

Comprendre ce qu'il se passe en Iran

ou De la nécessité de la nuance et de la raison anthropologique

Jean-François Bayart

*À l'anthropologue Fariba Adelkhah,
Directrice de recherche au Centre de recherches internationales, Sciences Po Paris,
prisonnière scientifique en Iran depuis 2019.*

CE N'EST pas sans un pincement au cœur que je prends le clavier car celle qui devrait le tenir, de manière beaucoup plus légitime que moi-même, en est empêchée. Elle est « prisonnière scientifique » depuis le 5 juin 2019¹, et considérée par la diplomatie française comme une « otage d'État » : de l'État iranien en l'occurrence.

Il s'agit de l'anthropologue Fariba Adelkhah, autrice de plusieurs ouvrages consacrés à la société iranienne qui font autorité bien au-delà du périmètre des études moyen-orientales et de la discipline. Il est impossible de penser les événements en cours sans se référer à ses travaux tant ceux-ci ont renouvelé notre compréhension de la République islamique, en se penchant sur les pratiques sociales mises en œuvre, plutôt que sur les discours, émiqes ou étiqes, qui les habillent. Autant dire que les écrits de Fariba Adelkhah sont assez disruptifs par rapport au prêt-à-penser. Cela ne lui vaut pas que des amis dans le contexte passionnel qui prévaut depuis la révolution de 1979 et qu'ont attisé le contentieux nucléaire entre Téhéran et les chancelleries occidentales, sous la pression d'Israël, et la violente répression des mobilisations sociales ou politiques, récurrentes depuis au moins 2017.

1. Fariba Adelkhah est sortie de la prison d'Evin, dans la nuit du vendredi 10 au samedi 11 février 2023, à la faveur de l'élargissement de milliers de prisonniers qui est de règle lors de la commémoration de la révolution de 1979. Pour autant elle ignore, à l'heure actuelle, si elle a recouvré tous ses droits, notamment celui de voyager à l'étranger et de revenir en Iran pour exercer son métier de chercheuse. Dans la pratique de la République islamique, et en contradiction avec ses propres lois, la plupart des détenus ainsi rendus à leur famille ne se voient pas restituer automatiquement l'intégralité de leurs effets personnels et de leurs papiers d'identité. Fariba Adelkhah n'a donc pas récupéré son passeport, pas plus que son ordinateur, son carnet d'adresses, ou sa documentation. Comme les autres bénéficiaires de cette mesure de grâce, elle doit solliciter de nouveaux papiers d'identité qui lui permettront de demander un passeport puis d'envisager de reprendre ses allers et retours entre l'Iran et la France, lesquels participent de sa vie personnelle et professionnelle et auxquels elle n'entend pas renoncer.

L'intégrité scientifique et morale de l'anthropologie de Fariba Adelkhah, qui a continué de se manifester entre les murs de la prison d'Evin², nous oblige à l'intelligence des faits, fût-elle politiquement ou émotionnellement dérangeante. Cela suppose que nous nommions précisément les choses, sans nous payer de mots ni faire l'économie de nuances, en plaçant les événements en cours en Iran sous l'éclairage de ses travaux, en guise d'hommage, et au risque de négliger d'autres publications.

La juste place de l'islam

Omniprésent dans le discours public sur l'Iran, l'islam doit d'abord être remis à sa juste place, en tenant compte de ses « logiques intrinsèques », pour parler comme Max Weber, mais sans verser dans la surinterprétation religieuse que raillait un Paul Veyne. « Islamique », la République islamique d'Iran ne l'est pas tant que cela. Elle n'est pas celle des « mollahs », comme on l'entend dire *ad nauseam*, mais celle d'une faction politico-cléricale qui a préempté la révolution de 1979, un peu comme les bolcheviks l'avaient fait avec la révolution russe de février 1917, et qui s'est heurtée aux réticences, voire à la résistance d'une partie non négligeable, peut-être majoritaire, du clergé chiite, pour différentes raisons souvent antagoniques.

Par ailleurs, le clergé n'a pas le monopole de l'islam. Des laïques s'en réclament en tant qu'intellectuels ou militants islamiques. Tantôt au sein de la République islamique elle-même : les Gardiens de la Révolution et le mouvement des *bassidj* (litt. : « mobilisés »)³ sont religieusement orientés *et* laïques, tout comme nombre de penseurs qui ont participé au débat public avant ou après la révolution. Tantôt en opposition armée au régime, comme le sont les Moudjahidines du Peuple, organisation née de la même « situation générationnelle » (Mannheim 1990) que les Khmers rouges, le Parti des travailleurs du Kurdistan (PKK), le Sentier lumineux, et combinant la référence à l'islam avec un certain anticléricanisme, une interprétation primaire du marxisme, le culte de la personnalité, le recours à la violence et un fonctionnement sectaire et hautement répressif.

Le paradoxe de la République islamique post-révolutionnaire est d'avoir conduit tout à la fois à une sécularisation de l'exercice du pouvoir en accordant la prééminence de la raison d'État sur la raison religieuse, à la

2. En pleine grève de la faim, Fariba Adelkhah a lancé un poignant appel à « sauver les chercheurs, sauver la recherche afin de sauver l'histoire », en janvier 2020, et co-signé, le 22 janvier 2023, avec vingt-neuf autres détenues politiques, une pétition pour dénoncer l'iniquité des procédures judiciaires en cours et des exécutions.

