

Etat, islam et nation en Iran : le kaléidoscope de la Révolution

Fariba Adelkhah

► **To cite this version:**

Fariba Adelkhah. Etat, islam et nation en Iran : le kaléidoscope de la Révolution. Sociétés politiques comparées, 2008, pp.1-20. hal-01022354

HAL Id: hal-01022354

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01022354>

Submitted on 10 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



n°3, mars 2008

Fariba Adelkhah
Directrice de recherche à SciencesPo - CERI

Etat, islam et nation en Iran : le kaléidoscope de la Révolution

Issue d'une révolution, la République islamique est à la veille de fêter ses trente ans, en 2009. La préparation de cet anniversaire est dominée par deux scrutins importants qui nous rappellent que l'un des fondements de la légitimité du régime est le suffrage universel : les législatives, dès ce 14 mars, et les présidentielles, au printemps de l'année prochaine. Comme il se doit depuis le début de la République, la bataille des candidatures précède celle des urnes. De l'extérieur l'on est tenté de dire : « plus ça change, plus c'est la même chose ». Elimination puis repêchage d'une partie des candidats réformateurs, remue-ménage factionnel, arbitrages du Guide, omniprésence des vieux chevaux de retour, manœuvres pour « chauffer le fourneau des élections » et leur donner un semblant d'intérêt : le film semble avoir déjà été vu. Mais, derrière ces similitudes et la longévité de la République, se laissent deviner de profondes transformations de la société politique.

Le renouvellement de la classe et du débat politiques

Tout d'abord, la procédure des élections s'est institutionnalisée et banalisée, de même que l'impératif catégorique de séduire l'électorat. Nul, aussi conservateur, traditionaliste, voire monarchiste qu'il soit, n'en remet plus en cause la nécessité, et le principe s'en est étendu à de multiples forces sociales qui y recourent pour renouveler leurs dirigeants, telles que les associations de parents d'élèves, la puissante Chambre de commerce, les guildes du

bazar, le barreau. Les scores obtenus par les vainqueurs aux présidentielles n'ont plus rien d'unanimiste et ne rappellent pas les pratiques des régimes de parti unique. Le scrutin de 2005 a même connu un second tour pour la première fois de l'histoire du régime. Et, à cette occasion comme en 1997, le gagnant a été un outsider que ne soutenait pas l'establishment de celui-ci.

Ensuite, la classe politique est en voie de renouvellement bien que la permanence de quelques-uns de ses pères fondateurs – à commencer par Ali Khamenei, le Guide de la Révolution, et Hachemi Rafsandjani, le président du Conseil du discernement – dissimule cette évolution. Les soubresauts de la fin des années 1990 ont amorcé un changement progressif : procès et mise à l'écart de deux figures éminentes de l'ouverture, Gholamhossein Karbastchi, l'ancien maire de Téhéran, et Abdollah Nouri, l'ancien ministre de l'Intérieur ; écrasement du mouvement étudiant en 1999 ; divisions autodestructrices des réformateurs, au demeurant incapables de se mettre en phase avec les mouvements sociaux et une « société civile » autre que celle qu'ils voulaient créer, et impuissants à répondre aux attentes de leurs électeurs ; échec des conservateurs à incarner une relève ; clôture de chacun de ces grands courants sur lui-même, et leur enfermement sur les trois thématiques de légitimité qui dominant la scène politique depuis 1979, à savoir le renversement de la monarchie, la Révolution, l'effort de guerre contre l'agression irakienne. Le terrain s'est ainsi trouvé libre pour l'émergence d'une nouvelle génération de responsables, plus jeunes, ayant vécu la Révolution comme teenager, ayant combattu sur le front et ayant été formés par l'université postrévolutionnaire. Le hasard a voulu que le héraut de cette nouvelle génération ait été Mamhmod Ahmadinejad, nommé maire de Téhéran en 2003 à la faveur des convulsions qui agitaient la municipalité du fait de l'éviction des rafsandjanistes et de la lutte entre réformateurs et conservateurs, puis vainqueur surprise des élections présidentielles de 2005. En effet il faut rappeler que Mahmoud Ahmadinejad n'était pas le candidat des conservateurs ou du Guide de la Révolution, mais bel et bien un indépendant qui a surfé, avec son style ostensiblement humble et populaire, sur le rejet des conséquences de la libéralisation économique des années 1990. En outre, le nouveau Président n'est ni clerc ni issu d'une famille de la haute société, à l'inverse de ses prédécesseurs, nés de familles cléricales distinguées. Avec sa mise simple, son bagage universitaire d'ingénieur et son verbe nationaliste, il est au fond représentatif de la société iranienne contemporaine, même si cette dernière ne se reconnaît pas toujours dans ses outrances ou son style brouillon de gouvernement. Les grands perdants de cette évolution semblent devoir être les « héritiers », c'est-à-dire les enfants des grands dirigeants de la République, qui ont de plus en plus de peine

à se targuer de leur pedigree pour légitimer l'évidence de leur rôle public. Déjà la campagne présidentielle de 2005 avait étrillé les « fils de seigneur » (*âghâzâdeh*). Aujourd'hui un Hassan Khomeyni, le petit-fils de l'Imam et le gestionnaire du sanctuaire de celui-ci, et même peut-être un Ali Laridjani, le candidat malheureux des conservateurs à la présidence de la République et l'ancien négociateur avec l'AIEA, pâtissent de la notoriété de leur famille. Quant aux fils Rafsandjani, ils se cantonnent sagement aux affaires, ce qui leur vaut déjà beaucoup de critiques.

L'essentiel est sans doute ailleurs. En 1999 les élections locales, annoncées depuis la Révolution, ont enfin eu lieu. Les conseils municipaux ont été renouvelés en 2003 et 2006. Echappant à la procédure du filtrage des candidats par le Conseil des Gardiens de la Constitution, ces scrutins ont permis l'essor politique des élites locales en dehors de la polarisation factionnelle entre modérés et radicaux, et sur des critères de réputation ou de professionnalisation relativement indépendants par rapport aux thématiques dominantes du régime. Les élites locales ne se définissent pas contre celui-ci, mais reflètent l'organisation autonome de la société prise dans sa diversité et dans son rapport à l'Etat. Des jeunes, des femmes, des experts, des représentants de groupes ethniques ou confessionnels minoritaires ont ainsi accédé à des fonctions électives et à la notabilité. Leur capital politique repose sur la confiance dont ils jouissent auprès de leurs concitoyens, par exemple du fait de leurs origines familiales ou de leur compétence et de leur dévouement professionnels. Il va sans dire que cet effet de proximité n'exclut pas les conflits et peut même les exacerber : l'élection d'une femme, le réveil de vieux contentieux agraires ou de rivalités de notables sont susceptibles d'attiser les passions. Cependant, à travers ces tensions, dès lors qu'elles sont médiatisées par les urnes, c'est bel et bien la représentativité de la République qui se trouve confortée ou élargie. Telle est sans doute l'une des dimensions des tournées triomphales, mais aussi contestées, de Mahmoud Ahmadinejad dans les provinces, au cours desquelles il distribue force crédits et promesses.

