on les fait entrer par une porte détournée et elles repartent bientôt chez elles chargées de victuailles. Vers 12h30, on commence à servir les premiers convives. Des proches du maître des lieux transportent un chaudron à l'intérieur de la cour : du riz, des pois chiches et de la viande. La cour est pleine à craquer, les gens sont assis en tailleur à même le sol. Les jeunes membres de la famille commencent la distribution sur des plateaux en inox. Les gens mangent avec les mains dans ce plat commun improvisé. A peine rassasiés, ils remercient par la formule rituelle *khodâ nazr-e shomâ qabul kona !* (« que Dieu accepte votre don ! »), partent et sont immédiatement remplacés par de nouveaux venus.



Illustration 3
Quelques jours avant l'Ashura, une procession s'arrête pour un *nazr*. (Monsutti, 1996)

Vers 14h00, précédé par le porteur d'étendard et un chef de cérémonie qui dirige le groupe en marchant à reculons, le cortège de pénitents de l'*imâmbargâh* tout proche pénètre dans la cour. En alternance, les personnes présentes entonnent en cœur une chanson lancinante ou se frappent la poitrine à coup de poing, d'une façon rythmée et énergique, en produisant un bruit sourd, impressionnant. Tout d'un coup, les participants de la procession s'interrompent et s'asseyent le plus normalement qu'il soit pour manger [Illustration 3]. Moins d'une demi-heure plus tard, la cour se vide et il ne reste que les proches parents et les voisins.

Progressivement, l'expression de la douleur augmente d'intensité, jusqu'au paroxysme qui est atteint le dixième jour, l'Ashura ('*âshûrâ*'). Tôt le matin, de

nombreuses personnes descendent le principal axe du grand quartier chiite situé à l'est de l'agglomération de Qetta pour se rendre au centre ville. Toutes les boutiques sont fermées et la police filtre les allées et venues. Les maisons de thé ont enlevé toutes les images de femmes qui ornent normalement les murs. Du papier journal a été placé sur les vitrines des magasins de vidéo pour en masquer l'intérieur. La tension est palpable même si la foule reste disciplinée. Les chants et les plaintes alternent avec les mortifications où le seul bruit audible est celui produit par les chaînes qui fendent l'air avant de s'abattre de façon régulière sur le dos des pénitents rassemblés au milieu de la place. Certains utilisent des chaînes terminées par des couteaux, d'autres se lacèrent la poitrine avec des lames de rasoir tenues entre les doigts. Leur sang gicle sur les habits des spectateurs et coule sur le sol poussiéreux. Avant midi, la foule, hagarde, se disperse lentement. Beaucoup d'hommes ont le dos de leurs chemises complètement ensanglanté et l'air halluciné. Des amis les soutiennent et les aident à marcher droit. Des groupes secondaires subsistent et des lamentations se font encore entendre.



Illustration 4
Une procession passe devant un *imâmbargâ*. (Monsutti, 1996)



Illustration 5
Le cortège des pénitents. (Monsutti, 1996)



Illustration 6
Le cortège des pénitents. (Monsutti, 1996)



Illustration 7
Des enfants suivent et imitent les pénitents. (Monsutti, 1996)

En fin d'après-midi, des processions se forment à nouveau à partir des différents *imâmbargâh* de quartier. Sur un côté de la grande rue, une cordelette protège un espace réservé à la circulation des femmes. Sur la route elle-même, les cortèges de pénitents se succèdent, composés essentiellement de jeunes voire de très jeunes hommes. Des stands distribuent de l'eau, des douceurs, du pain et des concombres. Cela donne presque une ambiance carnavalesque, malgré les pleurs et le bruit sourd des coups. Les processions avancent lentement et s'arrêtent souvent. Le porteur du drapeau est précédé par une corde portée par quelques membres du service de