3. Créée lors de la guerre avec l'Irak, cette sorte de milice est composée de volontaires acquis au régime, souvent animés d'un esprit de corps révolutionnaire, parfois teinté de millénarisme.

demande de l'ayatollah Khomeiny en janvier 1988, et à la sécularisation de la société, par la bureaucratisation croissante du champ religieux et le reflux de son emprise (Adelkhah 2009 ; Bayart 2010). Fariba Adelkhah (2007) a montré tout le mal qu'avait fait à la recherche anthropologique cette mise en exergue, parfois obsessionnelle, du facteur islamique dans la transformation politique de l'Iran. Des pans entiers de la société ont été laissés en déshérence scientifique, tels que la vieille affaire des classes sociales ou celle, jadis lancinante, de la question agraire. D'autres ont été mal compris, à commencer par celui de l'islam, postulé « obscurantiste » et assigné à un rapport d'extériorité avec la « modernité » dont les acteurs laïques étaient supposés détenir le monopole et dont la sécularisation était le lieu d'excellence. Résolument dé-sociologisée, « la » femme est devenue la victime – ou, c'est selon, l'héroïne, comme aujourd'hui – de ce western idéologique, dont n'hésite pas à s'emparer la *Fashion Week* en ce début de l'année 2023, à l'instar de la créatrice néerlandaise Iris Van Herpen par le truchement d'une vidéo sous-marine dédiée aux « femmes iraniennes » et de nature à faire halluciner une bonne part d'entre elles :

« J'ai aussi tenu à ce que les femmes soient non seulement belles dans l'eau, mais qu'elles deviennent une partie de la vie sous-marine, qu'elles prennent une allure presque animale [sic] [...]. L'un des vêtements de la collection est fait de cheveux. Cela fait référence aux manifestations en Iran, où les chevelures sont devenues un élément symbolique de la beauté et de la liberté d'exprimer sa propre beauté »⁴.

Dans les faits, les logiques religieuses et séculières n'ont cessé de s'entremêler, au moins depuis le XIX^e siècle, pour produire le changement social et culturel, ne serait-ce que parce que les madrasa avaient le quasi-monopole de l'éducation et que les membres de l'élite recevaient donc une formation religieuse. Aussi l'historienne américaine Nikki Keddie préférait-elle parler d'« hommes instruits » plutôt que de « clercs » (1962 : 289). La plupart des leaders les plus éminents et radicaux de la première période révolutionnaire (1906-1924) étaient issus de l'enseignement islamique et de statut clérical, bien que leur qualité de religieux soit aujourd'hui éludée ou tombée dans l'oubli. Il en avait été de même des grands penseurs réformateurs du XIX^e siècle. Quant aux mouvements de dissidence religieuse, ils avaient revêtu, dans la première moitié du XIX^e siècle, une dimension politique et sociale évidente en apportant des réponses religieuses *et* modernes aux défis de l'époque (Bayat 1982). Des femmes, dans leur diversité, ont été des actrices majeures de cette histoire.

4. Cf. Sabrina Champenois, « Interview. Iris Van Herpen : “Il a fallu devenir spécialistes du mouvement dans l'eau” », *Libération*, 25 janvier 2023.

L'un des grands apports de Fariba Adelkhah (1991) est de l'avoir compris très tôt, dès sa thèse de doctorat, au grand dam des laïcards en France, et au risque d'être taxée d'«islamo-gauchisme». En outre, elle s'est attaquée de front à la périodisation simpliste du changement politique en Iran en l'interprétant de manière assez toquevillienne et en montrant combien la République islamique s'inscrivait dans la continuité de l'ancien régime. Elle a notamment identifié des mécanismes de reproduction élargie des grandes familles propriétaires terriennes à travers le jeu des institutions et des consultations électorales (2017).

Ce faisant, la recherche anthropologique (et historique) nous aide à mieux appréhender les événements en cours en Iran, en prenant nos distances par rapport au Grand Récit politologique et militant d'une «révolution» résolument en marche et d'une République islamique évidée, sur le point de s'effondrer ou d'être balayée. La première chose qui frappe, dans ce millénarisme «transitologique» et «démocratique», est le vide documentaire sur lequel il repose. La répression est telle, en Iran, qu'aucune source journalistique indépendante n'est plus disponible depuis longtemps. Les informations que colportent les réseaux sociaux, largement investis par les segments de la diaspora iranienne installée en Amérique du Nord les plus proches de la droite conservatrice étatsunienne, sont sujettes à caution. Elles sont de toute manière devenues indémêlables des invectives qui s'abattent sur toute personne introduisant la moindre nuance dans le Grand Récit, aussitôt accusée de pactiser avec la «dictature» et de pencher «munichois». Le débat public se présente désormais comme une psychomachie qui rend suspect l'exercice même du métier de chercheur. Ne nous a-t-on pas dit, au lendemain des attentats de 2015 à Paris, qu'«expliquer, c'est justifier»?

Il n'empêche que nous n'avons aucune idée précise de la puissance et de la représentativité de la mobilisation actuelle, aussi courageuse soit-elle. Que se passe-t-il dans les villes moyennes? Dans les campagnes? Dans l'industrie pétrolière? L'irrésistibilité de la révolution de 1978-1979 tenait à son enracinement dans la société, quelle que fût la pluralité des voix et des intérêts qu'elle charriait. Aujourd'hui, même les classes moyennes ne semblent pas être complètement acquises à la protestation. Le discours ambiant essentialise des acteurs qui sont appréhendés sur un mode a-sociologique depuis de longues années. La «réforme» (impossible) de la République islamique, la revendication de sa démocratisation (vouée à l'échec), l'attente de son renversement (inélucltable) seraient portées par «les» femmes et «les» jeunes, nonobstant l'évidence d'un soutien réel d'une partie des femmes et des jeunes aux institutions en place, à leur idéologie, aux intérêts qu'elles garantissent. Déclinés au singulier, réduits à leur «traduction abrégée» (Freud, cf. 1965 : 156 *sqq.*) en quelques symboles photogéniques, *le jeune*,

la femme deviennent les icônes d'un messianisme démocratique de marché face à son antipode, l'islam. En outre, il est difficile de savoir quelle est l'articulation réelle entre la contestation dans le Kurdistan et le Baloutchistan, d'un côté, et la mobilisation des grands centres urbains du cœur du pays, de l'autre. Brièvement dit, assistons-nous à une résurgence des mouvements autonomistes, voire séparatistes, des débuts de la République, ou à un unisson protestataire entre les provinces périphériques et le centre du pays ?