Les consultations électorales locales expriment moins, de manière mécanique, l'hétérogénéité, les particularismes et le traditionalisme de la société iranienne qu'elles ne consacrent ses transformations, y compris à l'échelle nationale. Sera par exemple salué, dans la presse téhéranaise, le score d'une infirmière et d'une femme médecin dans les villes supposées conservatrices et sunnites de Torbat Jam et de Qeshm. A terme, cette recomposition par le bas de la République islamique est plus importante que les affrontements factionnels à son sommet, en raison des débats qu'elle suscite sur les grands sujets de société, comme la place des jeunes, des minorités ethniques ou confessionnelles, de la « seconde

économie », de l'immigration afghane. Elle s'inscrit dans un contexte de changement rapide du pays. De 1995 à 2005, le taux d'urbanisation est passé de 59% à 67% ; celui de la fécondité des femmes de 5 à 2,04 ; celui de l'alphabétisation de 79,5% à 86% ; celui de l'enseignement supérieur de 15,1% à 24%, et, plus important encore, les universités accueillent désormais une majorité d'étudiantes (493 420 sur un total de 923 913 étudiants dans l'université publique en 2004, pour 209 163 étudiantes sur un total de 579 070 étudiants en 1997), au point que les autorités envisagent des mesures d'*affirmative action*... en faveur des garçons ! Dans le même temps le nombre des titres de presse à Téhéran est passé de 662 (dont 34 quotidiens) à 2 817 (dont 119 quotidiens), et le taux d'accès à Internet est désormais de 100 pour 1000.

Bon an mal an, le débat politique à l'échelle nationale s'infléchit en conséquence de ces mutations. Il tend à se déislamiser et se recentre sur la nation. Il laisse la part belle au professionnalisme et à l'expertise, ainsi qu'au droit. Jamais il ne s'est autant réclamé de la Raison, dans la ligne de l'islam révolutionnaire de 1979, notamment de la pensée des ayatollah Morteza Motahhari et Mohammad-Bagher Sadr, et ce, en dépit des méditations mahdistes du président Ahmadinejad. Les échanges qui ont trait à la définition des critères de sélection des candidats aux législatives sont révélateurs de ce point de vue. On entend clarifier ce que signifient l'allégeance à la Constitution et au jurisconsulte ou la bonne réputation locale qui sont requises par le Conseil des Gardiens de la Constitution. On s'interroge sur la façon de concilier le principe transcendant de la vérité (*hagh*) et le principe mondain de l'« acceptabilité » (*maghbouliyat*) qui relève de la construction républicaine et de la capacité gestionnaire. On invoque sans complexe l'héritage de la civilisation non pas seulement islamique, mais « iranienne », sous-entendu y compris dans sa dimension préislamique. Les mots d'ordre qui s'imposent dans la campagne valorisent les démarches « unitaires », « englobantes » : sur fond de confrontation nucléaire avec l'Occident, l'heure est au rassemblement et au dépassement des divergences stériles ou des fausses antinomies. C'est dans cet esprit que doit prévaloir l'intérêt national sur les intérêts particularistes, que ceux-ci soient locaux ou corporatistes.

Dans ces conditions il ne faut vraisemblablement attendre aucune indication nette du scrutin du 14 mars quant à l'orientation factionnelle du prochain Parlement. Ni les réformateurs, ni les conservateurs, pas plus que les reconstructeurs rafsandjanistes ou que les fondamentalistes ahmadinejadistes, ne paraissent devoir tirer durablement les marrons du feu électoral. Mais, sous le couvert de la continuité des institutions et du respect de la Constitution dont est garant le Guide de la Révolution, et dans la confusion habituelle des réalignements

factionnels, c'est bien une nouvelle figure du politique qui se cherchera dans les années à venir, quelque part entre l'islam et la République, l'une et l'autre étant le véhicule de l'idée nationale. Le problème n'est plus de savoir scolastiquement si l'islam est compatible ou non avec la démocratie. Cette dispute est maintenant anachronique en Iran, après y avoir dominé la vie intellectuelle et politique dans les années 1990. En revanche l'on pressent qu'il n'y aura pas de démocratisation de la société politique – si celle-ci doit survenir – contre les acteurs et les catégories sociales qui, dans leur diversité et leurs contradictions, ont défini la République depuis trente ans. Fait nouveau, un nombre non négligeable d'Iraniens de la diaspora, par le jeu des alliances et des échanges, semblent désormais l'admettre, à l'instar des républicains (*jomhourikhahan*) qui résident en Europe.

Au-delà des fausses dichotomies

L'un des biais des analyses de la vie politique iranienne, partagé aussi bien par les intellectuels iraniens que par les observateurs étrangers, est d'insister sur l'antagonisme entre le clergé et l'Etat monarchique qajar, puis pahlavi, selon une tradition historiographique longtemps dominante, et désormais battue en brèche, qui tenait pour acquise l'alliance en quelque sorte naturelle entre la mosquée et le bazar. Ou encore de privilégier l'opposition entre l'Etat (*dolat*) et la « société » ou la « nation » (*mellat*), dans la lignée d'un livre fondateur de Homa Katouzian¹, mais également dans la continuité de la pensée orientaliste de Gobineau, pour qui le Persan entretenait avec l'autorité politique une méfiance atavique. Ce penchant rejoint au demeurant le « sens commun » de la société iranienne elle-même, encline à une appréhension circulaire, cyclique, dichotomique de la marche du monde.

Les espoirs qu'avaient suscités l'élection de Mohammad Khatami à la présidence de la République, en 1997, et le mouvement dit des réformateurs ont conforté ce type d'approche binaire et popularisé l'idée selon laquelle la « société civile » cherchait à s'émanciper d'un Etat totalitaire et théocratique. Nul ne prenait trop garde au fait que cette interprétation reprenait largement le discours politique des réformateurs eux-mêmes – ce qui n'est jamais très bon signe du point de vue des sciences sociales – ni qu'elle s'inspirait plus ou moins directement du courant « antitotalitaire » qui avait stigmatisé l'Union Soviétique dans les années 1970-1980. Quelle que soit la sympathie politique ou philosophique que l'on peut éprouver pour la critique du totalitarisme ou du despotisme, la transplantation mécanique des

¹ Homa Katouzian, *Iranian History and Politics, the Dialectic of State and Society*, Londres et New York, Routledge & Curzon, 2003 (qui reprend, en le révisant, *The Political Economy of Modern Iran*, Londres et New York, Macmillan & New York University Press, 1981.)

paradigmes d'une situation historique à l'autre conduit presque inévitablement à des approximations ou à des anachronismes. En outre, l'opposition dichotomique entre l'Etat et la société (ou entre l'Etat et la religion, alliée au bazar) épouse en Iran l'idéologie nationaliste. D'une part, celle-ci a abstrait l'histoire du pays de son environnement régional et l'a érigée en isolat civilisationnel. De l'autre, elle l'a relue à l'aune du paradigme d'une Révolution constitutionnelle désormais sacralisée, mais dont la tangibilité, l'orientation, la signification font aujourd'hui débat, encore que celui-ci reste pour le moment très timide. Autrement dit, l'évidence téléologique du Grand Récit nationaliste mérite d'être dissipée, tout en constituant en elle-même un fait politique majeur et structurant depuis le début du 19^{ème} siècle.

