



HAL
open science

A propos de la question du sens dans l'analyse sociologique de la révolution islamique de 1979 en Iran

Ali Cheiban

► **To cite this version:**

Ali Cheiban. A propos de la question du sens dans l'analyse sociologique de la révolution islamique de 1979 en Iran. Regards Sociologiques, 1994. hal-01896209

HAL Id: hal-01896209

<https://hal.science/hal-01896209>

Submitted on 15 Oct 2018

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.

A PROPOS DE LA QUESTION DU SENS DANS L'ANALYSE SOCIOLOGIQUE DE LA RÉVOLUTION ISLAMIQUE DE 1979 EN IRAN

"Ce n'est pas le printemps.....non, c'est une saison différente.
Chaque oeil doit sa langueur à une jouissance différente.
Bien que toutes les branches dansent,
Chacune se balance pour une raison différente."

Molana Djalaledine Roumi

Si, pour la sociologie, il y a des questions pertinentes sur la révolution islamique, celle de la production et de la réception du message religieux en est sans doute une des plus conséquentes. Mettre en relation la production cléricale et la réception sociale de ce message, pour rechercher ce qui fait leur adéquation ou leur inadéquation, c'est admettre d'emblée avec Durkheim que la religion remplit une fonction sociale. Mais ce que Durkheim ne pensait pas et que le mot "fonction" risque d'interdire de penser, c'est que "réception sociale" veut inmanquablement dire "réception socialement différenciée", donc contradictoire et conflictuelle. La question de réception du discours est donc aussi et surtout une question d'ajustement des attentes d'une couche ou d'une classe sociale à un type particulier de biens de salut. Attente de quoi ? De justification des propriétés mentales et sociales, liées à la position dans la structure sociale. Attente satisfaite dans l'"ajustement des espérances vécues aux chances objectives" par la "manipulation symbolique des aspirations"¹. En cela, et même lorsqu'elle constitue la façon dont une révolution se pense et surtout peut-être dans ces moments là, la religion a des effets de sacralisation. Si pour définir la fonction justificatrice de la religion (i.e. pour analyser l'adéquation entre l'offre et la demande du message religieux) on peut parler de "la transmutation

symbolique de l'être en devoir être"², la révolution islamique a doublé cette transmutation symbolique d'une transmutation réelle, politico-juridique, de l'être en devoir être. En d'autres mots on peut dire que pour les classes populaires, la révolution islamique, loin d'exprimer dans son *sens* l'espoir d'un changement de la vie, a promu simplement les stigmates ("l'être" lié aux conditions de déracinement et d'exclusion) en labels ("le devoir être" réclamé, affiché et imposé). "La religiosité dans le déracinement, écrit Djaffar Attari, est aussi la religiosité du déracinement."³

Notre analyse du sens de la révolution islamique s'articulera sur deux volets : la production du message (i.e. la production du sens des événements et des pratiques révolutionnaires) dans le champ religieux et la réception de ce message dans le champ social. Nous développerons ici essentiellement le deuxième volet (la réception sociale) laissant l'approfondissement de la question de la production et l'analyse du champ religieux, qui ne sera ici qu'esquissée, pour un prochain texte.

¹ P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, N°XII, 1971, p.310

² P. Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de sociologie*, XII, 1971, p.9

³ Djaffar Attari, "Transformation de la religiosité populaire iranienne", *Peuples méditerranéens*, n°34, janvier-mars 1986

LA RÉCEPTION DU MESSAGE RELIGIEUX.

Parler de la réception du message religieux équivaut inévitablement à poser la question du sens de ce message, de sa production, de sa reproduction et enfin de sa multiplicité sociale. C'est aussi et surtout s'interdire le travail de relecture politique des discours et des actes révolutionnaires, si familier aux analyses habituelles de la révolution islamique, en leur restituant leur sens originel, c'est-à-dire le sens (en l'occurrence religieux) produit par les agents sur leurs propres pratiques. Pour emprunter l'image d'A.Tarkovski, le producteur du message, le message et le récepteur constituent une entité indivisible, comme un organisme avec un même système sanguin. Le sens du message est le sang qui irrigue cet organisme⁴. Il en est ainsi par exemple de la polysémie du discours religieux ou de la poésie, et de la *réinterprétation* sur laquelle il repose et qui fait qu' "il parvient à parler à tout les groupes et que tout les groupes peuvent le parler"⁵. La réception sociale du message religieux veut dire donc reproduction socialement différenciée du sens de ce message afin de signifier des pratiques tout autant différenciées. Mais d'autre part c'est bien parce que les sens de la révolution islamique n'en constituent pas pour autant l'essence que l'analyse sociologique produit un sens sur les sens que les agents donnent à leurs pratiques, un sens transcendant aux consciences individuelles. L'objectivation sociologique renvoient le sens produit par les agents à la réalité sociale transcendante aux délibérations des consciences individuelles: aux sujets collectifs que sont les classes sociales et à la structure de leurs rapports, mais aussi, et c'est là qu'elle tire tout le profit de l'analyse compréhensive, aux positions, aux intérêts et aux enjeux spécifiques à chaque champ d'activité. La

question du sens paraît sous ce jour moins une question d'intersubjectivité, de rapports de conscience à conscience, qu'une question de rapports entre des positions et des conditions sociales qui, du coup, "ont plus de réalité que les sujets qu'elles lient."⁶