sécurité de l'*imâmbargâh*, puis vient une camionnette sur le toit de laquelle plusieurs individus sont installés ; ils chantent dans un haut-parleur qui amplifie leur voix [Illustration 4]. Derrière eux, un certain nombre de fidèles, torses nus — alors que la nudité est d'habitude proscrite —, avancent en quatre rangées lâches [Illustration 5]. Lorsque les chants se taisent, ceux placés à l'extérieur se tournent vers l'intérieur, et ceux placés à l'intérieur se tournent vers l'extérieur de façon à se faire face, et ils commencent à se frapper la poitrine en cadence [Illustration 6]. C'est une démonstration de courage et de virilité par des hommes qui sont le plus souvent célibataires. La plupart des personnes qui composent cette troupe sont en effet de jeunes adultes, mais ils sont suivis par une bande indisciplinée et joyeuse d'enfants qui imitent leurs gestes [Illustration 7]. Un adolescent profite des pauses pour passer dans les rangs et asperger les pénitents d'eau de rose. Certains finissent par s'écrouler et sont immédiatement pris en charge par le service sanitaire. Dans la foule amassée le long des rues, plusieurs personnes se martèlent également la poitrine. Les femmes sont nombreuses, mais sont confinées sur un bas-côté de la route. Malgré l'atmosphère solennelle, les commentaires vont bon train : on signale les personnes qui se frappent avec le plus de vigueur, on compare les différents cortèges, on salue ses connaissances...

La célébration suit les différents actes de la mort de Husayn, mais le calendrier du *muharram* reproduit également les étapes d'un deuil. Trois, sept et quatorze jours après l'Ashura, les Hazaras commémorent à nouveau la mort de Husayn dans un cadre plus intime. Quarante jours après a lieu une nouvelle cérémonie de deuil, le *cihilom* ou *cilom* (le « quarantième »). Les cortèges des *imâmbargâh* circulent dans les quartiers chiites et les chaînes fendent à nouveau l'air et la peau des flagellants.

Les célébrations du *muharram* fonctionnent comme une sorte d'exutoire des tensions et des frustrations accumulées pendant l'année. Dans les prêches, les souffrances endurées par les Hazaras sont constamment rapprochées de celles de Husayn et de sa famille. La soif qui torture les compagnons de l'Imam, empêchés d'aller se ravitailler en eau à l'Euphrate, renvoie au blocus que les talibans ont imposé au Hazaradjat entre l'été 1997 et l'automne 1998 ; la profanation du corps de Husayn est mise en parallèle avec la fin tragique de 'Abdul 'Alî Mazârî, le leader hazara capturé et tué par les talibans en mars 1995 ; plus généralement, le sort des victimes de Karbala est comparé aux différents massacres qu'ont subis les Hazaras (par exemple celui de plusieurs centaines de civils à Afshar Mina, un quartier de Kaboul, assassinés par des troupes alliées à Massoud en janvier 1993, ou la tuerie perpétrée par les talibans à Mazar-e Sharif en août 1998).

Les événements politiques et militaires récents entrent ainsi en résonance avec l'histoire mystique du chiisme. Les croyants sont coupables de non-assistance et doivent se racheter. Ils pleurent les martyrs et revivent leurs souffrances, allant

jusqu'à se lacérer le corps. L'auto-flagellation est un acte de deuil, une expression de culpabilité, mais aussi d'identification mystique avec les martyrs. Les croyants souffrent pour l'Imam Husayn, mais expriment aussi qu'ils sont prêts à se battre pour lui et pour le retour de la justice. En se mortifiant, on expie ses péchés et on accélère l'avènement d'une ère de justice. La tristesse et le deuil ouvrent donc une perspective plus positive découlant de la certitude de lendemains meilleurs. L'Ashura est l'occasion de pleurer le martyr de l'Imam Husayn mais aussi de se déclarer prêt à venger la mort des innocents. Dans la conception que de nombreux Hazaras se font de la fin des temps, il y a une dimension prononcée de revanche. L'Imam caché va revenir punir les coupables et réparer les injustices. Le monde est corrompu et les croyants doivent rester attentifs aux signes de sa destruction. Deux faces du chiisme s'expriment ici : une dimension quiétiste et spirituelle qui préconise une communion avec les Imams, qui sont les intercesseurs mystiques entre Dieu et le monde ; une tendance activiste et revendicatrice qui appelle à la révolution et à la vengeance pour les souffrances et les injustices endurées.