L'enjeu de cette reconsidération est d'abord intellectuel. Mais il ne faut pas se dissimuler sa dimension politique. En effet le narratif national, voire l'exaltation du combat de la société contre l'Etat (ou, de façon plus banale, de l'Etat modernisateur contre la société réactionnaire) sont porteurs d'autoritarisme et de violence idéologique ou politique, dans la mesure où ces discours nient la diversité du social : celle, par exemple, des appartenances ethniques ou confessionnelles, celle des intérêts économiques ou politiques, celle des institutions religieuses au sein même du chiisme ou à l'interface de celui-ci et du sunnisme. La notion de la « résistance » de la société n'échappe pas à cette propension, en ce sens qu'elle suppose l'unité, voire l'unanimité de cette dernière.

Revenons de façon inévitablement cavalière sur l'histoire des trente dernières années en Iran avec cet esprit de doute. Les « origines » de la Révolution de 1979 ont fait couler beaucoup d'encre. Les uns mettent l'accent sur les contradictions sociales et économiques de la modernisation autoritaire du Shah, les autres sur la lutte des classes. Les uns attribuent le beau (ou le vilain) rôle au clergé, les autres au peuple, au bazar, aux intellectuels, voire aux poètes dans la mesure où l'on voit souvent dans les soirées littéraires de l'Institut Goethe le point de départ de la contestation, en 1977. Mais nous n'entrerons pas dans ces premières discussions pour privilégier une autre question, plus provocante : les Iraniens ont-ils jamais été révolutionnaires ? Bien sûr, il y a bel et bien eu une révolution *in fine*, et l'on peut précisément reprocher à beaucoup d'analystes de la tenir aujourd'hui pour menue monnaie alors qu'elle continue de marquer la conscience politique des Iraniens et qu'elle a créé une situation irréversible. Néanmoins, le fait que cette révolution ait eu lieu ne préjuge pas de l'intentionnalité de ses protagonistes ni des représentations qu'ils se faisaient de l'événement pendant qu'il se déroulait et auquel ils participaient, au péril de leur liberté ou de leur vie, ni enfin de ses conséquences ultimes. La place de l'islam dans ce que l'on appellera bientôt la Révolution islamique n'est pas le moindre problème qui se pose à l'historien, pour peu que

celui-ci veuille prendre ses distances par rapport à la vulgate nationale ou révolutionnaire, étant entendu que les étrangers concourent eux-mêmes à cette dernière par le regard qu'ils portent sur l'Iran.

Le prisme de l'islam

Sous réserve d'inventaire, l'on peut réduire le dilemme de la manière suivante. Les uns soutiendront que l'islam révolutionnaire est en soi compatible avec la modernité, la démocratie, les droits de l'homme, la justice sociale, mais qu'il a été trahi – toute analogie avec d'autres révolutions est le pur fruit du hasard ! Les autres affirmeront que le ver islamique était dans le fruit révolutionnaire ou républicain et qu'il ne pouvait que le gâter pour cause d'incompatibilité essentielle avec ces idéaux émancipateurs. Ce dernier point de vue prévaut largement aujourd'hui, bien que l'élection de Mohammad Khatami en 1997 ait un moment brouillé les termes de la discussion en coagulant la légitimité de l'islam révolutionnaire, ou en tout cas républicain, et les thématiques de la « transition démocratique » par promotion de la « société civile ». Or, dans les faits, la question ne se présente pas de la sorte.

D'une part, l'islam est indûment essentialisé. L'on pourrait aussi bien dire que, dans sa pluralité de pratiques effectives ou de dogmes, il a contribué à la sécularisation de la société iranienne, curieusement assez comparable à celle que la laïcité ou la « libre pensée » ont assurée en France, *mutatis mutandis* : les divergences ou les différences de points de vue « islamiques » sur les affaires de la cité ou de la foi, relayées par le pluralisme des institutions et des autorités religieuses, sont devenues telles qu'elles ont évidé la transcendance du magistère clérical sur la société et sa capacité à dire le vrai ou le sacré, tout au moins de manière monopolistique. Y compris en Iran, l'ampleur de ce champ de l'interprétation est volontiers attribuée au chiisme et à sa légitimation théologique de l'*ijtihad*, pétition de principe religieuse qui ne saurait satisfaire l'anthropologue, intéressée par les seuls pratiques et rapports de pouvoir. La capacité d'adaptation de l'islam, chiite ou non, sa flexibilité doivent surtout aux transformations de la société et du système politique, comme nous le verrons ultérieurement.

D'autre part, l'islam est supposé ne pas reconnaître l'autonomie du politique. Il l'engloberait, le surdéterminerait, se le subordonnerait, en limiterait le champ. L'enseignement majeur de la Révolution iranienne de 1979 est précisément contraire : la matérialité du pouvoir, l'institutionnalisation politique, l'autonomie de l'Etat se sont imposées

au religieux, autant que l'inverse. Ou plus exactement la spécificité de la trajectoire iranienne par rapport aux autres pays musulmans repose sur l'imbrication des deux dimensions, sur l'incarnation de l'islam dans les institutions étatiques par le truchement de l'événement révolutionnaire.

Le paradoxe est que cette synthèse a été assurée par le coup d'arrêt apporté à la mobilisation révolutionnaire. Derrière l'apparente unanimité, l'enthousiasme et le romantisme de celle-ci, une partie croissante de l'opinion s'est vite inquiétée de la confusion dans laquelle semblait sombrer le pays. Ces appréhensions se sont fait sentir dès les grandes marches protestataires de l'automne 1978. Tout d'abord, il était loin d'être acquis que le régime du Shah finirait par s'effondrer et la peur de la répression était évidemment réelle : la SAVAK demeurait omniprésente et, même si l'on comprend aujourd'hui que l'armée a fait preuve d'une certaine retenue, plusieurs manifestations se sont achevées dans des bains de sang. Ensuite le phénomène de la foule déroutait, voire angoissait nombre de familles que déstabilisait par ailleurs la liberté soudaine d'aller et venue de leur progéniture, avec tous les risques que cela comportait, et que traumatisait l'irruption en leur sein du politique avec son cortège de disputes, de disparitions, de délations. Les conflits de génération se multipliaient tant la Révolution déchirait les maisonnées. Certains s'agaçaient aussi des demandes incessantes d'aide matérielle qu'exprimaient les comités révolutionnaires et s'interrogeaient sur la destination de leurs dons volontaires ou contraints. Le renversement du régime monarchique n'apaisa en rien cette situation, bien au contraire. Les bagarres, voire les affrontements armés entre groupes révolutionnaires, les arrestations, les départs clandestins et périlleux par les frontières terrestres du Pakistan et de la Turquie, les licenciements, les grèves, les occupations de terres, les confiscations, les jugements des tribunaux révolutionnaires, les dissidences régionales, les assassinats politiques, les attentats, les exécutions aggravèrent ce sentiment d'insécurité. L'imbroglio de l'occupation de l'ambassade américaine et de l'affaire des otages (novembre 1979), la démission du gouvernement provisoire qui assurait la continuité régaliennne de l'Etat et assumait l'héritage nationaliste de Mossadegh, l'agression de l'Irak (septembre 1980), la division croissante du mouvement révolutionnaire qui s'en est suivie parachevèrent l'atmosphère de chaos et d'incertitude quant à l'avenir, voire la survie même de la nation. Mais de manière plus quotidienne, dans la vie professionnelle et familiale, la période révolutionnaire a été un temps de confusion en bouleversant les rapports sociaux, les idées d'autorité et de respectabilité, les hiérarchies et les positions de notabilité. Elle mettait sur le devant de la scène des groupes sociaux qui étaient jusqu'alors cantonnés dans l'arrière-cour, voire les bas fonds de la société. Elle exaltait les