En faisant l'économie de l'analyse compréhensive, l'approche de la révolution islamique en terme de "conscience de classe", dans l'acception classique (et politique) de ce terme, est condamnée à commettre l'erreur d'anachronisme qui consiste à dissocier l'acte de l'acte pensé de ceux dont on veut expliquer le comportement pour créer une nouvelle combinaison associant cette fois *notre* connaissance et *leur* pratique, et, pour reprendre les mots de P.Bourdieu, à mettre dans la tête des gens ce que nous, nous devons avoir dans la tête pour comprendre ce qu'ils font⁷. On ne peut prétendre analyser sociologiquement la *totalité* de la révolution islamique qu'en dénonçant l'effet d'imposition de sens qui résulte du travail de relecture politique des pratiques révolutionnaires.

C'est bien dans le sens religieux donné à la pratique révolutionnaire que le contexte (i.e. les structures sociales objectives) s'articule à l'action; c'est dans ce sens que le contexte de la révolution se finalise et se réalise dans la pratique révolutionnaire. On ne peut par conséquent analyser sociologiquement les pratiques révolutionnaires (au sens large du terme) sans y intégrer leur condition de possibilité, c'est-à-dire leur sens religieux qui les rend tout simplement pensables. Sous cet angle, les rapports entre le religieux et le politique dans la révolution islamique seraient conçus comme rapports entre le sens religieux et le sens politique du monde, des événements et des actes. De la sorte, la question de

⁴ Andreï Tarkovski, "L'artiste n'est jamais libre", *Cahiers du cinéma*, N°423, septembre 1989, p.42

⁵ Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Ed.Fayard, 1982, p.18

⁶ P. Bourdieu, J.C. Chamboredon, J.C. Passeron, *Le métier de sociologue*, Ed.Mouton, 1973, p.33

⁷ P. Bourdieu, "La délégation et fétichisme politique", *A.R.S.S.*, N°52-53, 1984, p.49

"tension"⁸ des valeurs ou de concurrence des enjeux entre le champ politique et le champ religieux semble être la question centrale pour *comprendre* la révolution islamique. En opérant cette séparation, il ne s'agit nullement de nier la dimension indéniablement politiques des actes et des discours révolutionnaires, mais simplement de voir comment dans la conscience des agents s'effectue cette séparation et comment dans le sens qu'ils donnent au monde qu'ils sont en train de changer, le religieux s'oppose au politique. Il s'agit de voir, en un mot, comment le sens religieux de la révolution comme enjeu défini par une "rationalité en valeur"⁹ s'oppose au sens politique de la révolution comme enjeu défini par une "rationalité en finalité"¹⁰.

LA PRODUCTION DU MESSAGE RELIGIEUX.

Dans cette problématique se trouve posée, inséparablement et en bonne logique, la question du lieu et des agents de cette rationalisation, i.e. la question de la position du clergé chiite comme ensemble d'agents ayant le monopole de production des biens de salut, et, du champ religieux comme ensemble de positions et d'enjeux en fonction desquels sont produits ces biens de salut¹¹.

⁸ Weber Max, "Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés" traduit de l'allemand par Philippe Fritsch, Archives des Sciences Sociales des Religions, N°61/1-1986 pp.7-34

⁹ Jean Séguy, "Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber", Archives des Sciences Sociales des Religions, N°61/1, janvier-mars 1986, p.131

¹⁰ Idem.p.131

¹¹ Ce point de la problématique, i.e.l'analyse du champ religieux, fait l'objet d'un travail en cours dont les résultats feraient ultérieurement l'objet d'une publication.Ici nous présentons les notes de ce travail. Ces notes ne peuvent donc, par définition, qu'esquisser les contours du problème tout en posant (ou reprenant) les termes méthodologiques et conceptuels de notre problématique.

La question de la production du message religieux est incontestablement celle du champ religieux, de sa constitution comme "sphère d'activité" relativement autonome, de son évolution et enfin de ses rapports avec les autres champs d'activité. L'objectif est d'analyser le champ religieux comme un espace de positions dont les intérêts des occupants n'est immédiatement réductible ni aux intérêts des autres classes et couches sociales et ni à ceux des agents des autres champs d'activité comme le champ politique par exemple.