Au risque de désespérer Billancourt, pardon Karaj, reconnaissons que l'avènement des Temps nouveaux demeure très aléatoire faute de relève politique, sans même parler du solide conservatisme social, fût-il révolutionnaire, qui peut aller de pair avec un occidentalisme ostentatoire – celui-là même de nombre de manifestants et manifestantes –, et dont l'attachement à l'ordre familial est l'épicentre (Adelkhah 2001). En 1979, des forces concrètes – les khomeynistes, leurs alliés de circonstance et provisoires – ont rendu possible l'alternance sur le terrain, par le truchement de comités et de réseaux révolutionnaires très structurés et généreusement financés, au terme d'un engagement militant remontant au moins aux années 1960 dont la figure, à la fois sévère et rassurante, d'un vieil ayatollah était le visage et le point de ralliement. Le pouvoir est tombé comme un fruit mûr, d'autant plus que le Shah a répugné à recourir de manière massive à la répression militaire, n'en déplaie au récit convenu.

Rien de tel aujourd'hui : la seule force d'opposition organisée, qui s'efforce de faire de l'entrisme au sein de la mobilisation, est celle des Moudjahidines du Peuple, honnis depuis leur alliance avec Saddam Hussein pendant la guerre de 1980-1988. De plus, le régime, tout en gérant politiquement la crise sans doute plus habilement qu'on ne le dit à l'étranger, n'a guère de scrupules à recourir à la force la plus brutale, même si celle-ci demeure sélective. La vigueur et la portée du mouvement de protestation sont indéniables, mais son débouché politique reste incertain. L'opposition en exil est divisée, ne sait plus grand-chose d'un pays qu'elle a quitté il y a quarante ans et se trouve discréditée par le soutien que lui apporte la fraction la plus conservatrice de la droite étatsunienne.

Je crois savoir que Fariba Adelkhah, du fond de sa prison d'où elle percevait le tumulte, a parlé d'une « révolution sans changement de régime ». Si ce diagnostic est pertinent, la succession d'Ali Khamenei, le Guide de la Révolution, très âgé, sera une échéance cruciale qui pourrait fournir une opportunité de redistribuer en partie les cartes institutionnelles dans un système de pouvoir polycentrique, riche en contre-pouvoirs, même si une asymétrie s'est instaurée en son sein à l'avantage d'une partie des Gardiens de la Révolution et des conservateurs.

Peut-être à tort, je tiens pour improbable une succession dynastique, que l'on évoque de plus en plus souvent. Même si la République islamique est un bel exemple d'« État familial » (Bayart 2022 : 27 *sqq.* ; 2010 : 286 *sqq.*), le caractère profondément républicain des institutions, conçues pour empêcher la reconstitution d'un pouvoir personnel au lendemain de la révolution, devrait s'opposer à ce scénario.

En revanche, une évolution militariste de la République n'est pas exclue, dont le corps des Gardiens de la Révolution pourrait être le vecteur et le bénéficiaire sans qu'il s'empare directement ou ouvertement des leviers de l'État. Acquisée dans le sillage de la guerre avec l'Irak et au fil de la libéralisation de l'économie, à partir des années 1990, leur puissance économique, que le régime des sanctions internationales a renforcée, leur donnerait d'ores et déjà un avantage décisif dans le jeu factionnel. De plus, les Gardiens de la Révolution ont l'habileté de se tenir à l'écart de la répression la plus immédiate de la protestation en cours, qu'ils laissent à d'autres forces de sécurité, même s'ils la cautionnent et s'ils pèsent de tout leur poids pour faire prévaloir les impératifs de la « sécurité nationale » dans l'exercice pratique de la raison d'État, ainsi que les otages étrangers en font l'amère expérience. L'Iran pourrait de la sorte adopter une architecture assez similaire à celle qui s'est imposée dans différents pays comme le Pakistan, la Thaïlande, la Turquie (jusqu'à l'arrivée au pouvoir du Parti de la justice et du développement, l'AKP) ou Israël. Une force armée idéologiquement associée au régime en place y tiendrait la place de faiseuse de rois, ou tout au moins de garante du système, sans nécessairement y exercer le pouvoir de manière directe et explicite.

Le problème est de toute manière secondaire du point de vue de l'anthropologie ou de la sociologie historique de l'État. Les formules institutionnelles peuvent évoluer, l'autoritarisme obéir à une rythmique de diastoles et de systoles pour reprendre une métaphore cardiaque chère aux politistes spécialistes du Brésil, mais *o sistema* (le système) est susceptible de se reproduire dans une plus ou moins longue durée. Nous avons déjà vu que les travaux de Fariba Adelkhah l'ont établi au sujet de la République islamique, en particulier pour ce qui est des intérêts agraires. Les vraies questions que pose la mobilisation actuelle ont donc trait à l'historicité et à l'avenir possible de la société iranienne dans au moins trois dimensions : celles de son économie politique, de son imaginaire politique et de ses formes de civilité. Il ne s'agit pas de sous-estimer le caractère inédit de la partie qui se joue sous nos yeux, et dont certains éléments sont curieusement passés sous silence : par exemple, la mutation de la société qu'ont provoquée l'urbanisation, la croissance de la population et une transition démographique spectaculaire ; ou le stress environnemental auquel la pollution et

le tarissement de la ressource hydrique soumettent le pays, semi-aride, au risque de causer son effondrement pur et simple. Mais il est clair que le présentisme de la plupart des analyses disponibles n'aide pas à comprendre la teneur des événements actuels.

L'économie politique d'une "situation thermidorienne"

En premier lieu, les équipes gouvernementales qui se sont succédé à partir de 1989, sur les décombres de la gauche islamique et de ses rêves socialistes, et selon des sensibilités idéologiques diverses, voire antagoniques, ont poursuivi une privatisation de l'État et du bien commun qui, d'une certaine manière, s'apparente à une tentative d'ajustement structurel par l'unification des taux de change, la suppression des subventions à certains produits de consommation, la baisse des taux d'intérêt bancaire – un ajustement structurel sans le nom qui n'est pas pour déplaire au Fonds monétaire international, même si celui-ci n'y est pas associé, souci d'indépendance nationale oblige.