Entre célébration religieuse et mobilisation politique

Le renforcement de l'affirmation identitaire dans les discours politiques et l'écho que cela trouve auprès de nombreux Hazaras est le résultat d'un processus socio-historique lié aux conflits passés et récents (Grevemeyer, 1985 ; Harpviken, 1996 ; Monsutti, 1999). Ils ont marqué les esprits et ont fourni tout un registre symbolique fondé sur la souffrance et les injustices subies. La célébration de l'Ashura cristallise ces tensions et cette évolution en permettant d'exprimer un sentiment de révolte devant l'injustice politique, la pauvreté et l'insécurité, ainsi que la culpabilité des chiites et leur volonté d'expier leurs fautes, mais aussi l'attente de jours meilleurs. Le rapport à la mort et la gestion de la souffrance font partie intégrante de la société hazara (Canfield, 1976). Le triste sort du petit-fils du Prophète renvoie à l'histoire des Hazaras. Ces derniers sont restés en marge des pouvoirs établis et des grands empires qui se sont développés en Iran, en Asie centrale et dans le sous-continent indien après l'épopée mongole et l'éclosion timouride. Alors qu'ils avaient vécu de façon autonome jusqu'à leur soumission par l'émir de Kaboul à la fin du XIXe siècle, ils ont par la suite été victimes d'une mise à l'écart économique et politique systématique en Afghanistan. Leur rapport au chiisme doit être replacé dans ce contexte. Au cours de l'histoire de l'Afghanistan, les coalitions politiques ont rarement été d'ordre ethnique, alors que les distinctions religieuses ont de tout temps été très significatives (Canfield, 1973 : 4-5, 12 ; 1978). La soumission du

Hazaradjat a conduit à une profonde opposition entre sunnites et chiites entretenue tout au long du XXe siècle. La longue guerre provoquée par le coup d'Etat communiste de 1978 et l'intervention soviétique de 1979 a encore approfondi les fractures religieuses et ethniques, qui coïncident dans le cas des Hazaras. Ces derniers constituent en effet la seule communauté chiite numériquement importante en Afghanistan, si bien que dans les discours et les représentations populaires des sunnites afghans, les termes chiites et Hazaras sont le plus souvent interchangeables. Cette étiquette s'accompagne de lourdes connotations négatives : hétérodoxie religieuse, marginalité politique, isolement géographique, arriération culturelle et pauvreté.

Les démonstrations spectaculaires qu'occasionne l'Ashura doivent ainsi être replacées dans les dynamiques sociales. Elles sont le corollaire d'une certaine détribalisation qui s'accompagne de l'émergence d'un nouveau type de lien social fondé sur le voisinage plus que sur la généalogie. La migration et l'urbanisation s'accompagnent de l'émergence de nouvelles formes de sociabilité qui dépassent les relations inscrites dans le cadre lignager ou tribal. Nous nous sommes penchés sur le cas de Quetta, car les cérémonies du *muharram* y ont pris une ampleur toute particulière et accompagnent l'essor d'un militantisme politique qui allie revendications religieuses et ethniques. Le Pakistan offre un cadre de vie moins incertain et violent que l'Afghanistan aux Hazaras et ces derniers y ont acquis une certaine visibilité politique qui leur a longtemps manqué dans leur pays d'origine. Les villes afghanes ont connu une évolution similaire mais souvent bloquée par les vicissitudes de l'histoire récente. Réprimées sous le régime des talibans, la commémoration du martyr de l'Imam Husayn parmi les chiites s'est malgré tout développée à Kaboul et à Mazar-e Sharif (où se trouve le tombeau supposé de l'Imam 'Alî, père de Husayn).

La tentation est forte de se concentrer sur l'état psychologique des pénitents et d'expliquer ces modes d'expression en parlant de transe ou d'extase. La pertinence descriptive et analytique de ces concepts est toutefois contestée par Roberte Hamayon (1995). Elle s'intéresse au cas du chamanisme sibérien, mais ses considérations ont une portée plus générale [7]. Selon elle, « *le chamane ne fait que respecter le modèle de conduite prescrit pour sa fonction*. Il assume son rôle de chamane, rôle qui consiste à représenter sa rencontre avec des esprits » (1995 : 170-171). Par le cadre rituel et la mise en scène, la conduite des officiants se rapproche d'un acte de théâtre. Le comportement des flagellants de l'Ashura, à l'instar de celui des chamanes, est ritualisé et placé sous le contrôle de la communauté ; les rôles sont prescrits et renvoient à l'ensemble d'un système symbolique et au-delà à la culture et à la société. Les rituels en question ont une nature dramatique qui les oppose à certaines pratiques contemplatives. Ils se situent dans un registre différent de l'ordinaire et se distinguent des conduites

habituelles par la voix, les gestes, les expressions, l'habillement, les aliments consommés, etc.