La proclamation, en 1501, du chiisme comme la religion officielle de la Perse, par le premier souverain Safavide, semble être le début de la dépossession progressive des souverains temporels, des moyens directs de la légitimation religieuse de leur pouvoir au profit d'un corps clérical spécifique. Pour les souverains Safavides eux-même, la question était logiquement contournée puisqu'ils avaient la prétention d'être des descendants de Ali, le premier Imam chiite. Saïd Amir Arjomand note que les prétentions religieuses des souverains Safavides constituaient bien l'anomalie de cette période.¹² Sous les dynasties des Qajars surtout des Pahlavis, le champ religieux s'autonomise en perdant progressivement de ses compétences légitimes là où son capital religieux était précédemment mis en valeur: champ intellectuel, champ juridique, champ de l'éducation.....Avec l'arrivée des Pahlavis au pouvoir, l'Etat semble se passer de plus en plus de légitimité religieuse et développer une rationalité proprement politique. La tension entre la religion et la politique va ainsi en s'amplifiant. Comme l'écrivait Weber, "*L'inimitié entre ces deux sphères, politique et éthique, apparaît de façon particulièrement éclatante lorsque l'une et l'autre atteignent à leur pleine rationalisation; en effet, sur des points décisifs, la politique contrairement à l'économie peut entrer*

¹² Saïd Amir Arjomand, "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: fourteenth to eighteenth centuries A.D.", Archives Européennes de Sociologie, 1979, p.103

directement en concurrence avec l'éthique religieuse."¹³

Ainsi, à la veille de la révolution islamique, le champ religieux voit s'achever le processus de son autonomisation vis-à-vis des autres champs d'activité et notamment du champ politique¹⁴. De ce fait et comme le remarque Nikki R. Keddie, Khomeiny, dans sa prétention d'identifier le pouvoir politique et le pouvoir religieux est innovateur: ".....Aucun penseur chiite de premier plan avant lui (Khomeiny) n'avait dit que les olama -s devaient disposer du pouvoir d'Etat et que leur chef devait gouverner. Le chiisme ancien croyait au règne héréditaire des imams....Dans la branche duodécimaine du chiismele douzième imam est censé avoir disparu sur terre et devoir revenir pour la période paradisiaque qui inaugurerait les derniers temps.En son absenceles olama -s ont revendiqué tout au plus le droit de contrôler le pouvoir des chahs. Jamais celui de régner eux même."¹⁵ Le rassemblement des champs religieux et politique et la confusion des enjeux et des intérêts qui en découle se concrétise bien dans l'innovation khomeiniste du "gouvernement islamique". En paraphrasant P. Bourdieu on peut dire qu'on ne fait pas courir un ayatollah ou un *Mojtahed* chiite avec les mêmes enjeux qu'un homme politique: "Un champ.....se définit entre autres choses en définissant des enjeux et des intérêts spécifiques, qui sont irréductibles aux enjeux et aux

intérêts propres d'autres champs."¹⁶ Avec le gouvernement islamique de Khomeiny, la communauté chiite qui disposait jusque là de plusieurs *marja' étaghlid-s*, choisis librement par les fidèles pour devenir leur guide, devait désormais obéir à un seul guide qui s'arrogeait tous les pouvoirs spirituels et temporels. "La théorie de Khomeiny, note Saïd Amir Arjomand, remplace le traditionnel pluralisme chiite par un monisme théocratique"¹⁷. Ce fait ne pouvait qu'incommoder la majorité des grands ayatollahs chiites qui, après la victoire de la révolution, "est restée fidèle à la ligne 'quiétiste' traditionnelle qui consiste à s'abstenir de toute participation directe à la politique. C'est le cas des ayatollah Kho'i (à Najaf), Golpayégani (à Qom), et Qomi (à Mach-had)."¹⁸ Malgré tout donc "la guerre des ayatollahs" (la vraie) n'a pas eu lieu car il en allait de l'existence même de l'institution religieuse. Si avant la révolution islamique le clergé chiite pouvait se permettre le luxe de voir des différends politiques, sans gravité véritable pour son existence ni pour son pouvoir intemporel, diviser ses rangs, l'instauration de la république islamique a réduit considérablement cette marge de manoeuvre. La brutalité avec laquelle l'ayatollah Chariat-Madari, accusé d'être compromis dans un coup d'état, a été démis de son titre de *marja' é-taghlid* témoigne, par sa nouveauté, des rapports inédits entre le politique et le religieux sous la république islamique. Même les ayatollahs compromis avec le régime du Chah n'avaient fait l'objet d'une telle mesure.

Insistant sur le paradoxe que représente pour le gouvernement islamique l'insignifiance des articles politiques dans la Loi sacrée chiite et même l'inexistence d'une théorie chiite du pouvoir temporel,

¹³ M. Weber, "Parenthèse théorique: le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés", trad. Ph. Fritsch, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N°61/1, 1986, p.15

¹⁴ On peut ajouter qu'ainsi les bases d'une alliance révolutionnaire durable se sont créées entre le clergé (exclu de la domination symbolique), la petite bourgeoisie traditionnelle et la bourgeoisie du bazar (exclues du capital), et enfin les classes populaires (exclues du travail).