« déshérités » (*mostazaf*) et leur conquête sauvage de l'espace urbain, mais aussi gommait du même mouvement leur diversité sociale, ethnoconfessionnelle, sexuelle. De ce point de vue les *komité* étaient un cas limite, qu'investissaient souvent les laissés pour compte et les personnes en délicatesse avec la légalité de l'ancien régime. Mais c'était plus généralement que les Iraniens découvraient de nouveaux interlocuteurs qui se substituaient aux notables, aux milieux d'affaires, aux responsables administratifs d'antan. Par leur vocabulaire, par leur mise vestimentaire et pileuse, par leur style politique, les cadres de la jeune République islamique étonnaient et fréquemment scandalisaient. Les nouveaux rôles que les événements conféraient aux clercs n'étaient pas le moindre facteur de perplexité. Et l'ouvrage récent d'Arang Keshavarzian démontre que le « bazar », loin d'être l'allié unanime de la « mosquée », n'était pas le dernier à en être troublé².

C'est dans ce contexte général de trouble que la nécessité d'un retour à l'ordre s'est progressivement imposée et que la figure tutélaire de l'Imam Khomeyni s'est avérée être le recours, du fait de l'ancienneté et de la détermination de son engagement antidespotique, de son âge vénérable, de sa légitimité cléricale, de son appartenance à l'establishment social, de son origine persanophone, de son intransigeance, de son exil et *last but not least* de sa superbe. Celle-ci l'isolait et le protégeait du jeu délétère des factions et des réseaux, mieux que d'autres clercs révolutionnaires prestigieux, plus impliqués dans les rapports de pouvoir. Par exemple l'ayatollah Taleghani était jugé sympathisant des Moujahedine du Peuple et de la gauche, qui l'avaient côtoyé en prison et dans les rangs desquels militaient ses enfants. Quant à l'ayatollah Motahhari, sans doute le conseiller le plus proche de l'Imam Khomeyni, il avait été partie prenante de la vie politique et religieuse tout au long des années 1960 et 1970. Il avait entamé un dialogue avec les parlementaires de l'ancien régime, lors de la révision de la Constitution, à travers une série de trente-trois articles publiés dans l'hebdomadaire *Zan-e rouz*, en réponse notamment à un juge qui mettait en cause le fondement coranique de certaines lois dans les années 1965-66, et dont il avait tiré l'un de ses plus importants ouvrages, *Le Système du droit de la femme en Islam*, paru en 1974. Dans l'enceinte du Hosseinieh Ershad dont il avait été l'un des fondateurs, il avait noué des échanges intenses avec des intellectuels laïques, souvent proches du Mouvement national de libération. De toute façon, signe tragique de son engagement dans les convulsions du pays, il finira assassiné par le groupe islamiste anticlérical Forghan dès le 2 mai 1979, ce qui priva la Révolution de l'un

² Arang Keshavarzian, *Bazar and State in Iran. The Politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, recensé in *Société politiques comparées*, 2, février 2008, <http://www.fasopo.org/reasopo/n2/keshavarziancompterendu.pdf>

de ses meilleurs intermédiaires entre le courant khomeyniste, les milieux universitaires, le bazar et la sensibilité nationaliste.

Autrement dit, ces mêmes Iraniens, qui firent la Révolution avec une vigueur qui stupéfia le monde, s'étonnèrent eux-mêmes et en eurent vite peur. Il en résulta une double conséquence. D'une part, la reprise du processus de centralisation étatique que rendaient inévitable la multiplication des dissidences régionales et la guerre contre l'Irak. De l'autre, la préservation des fondamentaux de la société iranienne, à commencer par l'institution familiale, l'autonomie de la sphère privée, le respect de la propriété, toute chose que la droite islamique se faisait fort de garantir contre les excès de la gauche.

Pour autant il ne faut pas croire que les Iraniens ont jeté le bébé révolutionnaire avec l'eau de la chienlit. Car, aujourd'hui, peu d'entre eux, au sein même du pays, remettent en cause les acquis de la Révolution : le principe républicain, l'indépendance nationale, le suffrage universel, la présence des femmes dans l'espace public, l'idée de représentation politique ou autre, le pluralisme inhérent au social mais aussi au champ religieux, la primauté de la raison (y compris dans l'entourage du président Ahmadinejad, nonobstant la propension de celui-ci à faire part de ses songes et de son rapport privilégié au monde invisible)³. Bien sûr chacun de ces acquis, dans les faits, souffre de nombreuses limitations légales ou pratiques qui font l'objet de critiques plus ou moins acerbes, de nature à diminuer la représentativité effective ou la légitimité du régime. Ainsi, par exemple, de l'obligation du port du voile, de la restriction de la liberté de candidature aux élections, de la discrimination dont sont l'objet les sunnites ou certaines minorités ethniques et religieuses. Néanmoins, nul n'entend vraiment effacer l'ardoise magique. En une trentaine d'années de République un système politique s'est enraciné et un écheveau d'intérêts s'est noué. A défaut d'être démocratiques, dans la mesure où elles sont idéologiquement censitaires, ses institutions sont représentatives et pluralistes. Elles reposent sur les élections et sur une architecture complexe de *checks and balances*. Elles ont été conçues pour éviter la reconstitution d'un pouvoir despotique – personnel, factionnel ou institutionnel – au risque de rendre impossible la prise de décision. C'est certainement l'une des particularités de la République islamique la moins bien comprise à l'étranger. En conséquence, celle-ci est un Etat de droit qui repose sur la Loi, quelle que soit l'iniquité éventuelle de cette dernière ou de son application. L'autorité suprême du Guide de la

³ Voir, par exemple, les réactions qu'a provoquées l'intervention de l'ayatollah Jannati (juin 2007) résumant, via le rêve d'un chauffeur de taxi, la relation privilégiée de Mahmoud Ahmadinejad avec le monde invisible, et les réponses des proches de celui-ci à ses détracteurs (Seyyed Reza Akrami, in aftab.ir/news/2007/jul/02 ; Sadegh Mojtahedi, in baztab.com/news/70700, 13 tir 1386/juin 2007 ; Rouhollah Hosseini, [baztab.com/news/ 16 tir 1386/juin 2007](http://baztab.com/news/16_tir_1386/juin_2007)).