La célébration de l'Ashura a une dimension symbolique qui renvoie aux représentations que les Hazaras se font de leur passé, de leur présent et de leur futur. Les références aux événements politiques et militaires en Afghanistan sont constantes. La souffrance des victimes d'aujourd'hui est exaltée par celle de l'Imam Husayn, alors que les crimes des ennemis des Hazaras sont comparés à ceux du calife Yazîd. Les jeunes Hazaras qui exhibent leurs torsos et leur courage incarnent les attentes d'une population longtemps marginale dont les leaders exigent une meilleure reconnaissance politique [8].

L'Ashura est, d'une part, un rituel expiatoire et, de l'autre, un rite de passage — voire une initiation — qui marque la différence entre les générations. Le *muharram* est marqué par un certain nombre de transgressions rituelles (comme la semi-nudité des pénitents), qui peuvent être lues comme un appel à la subversion. Par ses références à la mort et l'orchestration de la souffrance, il constitue une période de marge qui permet l'instauration d'une *communitas*, un groupement homogène mais temporaire d'individus égaux, dont les règles de fonctionnement échappent aux normes sociales habituelles (Turner, 1990). Contre-structure qui renvoie à une certaine vision du monde visible et de la transcendance, cérémonie à haute charge émotionnelle qui élargit le sentiment de solidarité au-delà des relations quotidiennes fondées sur le voisinage et la parenté et qui permet ainsi l'instauration d'une communauté imaginée, le rite de deuil de l'Ashura actualise le mythe d'un monde meilleur à venir, c'est une célébration par laquelle la souffrance et la défaite sont magnifiées et deviennent un formidable outil de mobilisation sociale et politique.

Notes



[1] En l'absence tout recensement, la population de l'Afghanistan était estimée à environ quinze millions à la fin des années soixante-dix. Selon le World Factbook (<http://www.cia.gov/>), elle se montait à plus de vingt-huit millions en juillet 2004. Les chiites duodécimains (Hazaras surtout, mais aussi Qizilbash, persanophones de la région de Hérat, etc.) constitueraient 19% du total.

[2] Ce texte résulte d'une conférence donnée dans le cadre du colloque *Images, représentations et perceptions dans les mondes chiites*, Genève, 17-19 Octobre 2002.

[3] Le Coran (XLIII, 61) ainsi que plusieurs *hadith* (voir par exemple Bokhârî, 1964 : 105) mentionnent le retour de Jésus à la fin des temps. En revanche, la figure du

mahdî n'est mentionnée que dans les *hadith* et n'apparaît pas explicitement dans le Coran.

[4] Le terme *qawm* exprime bien la complexité de la réalité sociale afghane (Centlivres, 1970 : 158-159). Le plus souvent traduit par « groupe de solidarité » (Canfield, 1973 : 34 ; Roy, 1985 : 23 ; Centlivres et Centlivres-Demont, 1988 : 17-18, 36-37), il renvoie au groupe de parenté agnatique, mais son niveau de référence varie : tour à tour, il peut signifier parenté élargie, lignage, tribu ou groupe ethnique, voire même groupe professionnel ou religieux.

[5] Ce terme propre au hazaragi dérive de *minbar*, « la chaire de la mosquée » (voir Bindemann, 1987).

[6] Ainsi, en 1984, encadrés par des leaders formés en Iran, les Hazaras profitent de cette célébration pour manifester dans les rues de Quetta. Cela aboutit à de violents affrontements avec les forces de l'ordre. Plus d'une dizaine de personnes trouvent la mort. A la fin des années 1990, les relations interconfessionnelles se dégradent encore au Pakistan et de nombreuses personnalités chiites (journalistes, intellectuels, hommes d'affaires...) se font assassiner par des groupuscules sunnites. Au début du mois de juin 2003, un commando attaque l'*imâmbargâh* central de Quetta au moment de la grande prière du vendredi. Des dizaines de personnes — en grande partie des Hazaras — trouvent la mort au cours de la fusillade qui s'ensuit.