¹⁵ Nikki R. Keddie, "L'ayatollah est-il un intégriste?" *Le Monde* du 22 août 1980

¹⁶ P. Bourdieu, *Questions de sociologie* (entre bien d'autres références possibles), Editions de Minuit, 1984, p.113

¹⁷ Saïd Amir Arjomand, "La règle de Dieu en Iran", *Les Temps modernes*, n°502, mai 1988, p.105

¹⁸ Yann Richard, "Le shi'isme iranien, des Safavides à la constitution de 1907", *Encyclopædia Universalis*, 1985, p.808

Saïd Amir-Arjomand analyse les conséquences de ce fait sur le pouvoir islamique actuel en Iran et décrit ses tentatives pour "concilier" les impératifs politiques de l'Etat avec les exigences du fonctionnement du champ religieux.¹⁹ Il ne s'agit donc pas de poser la question des rapports entre le clergé chiite et la sphère politique en terme d'un amalgame de la politique et de la religion, ni de quelques chose qui s'appellerait "le champ ou le sous-champ politico-religieux"²⁰ mais de démontrer de quelle façon (et avec quelles difficultés) à partir des enjeux liés aux positions dans le champ religieux sont menées un certain nombre d'actions politiques et quels sont les mécanismes de conversion du capital spécifique religieux en capital politique et vice versa.

En conclusion, poser la question du sens de la révolution passe inmanquablement par la problématisation des rapports entre le religieux et le politique et engage une analyse des conditions de production et de la réception du message religieux. Or, comme nous l'avons souligné plus haut, il s'agit paradoxalement à la fois du politique redéfini par la vision religieuse du monde et *du résultat de cette redéfinition* qui s'opposerait au politique comme le divin s'opposerait à la finitude humaine.

LA VISION RELIGIEUSE DU MONDE SOCIAL.

Comprendre la vision religieuse du monde exige donc une redéfinition de ce "monde". Redéfinition "théorique" qui intègre au monde la dimension symbolique que crée la religion. C'est cette totalité symbolico-réelle, perçue comme totalité réelle indistincte, qui est l'objet de la conscience religieuse. Si l'imagina-

tion créatrice de l'artiste, comme le souligne C. Geertz²¹, marque un détachement délibéré du réel, l'imagination créatrice religieuse se fonde, au contraire, sur la recherche de l'impression d'une complète réalité. Le monde social tel qu'il est l'objet de la conscience religieuse, c'est-à-dire comme totalité symbolico-réel, constitue l'imaginaire religieux. La pratique religieuse (ou signifiée comme telle) est le point où se réalise la confusion du réel et de l'irréel: *"...C'est, écrit C. Geertz, dans le rituel (c'est-à-dire dans le comportement consacré) que, d'une façon ou d'une autre, naît la conviction que les convictions religieuses sont vraies... Dans un rituel, le monde tel qu'il est vécu et le monde tel qu'il est imaginé, unis par la médiation d'un même ensemble de formes symboliques, en viennent à se confondre...."*²²

Les références constantes à l'histoire du chiisme et les processions commémorant le martyr de Hossein, le troisième imam chiite²³, qui ont marqué, avec l'importance que l'on sait, les manifestations populaires contre le Chah, témoignent des capacités créatrices de l'imaginaire religieux pour fusionner "le monde tel qu'il est vécu et le monde tel qu'il est imaginé" et font de la révolution islamique un rituel religieux, autant qu'un événement politique. C'est ainsi par exemple que Hassan K., un ex-paysan et nettoyeur dans un bureau semi-public à

¹⁹ Saïd Amir Arjomand, "La règle de Dieu en Iran", op.cit.

²⁰ Voir par exemple l'analyse que fait Bruno Etienne en terme de concurrence entre "le champ politico religieux" des clercs et le "sous-champ politico-religieux" des précheurs indépendants. Bruno Etienne, Islamisme radical, Editions Hachette (poche), notamment p.147

²¹ Clifford Geertz, "La religion comme système culturel", in: Essai d'anthropologie religieuse, Editions Gallimard, 1972, p46

²² Idem.p.49

²³ L'imam Hossein souffrit le martyr dans le désert de Karbala au cours d'une guerre inégale contre l'armée de Yazid (fils du Kalif de l'époque). Les chiites construisent une des histoires les plus affectives de leur religion où se mêlent l'innocence, l'injustice, la souffrance et la résistance, et qui est contée dans les plus petits détails par les prêtres chiites lors des cérémonies religieuses. Mais pour comprendre la relation entre l'histoire millénaire du chiisme et les marques que ce dernier en garderait d'une part, et le vécu des révolutionnaires iraniens de 1979 de l'autre, tout le chemin reste à faire.