Néanmoins, ces réformes n'ont pu intégrer l'économie iranienne à l'économie mondiale capitaliste du fait des sanctions multilatérales et bilatérales, en particulier étatsuniennes, qui frappent le pays. Celui-ci a été largement déconnecté du système financier et bancaire international. Privé de l'usage du dollar pour nombre de ses transactions commerciales et d'investissements directs étrangers, l'Iran a été acculé à des stratégies de contournement qui ont accru l'opacité de sa société économique et favorisé l'intermédiation commerciale, monétaire et financière des institutions de la sécurité nationale contrôlant les ports et les aéroports, telles que les Gardiens de la Révolution. Dans ce contexte, une nouvelle catégorie d'hommes d'affaires est née, celle des *golden boys* qui agissent dans l'ombre à l'échelle internationale, au prix de scandales récurrents et retentissants : ainsi Jazaeri Arab en 1997, Babak Zanjani en 2005, et Mahafarid Amirkhosravi en 2011. Par exemple, Babak Zanjani était lié à Reza Zarrab, un opérateur irano-azerbaïdjano-turc compromis dans l'affairisme de la famille et du gouvernement de Recep Tayyip Erdoğan, en Turquie, et il est aujourd'hui en détention aux États-Unis pour avoir participé au contournement des sanctions contre l'Iran. Ces personnages hauts en couleur constituent d'ailleurs de vrais objets anthropologiques sur lesquels Fariba Adelkhah s'est elle-même penchée (2012 : 471 *sqq.*). Ils ne sont pas sans évoquer les *feymen* camerounais que la regrettée Dominique Malaquais avait étudiés (2001).

En attendant, la politique économique de l'Iran est prise en ciseaux entre, d'une part, le mécontentement populaire qu'elle engendre – les manifestations d'épargnants lésés dans le Khorassan, durant l'hiver 2017-2018, les émeutes de l'essence de novembre 2019 en ont été des expressions

spectaculaires, souvent attisées par des acteurs du système politique lui-même, désireux de déstabiliser leurs adversaires factionnels, dans la grande tradition de l'histoire politique du pays – et, d'autre part, la pression de l'étranger. Dans ce cas, celle-ci prend la forme non pas de conditionnalités financières censées rendre inévitables les mesures de libéralisation économique – comme pour les plans d'ajustement structurel imposés à l'Amérique latine et à l'Afrique dans les années 1980-1990 –, mais de sanctions internationales de nature politique qui incitent au dédoublement de la société économique au profit des acteurs que l'on prétend pénaliser : à savoir les Gardiens de la Révolution et les différents services de sécurité qui ont acquis un grand savoir-faire dans ce domaine, à la faveur de l'ostracisme frappant la République islamique depuis sa fondation.

On comprend que la vulgate « transitologique » de la science politique, sous-jacente au Grand Récit de la « révolution en marche », est de peu d'utilité pour saisir cette configuration. J'avais quant à moi proposé le concept de « situation thermidorienne » pour la problématiser (Bayart 2010 : 254 *sqq.*, 2008 ; Adelhah, Bayart & Roy 1993). Il a souvent été mal reçu dans le débat, car un contresens courant consiste à associer le moment thermidorien de la Révolution française à la « modération » de son cours. Dans l'excitation ambiante, le terme fleurit volontiers la complaisance « munichoise ». Or, historiquement parlant, Thermidor a surtout permis l'institutionnalisation d'une partie de l'élite révolutionnaire en classe politique professionnelle qui a fait main basse sur la ville – à savoir les biens nationaux – par l'intermédiaire de « fronts de parenté » (Levi 1989 : 53 *sqq.*), qui s'est perpétuée au pouvoir en réprimant les courants révolutionnaires radicaux et les mobilisations populaires réclamant plus de justice sociale, et qui a mené une politique extérieure aventuriste et militariste. *In fine*, Thermidor a institué l'« extrême-centre » en pivot de la vie politique française jusqu'à nos jours (Serna 2019).

Mutatis mutandis, le paradigme thermidorien correspond parfaitement à l'évolution de la République islamique depuis la mort de l'ayatollah Khomeiny en 1989, et même depuis le milieu des années 1980, avec la défaite politique de la gauche islamique. Il donne à voir non un processus éthéré de passage à la démocratie de marché que s'efforceraient de contredire les forces de l'obscurantisme, mais un processus d'accaparement systématique de l'équivalent des « biens nationaux », à savoir les revenus de la rente pétrolière et les actifs de l'ancien régime occupés, confisqués ou nationalisés après la révolution, par les « Perpétuels » qui ont préempté la République : autrement dit, un processus d'accumulation primitive, *i.e.* coercitive, de capital.

L'avantage de ce paradigme est également de pouvoir comparer la trajectoire iranienne avec celles d'autres cas de professionnalisation d'élites révolutionnaires en classes politiques accapareuses, comme en Russie post-

soviétique ou en Chine post-maoïste. De ce point de vue, le rapprochement diplomatique et économique entre l'Iran et ces deux pays, que favorise la politique occidentale d'ostracisme à l'encontre de la République islamique, n'obéit pas seulement aux contingences de l'ordre international, généralement qualifiées de manière évasive de « géopolitiques », mais aussi à des affinités électives plus profondes que s'interdit d'appréhender la logorrhée « transitologique ». Pour autant une différence entre ces diverses trajectoires saute aux yeux. Dans les cas chinois et russe – jusqu'en 2022 –, les thermidoriens sont parvenus à intégrer l'économie de leur pays dans le système capitaliste mondial. En Iran, ils en ont été empêchés par les sanctions internationales et ont dû s'y insérer par diverses ruses, en recourant à des intermédiaires, à des sociétés-écrans, à des fraudes douanières, à des piratages, à la cryptomonnaie.