Révolution, par exemple, en procède puisqu'elle lui est conférée par l'Assemblée des Experts, élue, et que la nature de ses prérogatives de juriconsulte (*velayat-e faqih*) fait l'objet d'un débat théologique, philosophique et constitutionnel, que la censure contraint mais qui n'en est pas moins vif. En outre, ces institutions reconnaissent et même parfois favorisent l'autonomie du social et de la sphère privée, qu'illustrent bien la vigueur et la diversification des universités islamiques, le foisonnement des initiatives évergétiques, la multiplicité des écoles théologiques chiites, la puissance du mouvement associatif, la vitalité de la sociabilité religieuse informelle.

Or, ce qu'il est convenu d'appeler l'islam habite chacune de ces dimensions : l'Etat qui a persévéré dans son être après la rupture révolutionnaire sous une forme républicaine, et aussi bien la société dans son hétérogénéité. Jour après jour l'islam est confronté aux défis que l'un et l'autre lui adressent, et ce faisant il ne cesse de se transformer lui-même en élargissant son champ de débat et en diversifiant ses réponses. Certes, il demeure un fait de foi, éventuellement celle du charbonnier, qui peut être mâtinée de superstition utilitariste ou empreinte de mysticisme. Mais, en tant que tel, il ne s'abstrait ni du politique ni du social. Par exemple, telle famille téhéranaise se rendra à intervalles réguliers sur la tombe de Seyyed Hossein Kiya, à trois heures de voiture, sur la route de la Caspienne, pour y donner son obole, car elle observera que chacun des vœux qui y a été prononcé s'est vu exaucé. Il lui semblera donc pragmatique de renouveler l'expérience qui donne force et confiance devant les aléas de la vie – outre le fait que le paysage est superbe : la sortie est décidément plaisante ! Il est difficile dans ces conditions de délimiter les parts respectives des rapports familiaux entre époux ou entre parents et enfants, de la relation avec les autres automobilistes ou la police de la route, de la nouvelle culture de loisirs ou de tourisme, fût-il religieux, des petits avantages commerciaux que l'on peut tirer des achats que l'on effectuera à cette occasion à la campagne, etc.

Mais c'est bien sûr le lieudit de Jamkaran, à six kilomètres de la ville sainte de Qom, qui doit le plus retenir l'attention puisqu'il draine désormais des foules considérables de fidèles, suscite l'irritation tant théologique que financière de l'institution cléricale et est réputé être une source d'inspiration dévote pour le président Ahmadinejad. Devenu un haut lieu de la croyance, le site donne simultanément matière à la mutation du rapport au sacré et à la relation que celui-ci entretient avec le changement social, politique, économique. Il y a environ onze siècles, un paysan, Hassan-ebn Mosleh, y aurait vu en songe le Douzième Imam. Celui-ci lui aurait enjoint de ne plus cultiver et de se consacrer à la construction et à la gestion d'une mosquée qui Lui soit dédiée. Depuis une trentaine d'années les pèlerins ont pris

l'habitude de jeter dans le puits de Jamkaran – et aujourd'hui dans la boîte aux lettres consacrée qui a été disposée pour éviter toute pollution, ou tout simplement l'obstruction de la cavité – les billets comportant leurs vœux, moyennant le don d'une offrande. Volontiers brocardée, cette pratique relèverait de l'obscurantisme ou au mieux de la religiosité populaire. A ce titre, elle semble contredire le rationalisme des militants et des idéologues révolutionnaires de la République islamique. De fait elle est vertement critiquée par les réformateurs qui ne paraissent pas avoir remarqué qu'elle participe pourtant des dynamiques de cette « société civile » dont ils chantent les louanges.

Mais elle soulève aussi deux autres types d'opposition. D'une part, le magistère de Qom n'est pas unanime dans son interprétation des sources religieuses qui nourrissent la « science des hommes » (*elm-e rejal*, i.e. la science des témoins légitimes et accrédités), et en l'occurrence il conteste la validité des témoignages relatifs à Jamkaran. Doutes que l'on ne peut complètement dissocier de l'ombre que fait ce pèlerinage « sauvage » et « privatisé » aux autres sanctuaires homologués par le clergé, à commencer par celui de Hazrat Massoumeh, la sœur de l'Imam Reza, enterrée dans la ville sainte, ni du conflit d'intérêts auquel a donné lieu l'aliénation des biens de mainmorte (*waqf*) de la mosquée de Jamkaran. Plus fondamentalement, l'émergence d'un tel lieu de dévotion, avec ses modes d'organisation et de gestion financière propres, privatise une certaine idée de la laïcité en concourant à la dissociation de la religiosité officielle, plus ou moins imbriquée à l'exercice du pouvoir d'Etat, et de la religiosité libre, telle qu'elle s'exprime par exemple dans le réseau des « écoles non lucratives » (*madâres-e gheir-e entefai*) et des « universités libres » (*Daneshgâh-e âzâd-e elâmi*). D'autre part, les autorités politiques et administratives s'inquiètent des débordements que menace toujours de provoquer toute forme de rassemblement populaire, surtout lorsque celui-ci est spontané et échappe à leur initiative.

La pratique religieuse, y compris lorsqu'elle baigne dans le mysticisme, entraîne ainsi des réponses ou des commentaires diversifiés selon les acteurs ou les institutions, et de ce point de vue elle est à elle seule un facteur de différenciation de la société. Simultanément elle relève de l'individualité, et même de l'intériorité et de l'intimité du croyant. Si celui-ci se rend le plus souvent en groupe sur le lieu de dévotion – en voiture familiale, en minibus ou en autocar, selon un usage tout à fait comparable aux pèlerinages paroissiaux de la catholicité rurale – il est seul face à lui-même et à son Dieu lorsqu'il prie et formule ses vœux. En outre, le temps du sacré est circonscrit. Il est un moment de la vie quotidienne qu'englobent d'autres pratiques plus triviales – manger, deviser, consommer, se retrouver entre amis et entre

parents, toutes activités qu'attestent et facilitent les aménagements matériels du lieu de pèlerinage – et il contribue de la sorte, à nouveau, à la complexification du social.

L'islam ne se réduit pas à l'expérience de la foi et de ses mystères. Il est aussi le vecteur de multiples discours sociaux sur les thèmes les plus variés : la sexualité, les greffes d'organes, l'euthanasie, les médias, la circulation routière, le droit du travail ou de la famille et naturellement la vie politique. De ce point de vue, la médiation islamique qui s'est imposée depuis une trentaine d'années, par la force des événements, paraît irréversible. Le problème est moins de « sortir de la révolution religieuse »⁴ que de reconnaître l'ampleur de l'aggiornamento social qu'a enregistré l'islam et dont devra désormais tenir compte tout mouvement démocratique s'il se veut légitime. François Furet avait fait remarquer que Thermidor n'avait pas tourné la page de la Révolution française, mais celle de l'une de ses significations : « Le 9 Thermidor marque ainsi non pas la fin de *la Révolution*, mais celle de sa forme la plus pure »⁵. En Iran la libéralisation économique et politique qui s'est engagée dans les années 1990, pareillement, n'a pas marqué le reflux de l'islam révolutionnaire ou républicain, mais sa recomposition, son institutionnalisation et sa consécration comme – dirait Bourdieu – « problématique légitime du politique » *et de la nation*.