Téhéran en 1979, parlait de la révolution et de son guide:

*"Tous les vœux du peuple sont ceux du guide (i.e. Khomeiny) et ceux du guide, ceux du prophète d'islam et d'imam Hossein; ce guide n'a rien inventé de lui-même; maintenant qu'il n'y a ni Imam Hossein ni sa Sainteté Ali, c'est lui qui est leur remplaçant; beaucoup ne le savent pas; s'ils le savaient, ils agiraient mieux pour l'islam et ce guide est leur représentant, c'est comme si c'était le désert de Karbala; aucune différence..."*²⁴

"Aucune différence". Et pourtant il y en a une. Celle qui existe entre l'imaginaire des hommes et la réalité²⁵. Le prophète

²⁴ F.Khosrokhavar, "Hassan K. paysan dépayanné parle de la révolution iranienne", *Peuples méditerranéens*, N°11 avril-juin 1980, p.28

²⁵ K. Marx avait observé dans "le 18 brumaire de Louis Bonaparte" cet aspect des choses, le même déguisement et le même retour au passé pour les révolutions de 1789 et 1848. Les hommes de 1789 ont accompli leur révolution sous un déguisement romain; et un demi siècle plus tard, en 1848, les révolutionnaires évoquaient à nouveau les esprits du passé et cette fois ceux de la révolution de 1789. Marx écrivait: "*Hegel fait quelque part cette remarque que les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter: la première fois comme tragédie et la seconde fois comme farce... La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids lourd sur le cerveau des vivants. Et même quant ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté.*" Mais dès que cette réminiscence historique se réduit à l'imitation des morts, à parodier les anciens, comme l'ont fait les hommes de 1848 en France, l'imaginaire perd son efficacité mobilisatrice et glorifiante et devient le refus de la réalité: "*La période de 1848 à 1851, écrivait Marx, ne fit qu'évoquer le spectre de la grande Révolution française... tout un peuple qui croit s'être donné, au moyen d'une révolution, une force de mouvement accrue se trouve brusquement transporté dans une époque abolie et pour qu'aucune illusion concernant cette rechute ne soit possible, réappa-*

d'islam, l'imam Hossein, sa Sainteté Ali et bien d'autres encore, réapparaissent sur la scène de l'histoire de l'Iran. Mais le décor n'est plus le même, il est celui de l'Iran du XXème siècle avec ses conflits et ses problèmes. Un journaliste français, décrit ainsi l'ambiance d'une des manifestations auxquelles il a participé à Téhéran:

*"...Abbas plongeait dans le cortège. Je marchais à côté de lui. Il se mit à crier avec les autres. Cela ressemblait encore à une manifestation comme j'en avais vu des dizaines. Soudain les cris se firent plus stridents. "Moharram, moharram!", hurlait la foule. "Hossein, Hossein!". Des hommes commencèrent à pleurer autour de moi à longs sanglots rauques. "Hossein, Hossein!" Ils se frappaient la poitrine en cadence. La foule n'était plus qu'une énorme douleur, le chœur tragique d'un drame qui mêlait les siècles. Jimmy Carter se confondait avec le kalif Yazid, le traître, celui qui fit mourir Hossein de mort ignominieuse, et toute la foule se rassemblait autour de Hossein pour le sauver de cette mort certaine, elle offrait ses poitrines et ses poings, invoquait le Dieu unique pour qu'il vienne au secours de son meilleur fils, l'Amérique tout entière envahissait Karbala, pour anéantir les témoins de la vraie foi. "Hossein, Hossein! Mort à l'Amérique..."*²⁶

Du coup, c'est dans les pratiques révolutionnaires, donc évidemment politiques (mais signifiées comme comportements consacrés et vécues comme rituels religieux par les agents) que la politique (ses enjeux, ses phénomènes, ses acteurs et ses institutions) se redéfinit et que "le monde tel qu'il est vécu et le monde tel qu'il est imaginé...en viennent à se confondre".

De ce point de vue, les facilités qu'offre le réalisme naïf en posant la pratique "objective" comme antérieure à sa théorisation subjective sont bien trompeuses. Penser la révolution islamique dans cette optique, où l'objet et le sujet sont pensés distinctement de façon à pouvoir affirmer la priorité ou l'antériorité de celui-là sur

raissent les anciennes dates, l'ancien calendrier, les anciens noms, les anciens édits tombés depuis longtemps dans le domaine des érudits et des antiquaires, et tous les vieux sbirs qui semblaient depuis longtemps tombés en décomposition...", Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, 1979, pp.15-17