Quoi qu'il en soit, la question clé que pose le paradigme thermidorien est celle de la composition de la classe dominante des « Perpétuels » de la République islamique, notamment en tant que « situation générationnelle ». Le « groupe concret » (Mannheim 1990) qui a pris le contrôle du régime en éliminant ses compétiteurs, pendant la période de Terreur révolutionnaire (1979-1984) et lors de la tuerie carcérale de l'été 1988 dont l'actuel président de la République, Ebrahim Raïssi, a été un acteur éminent, est sur le point de s'éteindre biologiquement. Survenant après la mort du grand thermidorien qu'aura été Ali Akbar Hachemi Rafsandjani (1934-2017), la disparition de son quasi-*alter ego*, le Guide de la Révolution, Ali Khamenei (né en 1939), sera un moment décisif de redistribution des cartes. Mais, contrairement au sens erroné que le langage courant donne à cette métaphore, une page qui se tourne n'est pas forcément la dernière du livre qu'on lit. Des arbitrages se feront, dont nul ne doute qu'ils seront violents, entre : les vétérans de la guerre contre l'Irak qui occupent des positions importantes dans le tissu économique et sécuritaire du pays et qui sont susceptibles de nourrir idéologiquement une « révolution conservatrice », à l'instar de leurs homologues européens de l'Entre-deux-guerres ; les éternels profiteurs de guerre, de crise internationale et de sanctions ; les technocrates de la Banque centrale, de la société nationale des hydrocarbures et de différents ministères ; les clercs qui sont parties prenantes des institutions de la République islamique ; et les « mangeurs de terre », parfois issus de vieilles familles de propriétaires, qui financiarisent à outrance le foncier tant en ville que dans les campagnes.

Il est entendu, par ailleurs, que les « fronts de parenté » assurent une vraie fongibilité entre ces différentes positions, comme l'illustrait déjà un Hachemi Rafsandjani, clerc de rang intermédiaire (*hojjatoleslam*), homme politique et grand propriétaire de vergers de pistachiers dans la région de Kerman, dont les fils étaient au demeurant des acteurs de premier

ordre de la vie économique, souvent accusés d'affairisme. En outre, les institutions socio-économiques du pays – en particulier le « quatrième secteur » (Adelkhah 2012 : 293), à l'interface du secteur public, du secteur coopératif ou associatif et du secteur privé ; les biens de mainmorte religieux (*waqf*) ; les organismes régissant les pèlerinages sur les lieux saints d'Irak et de Syrie, et bien sûr le Hadj – seront des sites et des ressources de la lutte factionnelle sans doute aussi importants que les institutions politiques à proprement parler que se disputeront les protagonistes, telles que la fonction suprême de Guide de la Révolution qui, constitutionnellement, pourrait devenir collégiale, le Parlement, la présidence de la République, les différents conseils qui fragmentent l'exercice du pouvoir en le rendant illisible et en le condamnant à l'homéostasie, pour le plus grand désespoir de la « transitologie », toujours éprise de linéarité et d'évolutionnisme (*Ibid.* : 275 *sqq.*, chap. III).

Sous l'islam, la nation

Phobie antireligieuse aidant, le prisme déformant de l'islam interdit aux tenants du Grand Récit « transitologique » de placer celui-ci sous la lumière d'une histoire politique et sociale plus complexe. Au moins depuis l'instauration de la dynastie des Safavides, en 1502, ce que l'on nomme aujourd'hui la « religion »⁵ a toujours été au cœur du processus de formation de l'État. L'essentialisme culturaliste identifie l'Iran au chiisme. Mais, outre le fait qu'un bon quart de sa population est sunnite – notamment dans le Kurdistan et le Baloutchistan –, l'Iran n'a pas le monopole du chiisme. Cette obédience se retrouve en Inde, en Afghanistan, en Irak, à Bahreïn, dans la péninsule arabique, en Syrie, au Liban et même en Afrique. Par ailleurs, le supposé « arc chiite » n'existe, au moins politiquement, que dans l'esprit des géopoliticiens.

Surtout, le chiisme – des guillemets s'imposeraient, que l'on épargnera au lecteur – est doté en Iran d'une historicité que l'analyste des événements actuels ne doit pas quitter des yeux. Les protestations contemporaines s'inscrivent dans une longue chaîne de mobilisations depuis le XIX^e siècle au moins, dont les clercs ont été parties prenantes au fur et à mesure qu'ils institutionnalisèrent leur magistère sur un mode ecclésial et le constituaient en « religion », en interaction avec la transformation progressive des « pays protégés » par la domination d'une dynastie en État-nation territorialisé,

5. En réalité, la catégorie de « religion », dans son sens actuel, ne s'impose qu'au XX^e siècle en Europe, par dissociation des différents champs – politique, économique, « religieux » (etc.) –, et elle ne gagnera que progressivement le reste du monde, y compris l'Iran.

selon une logique pour ainsi dire universelle⁶. Le soulèvement millénariste des babistes (1840-1850) sous la houlette de Mirza Ali Mohammad, dit «le Bab» (1819-1850), la révolte du Tabac (1890) se dressant contre la concession octroyée à un ressortissant britannique, la révolution constitutionnelle de 1906, la révolte des Jangali (1915-1921) dans la région caspienne, la rébellion de Simko (1922) et l'instauration d'une éphémère République de Mahabad (1946) au Kurdistan, les mouvements de foule qui ont accompagné la nationalisation du pétrole par Mossadegh en 1951-1953, les assassinats politiques commis par des combattants de l'islam radical dans les années 1940-1950, les résistances à la «révolution blanche» du Shah en 1963, la lutte clandestine et parfois armée de l'extrême-gauche marxiste et/ou islamique dans les années 1960-1970, mais aussi tous les processus de composition, d'assemblage entre les logiques religieuses et les logiques séculières de l'État et de l'économie ont donné naissance à des répertoires idéologiques, des modes d'action, des alliances ou des conflits qui forment aujourd'hui la, ou plutôt *les* mémoires – au sens bergsonien du concept – historiques dont sont tributaires les manifestants contemporains et les forces qui les répriment.