Ainsi compris, l'islam, dans son aggiornamento, dans son association à la critique révolutionnaire du traditionalisme de la société iranienne et du clergé chiite, dans son imbrication aux institutions étatiques et judiciaires, constitue, à la fois comme répertoire de pratiques sociales et comme langage, la médiation incontournable de la participation, de la contestation, de la revendication, de l'adhésion, de la légitimation politiques et de l'organisation de l'espace public. Potentiellement, *ijtihad* oblige, il porte en germe la dissociation et la limitation du champ religieux par rapport au champ civique, par exemple dans le domaine judiciaire du fait de la délégation progressive de l'autorité des ayatollah à des intercesseurs (*namâyandeh*) qui agissent comme des juges à part entière, sous leur couvert. Désormais la quasi-totalité des mobilisations – par exemple, en 2006-2007, la signature par un million de femmes d'une pétition protestant contre la discrimination juridique entre les deux sexes, la grève et les manifestations des instituteurs devant le Parlement contre la dégradation de leur niveau de vie et la dépréciation de leurs retraites, la contestation des instituteurs de Hamadan à la suite de l'arrestation de 45 de leurs collègues, la mobilisation syndicale des chauffeurs d'autobus de Téhéran, l'élection haut la main de plusieurs candidates dans des

⁴ Olivier Roy & Farhad Khosrokhavar, *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse?*, Paris, Le Seuil, 1999.

⁵ François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1985, collection Folio Histoire, p. 119.

villes importantes lors des municipales – se gardent bien de remettre en cause le cadre institutionnel de la République islamique et emprunte son vocabulaire, ne serait-ce que par prudence tactique et par une saine évaluation du rapport des forces en présence. En entérinant les termes de référence du régime dont ils sont tributaires et au sein duquel ils ont grandi (quelque 64% des Iraniens sont nés après la Révolution), les protagonistes de la lutte sociale contribuent à sa reproduction et d'une certaine manière se l'approprient. L'angle mort de la dichotomie canonique entre l'« Etat » et la « nation » (*dolat/melat*) est précisément cette interpénétration et cette interaction entre la sphère politique et la sphère sociale qui ont permis jusqu'à présent la reproduction du régime, en dépit des graves crises qu'il a traversées depuis sa naissance. Autrement dit, la République islamique n'est pas simplement ce qu'en font ses principaux dirigeants ni même ses différents courants idéologiques, dont les contradictions et les rivalités sont manifestes, mais aussi ce qu'en font et en disent l'ensemble des acteurs sociaux. Son narratif n'est pas seulement celui de ses idéologues, mais aussi celui de la quotidienneté sociale. Il s'invente au fil des jours, certes dans les procédures des instances officielles ou dans l'affrontement feutré des factions, mais également dans « la rue et au bazar » (*koutcheh va bâzâr*), selon une expression courante.

La divine surprise de la guerre

Dans cette production de la République islamique « par le bas » la guerre contre l'Irak a représenté un tournant décisif. Elle a été vécue, à juste titre, comme une agression sauvage, un traumatisme, un péril. La nouvelle a immédiatement couru que l'envahisseur violait les filles et les femmes dans les territoires conquis. De l'honneur des familles à celui de la nation, le pas fut vite franchi au gré d'un glissement sémantique et métaphorique récurrent dans l'histoire du pays depuis au moins le début du 20^{ème} siècle. Perçue comme une conséquence et une continuité de la Révolution, se confondant même avec celle-ci dans l'esprit de nombre d'Iraniens, la guerre l'a fait sortir du cercle des villes et de leurs élites et l'a fait arriver jusqu'au fond des campagnes, et singulièrement des régions frontalières, par le biais de la conscription, de l'engagement volontaire, des impératifs de la Défense nationale, du courrier des combattants, des funérailles des martyrs, des informations alarmantes venues du front. Celui-ci était bien devenu la nouvelle frontière du régime, qui drainait l'essentiel des ressources politiques, économiques et financières du pays et qui précipitait les premiers conflits d'envergure au sein de la classe dirigeante. Mais l'acuité de ces convulsions politiques, l'exacerbation de l'antagonisme entre les tenants de la raison d'Etat et ceux de la

cause révolutionnaire, qu'avait fait éclater au grand jour la prise des otages américains et que symbolisait sur le front la tension entre l'armée et les Gardiens de la Révolution, n'étaient que les pâles reflets du désarroi de la société elle-même. Désarroi tout d'abord des habitants des territoires occupés par l'Irak qui ont été pendant de longues semaines laissés à eux-mêmes, coupés du reste du pays, placés entre le marteau de la soldatesque de Saddam Hussein et l'enclume des tribunaux révolutionnaires islamiques, soumis aux bombardements terrestres et aériens, en butte à l'hostilité de l'arrière lorsqu'ils parvenaient à s'y réfugier et se voyaient accusés de désertion devant l'ennemi, comme à Chiraz où l'ayatollah Dastgheibe n'hésita pas à les chasser à grand renfort de jets d'eau de la mosquée Shah-e Cheragh où ils s'étaient entassés. Désarroi ensuite de l'ensemble de la nation confrontée aux horreurs et aux incertitudes d'un conflit impitoyable qui dévorait ses enfants et qui alimentait le culte de ses « martyrs ».

Dans ce contexte, la guerre fut pour la République islamique un « don caché de Dieu », comme le dit avec une lucidité cruelle l'Imam Khomeyni⁶. Elle lui permit de légitimer la répression des dissidences régionales et de l'opposition, y compris révolutionnaire. Elle soumit la vie publique à la priorité absolue de la lutte contre l'agresseur et de la sauvegarde de l'honneur de la patrie, désormais confondu avec une conception extensive de la sécurité nationale. Elle refoula le débat politique, maintenant assimilé à des divisions aussi dangereuses qu'inutiles. Elle acheva de réhabiliter le primat de la raison d'Etat dans laquelle se reconnaissaient finalement les révolutionnaires, à peu près toutes tendances confondues, dès lors qu'ils en avaient pris le contrôle. Elle rabattit l'ordre politique sur l'ordre moral, suivant cette identification de l'honneur à la sécurité et cette appréhension manichéenne du bien et du mal, de la pureté révolutionnaire et de la trahison, de la résistance et de la souillure.