²⁶ Marc Kravetz, *Irano nox*, éditions Grasset, p.35

celui-ci, reviendrait à affirmer que l'imaginaire religieux serait le reflet interchangeable de la pratique dans la tête des hommes; il deviendrait la pièce de rechange d'une connaissance exacte et absente. Ce qui logiquement revient à dire qu'à une même pratique, en l'occurrence la révolution islamique, pourrait correspondre un éventail de "subjectivités" possibles allant de l'illusion pure aux formes les plus variées, à la connaissance exacte et transparente. Dans cet éventail de subjectivités possibles le "choix" se ferait en fonction des facteurs conjoncturels (tel le niveau d'instruction ou de politisation). Dans cette analyse l'acte serait organiquement séparé de sa théorisation imaginaire. Cette conception a constitué la base des analyses des marxistes iraniens dans les années qui ont suivi la révolution islamique. Prenant l'imaginaire religieux pour le simple reflet interchangeable de la pratique révolutionnaire, et croyant qu'une même pratique peut avoir, dans la conscience des hommes, aussi bien une théorisation illusoire qu'une théorisation exacte, ils ont tenté "d'apporter", par un travail pédagogique, la "connaissance exacte" à une pratique qui faisait un avec la conscience qui la théorisait; ignorant par là que l'imaginaire religieux était une partie essentielle de cette pratique et que sans lui il n'y aurait pas de pratique du tout. Il faut donc rompre avec cette conception erronée et nuisible qui dissocie l'acte de l'acte pensé, les rendant du coup interchangeables dans l'ensemble indivisible qu'ils constituent. Ce procédé consistait à séparer dans la pratique un sens objectif et un processus subjectif d'accomplissement et à construire un "monde social" où les pratiques des révolutionnaires (et notamment le clergé chiite) venaient y trouver une signification autre que celle que leur donnaient les révolutionnaires eux-mêmes. Jusque là, pourrait-on dire, il n'y a rien d'alarmant car n'est-ce pas le propre du travail scientifique que de dévoiler ainsi les "secrets" des faits et des actes sociaux. Mais les choses se compliquent lorsqu'en expliquant les actes par leur nouvelle signification, on fait l'économie d'une démarche compréhensive visant à intégrer le sens original de l'acte dans l'analyse. Ainsi dans l'exemple de la révolution islamique, ce procédé d'analyse ne pouvait que débou-

cher sur une illusion: elle faisait apparaître comme conscientes (c'est-à-dire ayant un sens exact correspondant à leurs "déterminations réelles") les pratiques qui ne l'étaient pas. Ce point est important car l'illusion de voir dans les agissements du clergé, comme dans la mobilisation des masses, des actes porteurs d'une "conscience politique de classe" et définissables comme "anti-impérialistes" ou "anti-capitalistes" c'était commettre l'erreur d'anachronisme par excellence. "*Chercher l'acte cognitif réel dans sa signification isolée de lui, écrivait Bakhtine, est la même chose que d'essayer de se soulever soi-même en se tirant par les cheveux.*"²⁷ Ne pas séparer l'acte de l'acte pensé c'est admettre que le sens des actes loin d'être un "langage" subjectivement élaboré pour exprimer de façon illusoire les pratiques objectivement définies, produit des effets réels sur le réel. Sans cette dialectique le pouvoir symbolique du clergé reste incompréhensible. C'est l'acte lui-même qui, répétons-le, pour se réaliser, exige d'être pensé de telle ou telle manière. Les pratiques révolutionnaires des classes populaires n'étaient pas seulement des pratiques politiquement définissables comme "anti-dictatoriales", "anti-impérialistes" ou "pour la justice sociale", mais elles ont été aussi et surtout la mise en pratique d'une religion. Asghar, ouvrier électricien à Téhéran, interrogé sur sa participation aux manifestations contre le Chah, répondait:

"...Fais toi-même l'expérience. Faites vos prières pendant quarante jours. Pendant cette période, c'est difficile ; faire la prière à midi, et surtout à l'aube, quand on est au meilleur moment du sommeil, se lever et faire sa prière , c'est difficile, mais le quarante et unième jour tu te lèves automatiquement à la même heure, à l'aube. Dieu est témoin, tu te lèves rapidement et ce n'est pas la peine qu'on te réveille. De même c'est une révolution à laquelle tout le monde aimait participer ; et comme ils la prenaient à coeur, le régime a automatiquement

27 Michaël Bakhtine , "Pour une philosophie de l'acte", Revue des Sciences Sociales, éditions Académie des sciences de l'U.R.S.S., N°4, 1987, Moscou

changé."²⁸ (Entretien avec Asghar, ouvrier électricien)

Bien entendu il ne s'agit pas de substituer à l'analyse des déterminations sociales des pratiques révolutionnaires, les représentations des agents eux-mêmes; mais d'insister sur les limites de la portée et du développement politiques réel de ces pratiques, en analysant l'effet en retour des représentations et de l'imaginaire religieux sur ces mêmes pratiques. Dans le complexe processus sujet-objet, disait G.Lukacs, est incluse "la position téléologique" : "...Dans le même bois, le chasseur, le bûcheron, le chercheur de champignons, etc., de façon toute spontanée (mais instruits qu'ils sont par la pratique), percevront des objets de qualités fort différentes, bien que l'être en soi du bois ne subisse aucun changement"²⁹.