Ainsi, les bahaï honnis du régime le sont parce que la dynastie des Pahlavi (1925-1979) s'est volontiers appuyée sur eux, et parce que leur centre religieux est situé à Haïfa, en Israël, pour des raisons contingentes qui ont tout à voir avec l'histoire de l'Empire ottoman et pas grand-chose avec celle du sionisme. Mais aussi et surtout parce qu'aux yeux du clergé chiite, ils sont des apostats qui ont quitté la vraie foi lors de la révolte babiste. Créée en 1953 et toujours influente malgré la suspension forcée de ses activités en 1983 en raison de sa critique de la doctrine khomeyniste du gouvernement du jurisconsulte (*velâyat-e faqih*), la société pieuse, à la fois mahdiste et scientiste, de la Hojatiyyeh – une espèce d'*Opus Dei* islamique – avait même pour vocation première de lutter contre les bahaï. Or, le second courant né du soulèvement babiste, celui des babistes azali, plus politique que le courant bahaï, quiétiste, a eu un rôle décisif dans la préparation et la conduite de la révolution constitutionnelle de 1906, qui demeure la grande matrice idéologique (et historiographique) du Roman national dont sont restés tributaires les acteurs de la révolution de 1979, et dont ne peuvent se départir les tenants de la République islamique, pas plus sans doute que les manifestants qui l'ébranlent. On voit au passage combien le terme «minorité religieuse» utilisé à l'endroit des bahaï est trompeur et laisse de côté l'essentiel. En d'autres termes, le champ politique iranien est sous

6. Je me permets de renvoyer ici à la thèse centrale de mon dernier ouvrage (Bayart 2022 : chap. II et III).

tension de deux binômes d'« inimitiés complémentaires » (Tillion 1966) : entre les bahā'ī et le clergé chiite ; entre les Moudjahidines du Peuple et les khomeynistes. Chacun de ces deux couples maudits tire de leur intimité historique et souvent familiale leur haine fratricide.

Sans pouvoir entrer dans le détail faute de place il faut retenir, à l'unisson de l'historiographie récente des sociétés extra-occidentales – par exemple de l'Empire ottoman, de la Chine, de l'Afrique –, que ces dernières ont connu dans leur passé des formes propres de société civile ou d'espace public irréductibles à l'importation de ces notions dans le cadre de l'expansion occidentale. Ne retenir de la mobilisation en cours en Iran que les slogans et les symboles de facture libérale, c'est renoncer à comprendre leur historicité propre, leur puissance imaginaire, ce que Michel Foucault proposera de conceptualiser en termes de « spiritualité politique » quitte à se faire mal comprendre, de façon stupide, par ses détracteurs⁷. Faire de l'islam la ligne d'horizon, c'est aussi ne pas voir que sous la religion il y a la nation (*mellat*), ou plus exactement sa déclinaison complexe, indissociable du paradigme de sa résistance, volontiers doloriste et victimaire, à un État (*dolat*) oppresseur du peuple (*mardom*), plus ou moins inféodé à l'étranger, en tout cas incapable d'assurer son indépendance. Selon la formule familière, même les paranoïaques ont des ennemis. Les faits historiques sont évidents. Plus d'un siècle de spoliation, d'annexions, de mise en dépendance, parfois de quasi-démembrement du territoire national en zones d'influence russe et anglo-américaine quand il n'était pas transformé en champ de bataille comme pendant la Première Guerre mondiale a conforté cet imaginaire politique.

Le récit convenu de l'histoire politique de l'Iran, que reprennent sentencieusement les commentaires journalistiques contemporains mais qui souffre de nombreuses simplifications sociologiques, veut que la plupart des mobilisations révolutionnaires (*et contre-révolutionnaires*, comme en 1906-1909 ou en 1953) impliquent une alliance entre le « clergé », le « bazar » et les « cous épais » (*gardan koloft*) de la plèbe, dont Fariba Adelkhah (1994) avait croqué le portrait anthropologique du plus célèbre représentant, Teyyeb Hâj Rezâi (1912-1963). En réalité, chacune de ces forces est composite et politiquement ambivalente⁸. La représentation mécanique de leurs alliances ou mésententes successives laisse dans l'ombre les enjeux essentiels et l'ambivalence de l'action que permet le partage d'un style et d'un vocabulaire

7. Cf. Olivier Roy, « "L'énigme du soulèvement" : Foucault et l'Iran », *Vacarme*, 2 octobre 2004 (en ligne : <https://vacarme.org/article1366.html>) et Farès Sassine, « Entretien inédit avec Michel Foucault, 1979 », *Le Blog de Farès Sassine*, 22 août 2014 (en ligne : <http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>).

8. Pour le « bazar », cf. par exemple Arang Keshavarzian (2007).

communs de domination, comme ceux du *javânmarki* (répertoire chevaleresque) et de la conception doloriste de la nation (*mellat*) et de son peuple (*mardom*) (Adelkhah 1998 : chap. II et III ; Bayart 2022 : chap. V). Dans les faits, l'histoire politique iranienne procède par glissements et superpositions plutôt que par alternatives et successions.

En définitive, la révolution de 1979 a été nationale avant que d'être « islamique ». *De facto*, elle a permis au pays de recouvrer sa souveraineté sous la bannière du slogan khomeyniste « Ni Ouest, ni Est ». La République islamique en a tiré une bonne part de sa légitimité, qui est loin d'être épuisée aujourd'hui. Les imposantes funérailles populaires du Sardar, le général Ghassem Soleimani, victime d'une exécution extra-judiciaire de la part des États-Unis, en janvier 2020, quelques semaines après que les émeutes sociales de novembre 2019 furent noyées dans le sang, en ont apporté une nouvelle preuve. Aussi grotesques qu'elles puissent apparaître vues d'Europe, les accusations d'espionnage à l'encontre des étrangers pris en otages par Téhéran, tout comme l'imputation, par le Guide de la Révolution, de la responsabilité de la mobilisation actuelle aux ingérences de l'impérialisme, ne sont pas sans rencontrer un certain écho dans une opinion publique volontiers « complotiste » et meurtrie par près de deux siècles de tutelle étrangère. Par ailleurs, nombre de manifestants ou d'opposants de la diaspora récusent toute idée d'intervention extérieure, alors même que les liens de la passionaria irano-américaine, Masih Alinejad, avec Mike Pompeo et la droite ultraconservatrice étatsunienne sont avérés. Les précédents désastreux des élites *off shore* imposées à l'Afghanistan et à l'Irak par Washington et des guerres civiles, souvent pavées de bons sentiments, qui ont ravagé ces deux pays mais aussi la Syrie, la Libye et le Yémen, donnent à réfléchir aux Iraniens de l'intérieur comme de l'extérieur.