De ce point de vue, la contribution de l'islam s'est révélée être d'une grande ambivalence. Si la Révolution iranienne correspond bien au modèle toquevillien du renforcement de la centralisation étatique, ainsi que l'ont montré Said-Amir Arjomand et Theda Skocpol⁷, le caractère autoritaire de la République procède moins de son ancrage dans le champ religieux que de la nécessité à laquelle elle a été confrontée de reconstruire un pouvoir fort face aux troubles post-révolutionnaires, aux dissidences régionales, aux attentats, à la guerre. Dans cette évolution la raison d'Etat n'a cessé d'être déterminante, même si ses

⁶ Baqer Moin, *Khomeini : Life of the Ayatollah*, Londres, I. B. Tauris, 1999, p.251

⁷ Theda Skocpol, « Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution », *Theory and Society*, 1982 ; Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1988.

tenants les plus évidents ont été évincés à la suite de la prise des otages et de la démission de Mehdi Bazargan, dès novembre 1979. La violence sociale ou révolutionnaire trouvait quant à elle l'essentiel de son inspiration dans un populisme tiers mondiste qui se référait aux mythes des luttes de libération nationale, de la réforme agraire, des conseils ouvriers, voire au marxisme-léninisme. En revanche, l'islam, en tant que ressource de légitimation de l'autoritarisme ou du totalitarisme, a été à peu près absent, au moins jusqu'en 1982-83, lorsque la faction politiquement dominante sera en mesure d'imposer sa propre lecture idéologique de la religion. Le répertoire islamique a inspiré une partie du style révolutionnaire et militaire, a sacralisé la Défense nationale face à l'ennemi. Mais encore faut-il préciser qu'il s'agissait largement d'un répertoire religieux de création récente qui ne devait pas grand-chose à la théologie ou au *figh*, que réprouvaient la plupart des « sources d'imitation », et dont certaines manifestations – la participation des femmes à des prières sur la voie publique, le mélange des genres révolutionnaire et religieux – froissaient la bienséance. Quoi qu'il en soit, la dimension islamique a plutôt contrebalancé le glissement autoritaire du régime : par exemple en légitimant l'accès des femmes à l'espace public sous le couvert du *hejâb*, en condamnant l'irruption du politique dans la sphère privée de la famille, en défendant la propriété privée et la liberté d'entreprendre face à l'étatisme socialisant des « radicaux », en renouvelant et en élargissant le cercle de recrutement du personnel dirigeant au-delà du noyau très fermé des grandes familles liées à la cour, en soumettant le clergé aux règles électorales ou autres de l'ensemble de la société et en l'exposant à une certaine désacralisation, voire trivialisation.

Dans le même temps le conflit avec l'Irak, qui a servi de légitimation au durcissement autoritaire de l'Etat, l'a aussi contraint à un compromis avec l'une des forces sociales qu'il tenait le plus en suspicion, à savoir le bazar, ce lieu opaque d'intermédiaires cupides, mais seuls à même de résoudre à leur plus grand profit les problèmes d'approvisionnement d'une économie de guerre confrontée à des restrictions internationales, à des risques de pénurie et à l'appauvrissement de la population, et dont il s'est assuré le contrôle politique en cooptant les marchands proches de l'Association de la coalition islamique⁸. C'est bien ce compromis qui a permis à la droite d'affirmer son ascendant sur la gauche islamique, de tempérer les inclinations socialisantes de cette dernière et de gagner les élections de 1992. Or, il impliquait au premier chef l'économie frontalière, celle de l'importation, et singulièrement celle de l'importation souterraine sous la forme de la contrebande, éventuellement contrôlée par

⁸ Arang Keshavarzian, *Bazar and State in Iran*, *op. cit.*

certaines institutions du régime, et du contournement de l'embargo sur les armes ou des sanctions américaines. Il est par exemple révélateur que l'un des chefs suprêmes des Gardiens de la Révolution, Mohsen Rafighdoust, issu du marché des fruits et des légumes et homme lige de la Coalition islamique, qui a occupé la position de ministre de cette force militaire de 1983 à 1988 et qui revendique la paternité du programme balistique iranien, ait pris en 1989 la tête de la Fondation des Dëshérités, l'un des principaux opérateurs du commerce extérieur et de l'achat d'armement du pays⁹. Ici intervient une nouvelle ambivalence. D'une part, le bazar ainsi réhabilité est proche de cette institution cléricale qui contrebalance la propension autoritaire de l'Etat, d'inspiration presque soviétique, et qui, dans sa majorité, a marqué ses distances à l'encontre du khomeynisme. De l'autre, il a été favorable à la poursuite « jusqu'au boutiste » d'un conflit qui lui rapportait tant mais qui, nous l'avons vu, avait pour conséquence de légitimer le durcissement politique et sécuritaire.

Retour sur islam

D'une certaine manière, l'on voit se reconstituer dans les années 1990 une médiation politique par le biais du suffrage universel, mais aussi de toute une série de transactions commerciales, financières ou autres. Il va sans dire que ce processus est resté tributaire de l'idéologie révolutionnaire, tout à la fois républicaine et islamique. Et vu sous cet angle l'islam, ou plus précisément le chiisme, en l'occurrence, apparaît sous le jour d'un « appareil idéologique d'Etat » qui a contribué à la reproduction, à l'institutionnalisation et au renforcement du pouvoir central sur un mode national – une centralisation étatique qui doit analytiquement être distinguée de l'évolution autoritaire du régime, même si les deux tendances se chevauchent partiellement. Dans ce qu'elle avait d'islamique, la Révolution était pour l'essentiel chiite, au moins au cœur du pays. D'ailleurs, certains des mouvements dissidents qui furent réprimés au début de la République avaient une base sociale sunnite, à l'instar de ceux des Turkmènes ou des Kurdes, même si leurs revendications étaient strictement politiques et non point confessionnelles (à l'inverse, l'ayatollah Shariatmadari, dont le fief était l'Azerbaïdjan et dont les soutiens azéri étaient chiites, mit en avant une revendication ethnonationale sous le couvert d'une appellation islamique, celle du Parti de la

⁹ Sur les Gardiens de la Révolution, voir Kenneth Katzman, *The Warriors of Islam. Iran's Revolutionary Guard*, Boulder, Western Press, 1993. Sur les conditions du départ de Mohsen Rafighdoust du ministère, cf Bahman Baktiari, *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran. The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville, University Press of Florida, 1996, p. 157. Sur ses origines sociales, cf. Fariba Adelhah, « L'imaginaire économique en République islamique d'Iran » in Jean-François Bayart, dir., *La Réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994, pp. 117-144 (et notamment p. 141).

République islamique du peuple musulman, que soutenaient certains membres du Parti de la République islamique ; de même, l'ayatollah Shobeir Khaghani, l'une des « sources d'imitation » les plus importantes, très engagé dans la lutte contre la monarchie depuis le début des années 1960, ou encore l'ayatollah Taleghani, soutinrent le très particulariste Kanoun-e farhangi-e khalgh-e arab dont le siège se trouvait à Khorramshahr et qui avait des bureaux à Ahvaz, Abadan, Shadegan, Dasht-e Mishan – devenu Hoveizeh – et Shoosh)¹⁰. Après la guerre contre l'Irak et l'évolution thermidorienne de la République, cette dernière n'est pas moins restée islamique, ou plus exactement islamo-chiite dans la mesure où la représentation politique des sunnites continue d'être malaisée dans les institutions établies. En d'autres termes, l'islam chiite est un élément clef de la « problématique légitime du politique » en dehors de laquelle il n'est point de salut, notamment électoral. Le Conseil des Gardiens de la Constitution y veille lorsqu'il s'agit de valider les candidatures. Et, naturellement, l'argument de l'islam (ou plus exactement de défaut d'islam) est le meilleur moyen de disqualifier l'adversaire dans le cadre de la lutte factionnelle.