L'analyse des schèmes de perception de l'espace politique (de ses phénomènes, de ses acteurs et de ses enjeux) confirme la différenciation que nous opérons entre la politique (et les idéologies politiques qui incluent l'islam politisé) et l'islam-religion qui s'oppose dans la conscience populaire à la politique par le sens et la finalité qu'elle assigne aux actes intramondains.

LA PERCEPTION DÉPOLITISÉE DE L'ESPACE POLITIQUE.

Daniel Gaxie définit la politisation comme attention accordée au fonctionnement du champ politique qui, "dépend fondamentalement, écrit-il, du degré auquel les agents sociaux ont le sentiment de se retrouver dans le déroulement des événements politiques, donc de leur trouver un sens (sentiment de la compétence politique). Elle varie par conséquent

en fonction de la possibilité de leur donner ce sens et suppose une compétence spécifique s'analysant comme la capacité à opérer une construction proprement politique de l'espace politique."³⁰

La perception de l'espace politique, de ses problèmes et de ses phénomènes, dans la conscience religieuse des "classes populaires", a une particularité importante: elle est dépolitisée et par là témoigne du rapport entre la politique et la religion comme deux conceptions différentes, et même concurrentes, dans leur fonction de production du sens du monde social. L'imaginaire religieux, en tant que théorisation des pratiques révolutionnaires, ne concurrençait pas, dans son travail de production de sens, une politique particulière mais la politique. Exactement comme le sens sacré du monde concurrence son sens profane. Hassan K., interrogé sur sa participation aux manifestations contre le Chah, répondait:

"...Pour ce qui est de ces manifestations, nous sommes ingrats quand Monsieur (i.e.Khomeiny) déclare qu'il y aura une manifestation tel jour...moi pour ma part je suis très heureux d'y participer et ce sera rémunéré dans l'autre monde...Dès qu'on nous met au courant d'une manifestation, nous ne devons plus demeurer sur place et nous devons aller manifester; mais là il y a beaucoup de gens qui se tiennent sur le trottoir et nous regardent passer, hommes et femmes; ceux-là, même s'ils ne viennent pas nous rejoindre, ils peuvent au moins crier avec nous les slogans, ils peuvent se mettre à l'unisson avec ceux qui passent devant eux. Ils ne savent pas que plus le cri est fort et plus on aura de mérite dans l'autre monde;...même si tu cries les slogans, si tu les cries plus fort, tu auras plus de récompense dans l'au-delà; si tu cries un Salévât (désigne l'expression arabe qui signifie "honoré soit Mohamet et sa famille" qu'on lance en toute occasion, pour apaiser les gens, pour commencer un voyage, pour honorer les morts, etc.) de vive voix, sa rétribution dans l'autre monde sera plus grande que si tu ne la prononces qu'à mi-voix. Il en est de même pour les slogans..."³¹

Il paraît difficile de parler du sens politique ou de la compétence politique alors que la seule référence pour signifier l'ac-

²⁸ P. Vielle et F.Khosrokhavar, *Le discours populaire de la révolution iranienne*, tome 2 Entretiens, Editions Contemporanéité, 1990, p.276 (As 2)

²⁹ *Ontologia dell'essere sociale*, éditions Riuniti, Rome, 1981, tome 2, p.393-394, cité par G.Labica, *Karl Marx, thèses sur Feuerbach*, P.U.F., 1987, p.45

³⁰ Daniel Gaxie, *Le cens caché*, éditions du Seuil, 1987, p.240

³¹ F. Khosrokhavar, "Hassan K. paysan dépaysané...." op.cit. p.27-28

tion "politique" est celle de l'autre monde avec tout ce que cela suppose comme opposition entre les intérêts dans le monde des mortels (enjeu par excellence de la politique) et la récompense dans l'au-delà (enjeu par excellence de la religion).

A l'instar du langage informatique où les chiffres décimaux sont représentés par leur équivalent binaire, l'imaginaire religieux dans son expression la plus simple est un composé binaire. Le principe simple mais robuste de la division dichotomique du monde supporte tout le poids de la vision religieuse. Les divisions croyant-mécréant, sacré-profane, bon pour l'islam-mauvais pour l'islam, sont les principes élémentaires de la vision du monde. Hassan K. parle de l'impérialisme américain en ces termes:

"...Les américains ne sont pas musulmans et ceux d'entre eux qui le sont, proviennent d'Iran. Celui qui n'est pas musulman, sa cause et sa vie sont autre que ceux de l'islam, c'est évident, et ses actes sont contraires à l'islam: celui dont les actes sont contre l'islam, eh bien, il est évident que sa cause est mauvaise..."