Le rapport de la religion à la nation (*mellat*) est complexe. La conception doloriste de celle-ci repose plus ou moins implicitement sur la scène primitive de la bataille de Kerbela, dont le rituel théâtral et populaire du *ta'zieh*, tenu à distance par le clergé, entretient la mémoire. En Iran, comme ailleurs dans le monde, le passage de la domination de type impérial à la domination statonationale s'est accompagné d'une définition ethnoreligieuse de la citoyenneté, en l'occurrence au bénéfice du chiisme, progressivement érigé en religion nationale bien avant l'instauration de la République islamique. Mais cette dernière, paradoxalement, a fait prévaloir la raison d'État sur la raison religieuse sous la plume même de l'ayatollah Khomeiny, ainsi que nous l'avons relevé. L'institutionnalisation et la victoire de la République islamique sur ses compétiteurs révolutionnaires, tels que les Moudjahidines du Peuple, sont inséparables de la « Défense sacrée » contre l'invasion irakienne, en 1980, que l'ayatollah Khomeiny avait qualifiée de divine surprise,

de nature à consolider le nouveau régime en lui fournissant l'opportunité de légitimer la répression du pluralisme en son sein et de l'opposition. Toute la dramaturgie, et même la liturgie autour des « martyrs » de la guerre de 1980-1988 activent un vocabulaire religieux, mais elles sont d'orientation avant tout nationaliste. Les véritables pèlerinages qu'elles suscitent sont laïques et patriotiques (Adelkhah 2012 : 302 *sqq.*). Ce dernier référentiel devient de plus en plus présent même s'il continue de s'approprier la symbolique et la sensibilité de la religiosité chiite, de pair avec d'autres représentations de l'histoire iranienne. Les ruines archéologiques préislamiques et le patrimoine qajar, plus impérial qu'islamique, sont désormais valorisés. Un tournant a été pris lors des mandats présidentiels de l'ingénieur Mahmoud Ahmadinejad (2005-2013), qui n'est pas un clerc et qui a mis en avant un discours nationaliste en se présentant de manière subliminale comme le Mossadegh de l'atome. Dans ses ethnographies d'un pèlerinage féminin à Damas et de celui de l'Arbain⁹ sur les lieux saints de Mésopotamie, Fariba Adelkhah a bien dégagé cet entrelacement entre les répertoires de la religion (*din*) et ceux de la nation (*mellat*) (*Ibid.* : 33-34 ; Adelkhah & Noorolahian Mohajer 2017).

Répertoires au pluriel, en effet, car autant l'imaginaire religieux que l'imaginaire national (ou nationaliste) sont fragmentés et douloureux. Nous avons déjà évoqué la violence fratricide entre le chiisme et le bahaïsme issu du soulèvement millénariste babiste. Mais la répression des Moudjahidines du Peuple et des mouvements autonomistes révolutionnaires, notamment dans le Kurdistan, dans le Baloutchistan et en Azerbaïdjan, a laissé des blessures cruelles au sein des familles – plus encore peut-être les exécutions extrajudiciaires de l'été 1988. Les dépouilles des suppliciés ont été enterrées de manière clandestine dans des fosses communes, qui sont jusqu'à aujourd'hui discrètement visitées par les familles en dépit de la surveillance policière très stricte. Par ailleurs, l'exaltation des martyrs et de la « Défense sacrée », qui donne lieu à un véritable tourisme de masse sur les champs de bataille du Khouzistan, n'étouffe pas des voix discordantes sur la manière dont cette guerre a été conduite. La mémoire traumatique du conflit irako-iranien est une bombe à retardement dont on ne sait trop quand elle va exploser au cœur de la République islamique, et qui, depuis les années 1980, obère la légitimité des Moudjahidines du Peuple, coupables de trahison. Elle est, selon toute vraisemblance, l'un des ingrédients des mobilisations actuelles, au même titre que le spectre des suppliciés de 1988 dont le souvenir est ravivé par les exécutions de ces dernières semaines.

9. Célébration du quarantième jour du deuil de l'imam Hossein.

Dès ses premiers travaux anthropologiques, Fariba Adelkhah avait insisté sur la problématique de la mise en harmonie des normes de la sphère privée et de celles de la sphère publique chez l'être-en-société (*âdam-e edjtemâ'i*), sur la réinvention permanente et la polysémie de la figure chevaleresque du *javânmard*, sur le rôle de la sociabilité religieuse dans la structuration d'une société civile en interaction avec les institutions de l'État et sur la bureaucratisation croissante de l'une et de l'autre. Elle avait montré en quoi la pratique vestimentaire, au demeurant plurielle et circonstancielle, du *hejâb* véhiculait une renégociation permanente entre le privé et le public, au point de représenter une forme de « contrat social » entre la République islamique et les femmes (Adelkhah 2000).