Ainsi compris, l'islam a légitimé et mis en forme idéologique, discursive ou même pratique, par le biais de ses rituels, la consolidation de l'Etat. Il a sanctifié la levée de l'impôt et la Défense nationale. Il a sauvegardé le principe vertical de la hiérarchie politique centrale au détriment de l'affirmation des particularismes ethniques ou confessionnels, tout en prétendant les respecter. Il a aussi facilité la centralisation en unifiant culturellement la société. C'est de la sorte qu'il faut appréhender la généralisation à l'échelle du pays de la prière du vendredi, de la pratique du *hejâb* et du réseau des caisses de prêts sans intérêt, quand bien même ces institutions obéissent à des logiques différentes. Bien sûr, on ne peut dissocier les effets de l'islamisation d'autres transformations sociales qui ont elles aussi œuvré au renforcement de la centralisation de l'Etat, comme l'urbanisation, l'extension de l'usage du persan en partie grâce à la scolarisation et au développement de l'enseignement supérieur, la montée en puissance de l'économie informelle qui a contribué à la structuration d'un marché national, fût-ce par le biais de la contrebande, et cela sans même parler de la tenue d'élections législatives ou présidentielles de façon régulière. Mais l'islam fournit le réceptacle ou le langage de la plupart de ces dynamiques, sans pour autant les instituer.

Ce qui veut dire, en corollaire, que l'on peut parfaitement envisager que lesdites dynamiques se dissocient, dans un autre contexte historique, de la problématique légitime de l'islam. En attendant, et jusqu'à preuve du contraire, il subsiste cette évidence que l'on

¹⁰ Sur le Khouzzistan, voir *Keyhan*, 24/12/1357- février 1979 ; 08/02/1358- avril 1979 ; et sur l'Azerbaïdjan, *Keyhan*, 27/12/1379 - février 1979 ; 09/01/1358 - mars 1979 ; 14/09/1358 - octobre 1979.

emprunte à la lecture de Tocqueville par Furet : la Révolution est moins le passé de la République que son futur, dans la mesure où elle a introduit dans le jeu politique des acteurs qui en était exclus et qui n'en sortiront plus, forts des acquis engrangés en une trentaine d'années d'exercice du pouvoir et de leur savoir-faire en matière de mobilisation et de renouvellement politiques.

Pour conclure

En définitive, trois décennies de République islamique ont abouti à une imbrication réciproque de l'Etat, de l'islam et de la nation. Socialement une telle configuration repose d'abord sur les classes moyennes, bien que ni la paysannerie ni les ouvriers ou la plèbe des quartiers informels n'aient été exclus de la représentation politique et de la redistribution. L'Etat, après la Révolution, a reconduit et élargi son pacte privilégié avec les classes moyennes urbaines en en modifiant les termes idéologiques. Ces dernières sont les principales bénéficiaires de la rente pétrolière qu'il monopolise et du mode de consommation que celle-ci autorise. La religiosité et sa sociabilité particulière qui se sont épanouies ces trois décennies, dans la continuité d'une évolution amorcée dès les années 1960-1970, sont elles-mêmes indissociables de ce style de vie des classes moyennes. En milieu urbain, les *jaleseh* (les réunions religieuses féminines), en tant que haut lieu de la consommation, des stratégies matrimoniales et de la distinction sociale, ou les universités libres islamiques montrent bien à quel point l'islam a pu être le vecteur de l'ascension de couches de la population qui étaient tenues à la lisière de la réussite et de la vie politique sous l'ancien régime. Le discours populiste, voire misérabiliste, de la Révolution et des premières années de la République en faveur des « déshérités » ne doit pas faire illusion. L'islam politiquement triomphant a moins été l'affaire de ceux-ci que d'ingénieurs, de marchands, de médecins, de professeurs du secondaire soucieux de respectabilité, de modernité, d'éducation éventuellement élitiste, dont l'Hosseiniéh Ershad (Hosseiniéh de l'Orient et du développement) et le Kanoun-e Tohid (Foyer de l'unité), à Téhéran, ou le Maktab-e Narjes (Ecole Narjes, du prénom de la mère du Douzième Imam) et le Markaz-e ehyâ'-e tafakkorât-e shii (Centre de la revivification des pensées chiites), à Mashhad, ont été les expressions sociales les plus en vue, quelles que fussent leurs divergences théologiques. Et comme le proclamait une banderole devant le siège du Mouvement de la libération nationale, 234 avenue Motahhari (ex-Takht-e Tavous), pendant la guerre, « l'amour de la patrie fait partie de la foi ». L'Iran postrévolutionnaire n'a pas tardé à retrouver son passé, et jusqu'à son histoire préislamique dès lors que le président

Rafsanjani a visité, en avril 1991, les ruines de Persépolis que certains militants zélés avaient voulu raser au lendemain de la Révolution. Il se reconnaît dans une conception éthique de l'authenticité culturelle, sur un mode défensif par rapport à l'« occidentalite »¹¹, qui tend à réifier et sublimer une identité persane ahistorique et fantasmatique, digne du meilleur orientalisme européen. Il tient à distance le monde arabe dont il partage pourtant la religion, ou presque. Cette résurgence du nationalisme est sous-jacente aux continuités de la politique étrangère de l'Iran, à ses ambitions nucléaires, à sa xénophobie anti-afghane. Par définition elle est donc aussi petite-bourgeoise. Et c'est bien ce filtre qui nous empêche de saisir la société iranienne dans son rapport au monde extérieur, consubstantiel à son histoire ancienne et immédiate.

Les trente années de République islamique sont de la sorte placées sous le signe d'un paradoxe. Les principales dynamiques qui l'ont caractérisée mettent en jeu son rapport à l'étranger et le fait social de la frontière : l'islam se réfère à l'*umma*, la guerre et les migrations aux relations avec les pays voisins, l'économie informelle au contournement des barrières douanières et à la participation aux échanges régionaux ou internationaux. En d'autres termes, jamais peut-être la frontière n'a été aussi présente dans l'histoire de l'Iran qu'aujourd'hui, ne serait-ce que parce que le pays est tributaire de la globalisation et se situe au cœur des conflits internationaux les plus aigus de ces dernières années, comme ceux de l'Irak, de l'Afghanistan, mais aussi du Caucase et de l'Asie centrale. Et pourtant le narratif national continue de prévaloir. Il s'affirme même davantage au fur et à mesure que s'impose la sensibilité nationaliste, notamment depuis l'élection à la présidence de la République de Mahmoud Ahmadinejad. Un autre paradoxe est que la République islamique, outsider et *free rider* scandaleux de la scène internationale, a renforcé sa présence sur cette dernière : l'émigration de ses ressortissants s'est intensifiée, ses ambitions régionales se sont accentuées à la faveur des conflits du Proche et du Moyen-Orient, sa volonté de maîtriser l'énergie nucléaire est devenue un sujet de préoccupation cruciale, même si l'exemplarité et le rayonnement de son modèle révolutionnaire ont fait long feu et laissé la vedette à Al Qaida. Cette disjonction entre la crispation nationale et l'intégration au système international de l'Iran est d'autant plus frappante que l'histoire du pays, dans sa longue durée, atteste une ouverture pluriséculaire de celui-ci sur son environnement.

¹¹ Jalal Al-e Ahmad, *L'Occidentalite. Gharbzadegui*, Paris, L'Harmattan, 1988.