[7] Selon Gilbert Rouget (*La musique et la transe*, Paris : Gallimard, 1980), qu'elle cite, les caractéristiques de l'extase sont « immobilité, silence, solitude, sans crise, privation sensorielle, souvenir, hallucination », celles de la transe sont « mouvement, bruit, société, avec crise, surstimulation sensorielle, amnésie, pas d'hallucination » (Hamayon, 1995 : 156).

[8] Notons toutefois que les principaux guides spirituels hazaras n'y jouent qu'un rôle secondaire. En effet, à l'instar des autorités religieuses iraniennes, ils condamnent les mortifications et préconisent une célébration plus intériorisée.

Bibliographie



BINDEMANN Rolf. 1987. *Religion und Politik bei den schi'itischen Hazâra in Afghanistan, Iran und Pakistan*. Berlin : Ethnizität und Gesellschaft (Occasional Paper 7).

BOKHÂRÎ (EL). 1964. *L'authentique tradition musulmane : Choix de h'adîths*. Paris : Grasset [traduction, introduction et notes : G.-H. Bousquet].

CANFIELD Robert L. 1973. *Faction and Conversion in a Plural Society : Religious Alignments in the Hindu Kush*. Ann Arbor : Museum of Anthropology/The University of Michigan.

CANFIELD Robert L. 1976. « Suffering as a Religious Imperative in Afghanistan ».

in : Agehananda BHARATI (ed). *The Realm of the Extra-Human : Ideas and Actions*. Paris, The Hague : Mouton Publishers, p. 101-122.

CANFIELD Robert L. 1978. « Religious Myth as Ethnic Boundary ». in : Jon W. ANDERSON, Richard F. STRAND (eds). *Ethnic and Intergroup Relations in Contemporary Afghanistan*. New York : Afghanistan Council of the Asia Society [Occasional Paper 15], p. 35-46.

CENTLIVRES Pierre. 1970. *Un bazar d'Asie Centrale : forme et organisation du bazar de Tâshqurghân (Afghanistan)*. Wiesbaden : Ludwig Reichert.

CENTLIVRES Pierre, CENTLIVRES-DEMONT Micheline. 1988. *Et si on parlait de l'Afghanistan ? Terrains et textes 1964-1980*. Neuchâtel : Institut d'ethnologie ; Paris : Maison des sciences de l'homme.

CORAN. 1967. *Le Coran*. Paris : Gallimard (Folio), 2 vol. [trad. D. Masson].

EDWARDS David B. 1986. « The Evolution of Shi'î Political Dissent in Afghanistan ». in : Juan R. I. COLE, Nikki R. KEDDIE, (eds). *Shi'ism and Social Protest*. New Haven : Yale University Press, p. 201-229.

FISCHER Michael M. J. 1980. *Iran : From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

GREVEMEYER Jan-Heeren. 1985. *Ethnizität und Nationalismus : die afghanischen Hazaras zwischen Emanzipation, Widerstand gegen die sowjetischen Besatzer und Bürgerkrieg*. Berlin : Ethnizität und Gesellschaft (Occasional Papers 4).

HAMAYON Roberte N. 1995. « Pour en finir avec la « transe » et l'« extase » dans l'étude du chamanisme ». *Etudes mongoles et sibériennes* 26, p. 155-190.

HARPVIKEN Kristian Berg. 1996. *Political Mobilization Among the Hazara of Afghanistan : 1978-1992*. Oslo : Department of Sociology [Rapport 9].

MERVIN Sabrina. 2000. *Histoire de l'islam : Doctrines et fondements*. Paris : Flammarion.

MONSUTTI Alessandro. 1999. « Guerre et ethnicité en Afghanistan ». *Tsantsa* 4, p. 63-73.

MONSUTTI Alessandro. 2004. *Guerres et migrations : réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*. Neuchâtel : Institut d'ethnologie ; Paris : Maison des sciences de l'homme.

RICHARD Yann. 1991. *L'islam chi'ite : Croyances et idéologies*. Paris : Fayard.

ROY Olivier. 1985. *L'Afghanistan : Islam et modernité politique*. Paris : Seuil.

TURNER Victor. 1990. *Le phénomène rituel*. Paris : PUF (1e éd. angl. : 1969).

**Alessandro Monsutti,
Entre effervescence religieuse et expression politique : l'Ashura parmi les
Hazaras à Quetta (Pakistan),
Numéro 8 - novembre 2005.**