Dans le climat de crispation identitariste et d'analphabétisme anthropologique qui s'est installé en France depuis les années 1980, la subtilité de l'analyse avait peu de chance de convaincre. Pourtant cette interprétation, antérieure à la contestation publique du voile, confère à celle-ci toute sa portée. On ne peut que renvoyer aux derniers articles que Fariba Adelkhah a publiés, dans le quotidien *AOC (Analyse Opinion Critique)*, avant son arrestation¹⁰. Arracher son voile, c'est en effet déchirer ce contrat social. Reste à savoir quelle est la proportion des femmes qui se reconnaissent dans ce geste à l'échelle du pays, au-delà des manifestantes des grandes villes, de toute évidence issues de milieux et de générations assez circonscrits. D'autant plus que, parmi les manifestantes s'insurgeant contre l'imposition du port du voile et l'intrusion de la violence policière dans la conscience religieuse des croyantes, figurent des femmes qui entendent continuer à le revêtir. Telle est d'ailleurs, de longue date, la position de Faezeh Hachemi, la fille de l'ancien président Hachemi Rafsandjani (1989-1997), qui a partagé sa cellule avec Fariba Adelkhah. Une position en faveur du libre arbitre que défendent également certaines autorités religieuses, tel le *marja'-e taqlid* (le grade le plus élevé dans la hiérarchie cléricale chiite) Nasser Makarem Chirazi, qui « ne considère pas que la violence et la pression sont efficaces dans la question du *hejâb* »¹¹.

Plus généralement, il y a quelque naïveté à faire du voile la « ligne rouge » dont le franchissement sonnerait la mort de la République islamique, à répéter que celle-ci ne pourrait survivre à l'abandon de son imposition. Les thermidoriens chinois ont renoncé au bleu de chauffe maoïste et se portent fort bien, merci pour eux. Et leur *aggiornamento* vestimentaire ne les a pas

10. Cf. Fariba Adelkhah, « Une autre face de la République islamique d'Iran », *AOC*, 18 février 2019 et « Iran : de la crise de la famille à la crise politique ? », *AOC*, 26 janvier 2018.

11. Cf. L'AFP, Téhéran, 27 janvier 2023.

empêchés de réprimer sans états d'âme les étudiants de Tian'anmen, les démocrates de Hong Kong, les moines tibétains, les Ouïghours, les contrevenants à la politique du « Zéro Covid » pour se perpétuer au pouvoir et dans l'enrichissement. À force de se laisser fasciner par une chimère, l'« islam », tel que le fantasme une pensée anthropologiquement, sociologiquement et historiquement faible, on court le risque de l'irénisme politique.

Institut des hautes études internationales et du développement
Chaire Yves Oltramare « Religion et politique dans le monde contemporain », Genève (Suisse)
 jean-francois.bayart@graduateinstitute.ch

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Iran – islam – chiisme/*shiism* – nation – République islamique/*Islamic Republic*.

RÉFÉRENCES CITÉES

Adelkhah, Fariba

1991 *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

1994 « L'imaginaire économique en République islamique d'Iran », in Jean-François Bayart, ed., *Les Trajectoires du politique*, 1. *La réinvention du capitalisme*. Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »): 117-144.

1998 *Être moderne en Iran*. Paris, Karthala (« Recherches internationales »).

2000 « La question féminine, angle mort de la démocratie islamique en Iran », *Politix* 51 : 143-161.

2001 « Sexe, amour, République », in Delphine Minoui, ed., *Jeunesse d'Iran. Les voix du changement*. Paris, Autrement (« Collection Monde » 126): 150-164.

2007 « Islamophobie et malaise dans l'anthropologie: être ou ne pas être (voilée) en Iran », *Politix* 80 (4) : 179-196.

2009 « Une République islamique sans mosquées », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 125 : 67-85.

2012 *Les Mille et une frontières de l'Iran. Quand les voyages forment la nation*. Paris, Karthala (« Recherches internationales »).

2017 « Élections et notabilité en Iran : une analyse du scrutin législatif de 2016 dans quatre circonscriptions », *Études du CERI* 230. En ligne: <https://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/elections-et-notabilite-en-iran-une-analyse-du-scrutin-legislatif-de-2016-dans-quatre-circ-0>

Adelkhah, Fariba

& Shahideh Noorolahian Mohajer

2017 « Deuil et gloire de l'imam Hossein : le pèlerinage sur les lieux saints de l'Irak en images », *Sociétés politiques comparées* 42, mai-août. En ligne: <https://fasopo.org/node/247>

Adelkhah, Fariba, Jean-François Bayart & Olivier Roy

1993 *Thermidor en Iran*. Bruxelles, Complexe (« Espace international » 9).

Bayart, Jean-François

2008 « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaires et libéralisation économique », *Questions de recherche/Research in Question* 24. En ligne : <https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/qdr24.pdf>

2010 *L'Islam républicain*.

Ankara, Téhéran, Dakar. Paris, Albin Michel.

2022 *L'Énergie de l'État. Pour une sociologie historique et comparée du politique*.

Paris, La Découverte.

Bayat, Mangol

1982 *Mysticism and Dissent*.

Socioreligious Thought in Qajar Iran.

New York, Syracuse University Press.

Freud, Sigmund

1965 *Introduction à la psychanalyse*.

Trad. de l'allemand par Samuel Jankélévitch. Paris, Payot (« Petite Bibliothèque Payot » 6).

Keddie, Nikki R.

1962 « Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism », *Comparative Studies in Society and History* 4 (3) : 265-295.

Keshavarzian, Arang

2007 *Bazaar and State in Iran*.

The Politics of the Tehran Marketplace.

Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Middle East Studies » 25).

Levi, Giovanni

1989 *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*.

Trad. de l'italien par Monique Ayamard.

Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Histoires »).

Malaquais, Dominique

2001 « Anatomie d'une arnaque :

feymen et feymanian au Cameroun »,

Les Études du CERI 77. En ligne : [https://](https://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/anatomie-dune-arnaque-feymen-et-feymanian-au-cameroun)

www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/anatomie-dune-arnaque-feymen-et-feymanian-au-cameroun

Mannheim, Karl

1990 *Le Problème des générations*.

Trad. de l'allemand par Gérard Mauger

et Nia Perivolaropoulou ; introd. et postf.

de Gérard Mauger. Paris, Nathan

(« Essais et recherches »).

Serna, Pierre

2019 *L'Extrême-Centre, ou le poison français*,

1789-2019. Ceyzérieu, Champ Vallon.

Tillion, Germaine

1966 *Le Harem et les cousins*.

Paris, Le Seuil (« Histoire immédiate »).