Q. : Qu'est-ce au juste que l'impérialisme?

*-- L'intérialisme (sic), je ne le sais pas au juste, mais c'est ceux qui sont contre l'islam, l'Amérique par exemple; on dit que l'Angleterre est intérialiste; eh bien, ils sont tous les ennemis de l'islam."*³²

On remarque qu'aucun élément de référence ne permet, dans la classification qu'opère Hassan K., de différencier les phénomènes ou les acteurs politiques. Il y a l'Imam et le peuple d'islam d'un côté et tout le reste de l'autre. Comme l'écrivent Pierre Bourdieu et Alain Dardel, "pour qui ne dispose que du principe de division en art roman et en art gothique, toutes les cathédrales gothiques se trouvent rangées dans la même classe, et, du même coup, restent indistinctes, tandis qu'une compétence plus grande permet d'apercevoir les différences entre les styles propres aux époques "primitive", "classique" et "tardive", ou même encore de reconnaître à l'intérieur de chacun de ces styles les oeuvres d'une école"³³

³² Idem. p.27

³³ P. Bourdieu, A.Dardel, L'amour de l'art, éditions de Minuit, 1969, p.74

Dans le discours de Hassan K. la pauvreté des éléments de classification *politiques* des partis et des hommes politiques comme des pays étrangers en conflit avec la république islamique, traduit un désintérêt pour la politique au profit des principes de classification religieux. Comme le souligne Daniel Gaxie, "tout laisse à penser que l'intérêt pour la politique dépend de la finesse des schèmes de classification effectivement maîtrisés."³⁴ Ce qu'il faut remarquer c'est que dans la révolution islamique, le désintérêt effectif pour la politique est devenu paradoxalement la manière de s'intéresser à la politique. Paradoxe qui s'explique, en partie, par l'urgence et l'exigence de la situation révolutionnaire, mais qui témoigne surtout des rapports entre le politique et le religieux: l'imaginaire religieux pour fonctionner comme idéologie politique, c'est-à-dire pour politiser, doit dépolitiser ou préserver le désintérêt pour la politique. Là est certainement une des explications de l'infortune des partis politiques qui ont émergé par dizaines après l'instauration de la république islamique et qui sont partis aussitôt à la conquête de la conscience politique des masses en défiant le clergé chiite. Tous ces partis, ceux nés de la dernière averse comme ceux des neiges d'antan, s'agitaient dans un espace politique qui était perçu indistinctement comme celui des non-musulmans ou, pire encore, celui des ennemis de l'islam. L'éviction progressive de tous les partis politiques, de gauche comme de droite, favorable ou défavorable à la république islamique, était, pourrait-on dire, presque planifiée d'avance par la logique des choses. C'est par instinct de survie que le clergé a chassé le diable de la scène politique iranienne. D'ailleurs le seul "parti" qui a pu survivre à la répression n'en était pas vraiment un. Le parti de Dieu (le célèbre Hezbollah), opposé dans la terminologie du pouvoir au(x) parti(s) du Diable (Hezbé cheytan), est le symptôme de l'islam "politisé": *le Hezbollah désigne depuis la révolution des groupes organisés qui venaient troubler les réunions politiques, attaquaient les manifestations, plastiquaient les locaux des journaux et les sièges des*

³⁴ Daniel Gaxie, op.cit.p.75

partis politiques, et qui continuent à agir de la sorte en faisant des "descentes" dans les rues pour faire respecter la morale islamique. Aux apparences spontanées, le Hezbollah se présente comme la volonté d'intervention de la communauté musulmane lorsque l'islam est en danger ou ses règles fondamentales ne sont pas respectées. Quant au Parti de la république islamique (P.R.I.), il n'a jamais pu devenir un véritable parti de masse ni même un parti de militants. Son existence se justifiait plutôt par les obligations d'adaptation formelle de l'action du clergé dominant à l'exercice du pouvoir dans le cadre des institutions politiques. Le P.R.I. s'est auto-dissout en 1986, à la demande de Khomeiny qui estimait qu'il avait accompli sa tâche et n'avait plus de raison d'être. Le P.R.I. souffrait, si l'on peut dire, d'une "mal formation congénitale importante" qui mettait en évidence les difficultés et les paradoxes de la coexistence de la mobilisation politique dans un parti et la mobilisation religieuse d'une communauté. Yann Richard note que "S'il (le P.R.I.) a disparu facilement c'est aussi parce qu'il n'était jamais devenu un véritable parti: ce type d'association militante n'est pas adapté aux modes habituels de pensée et de relations du clergé chi'ite."³⁵

Détail significatif, la dissolution du P.R.I. est intervenue à un moment où tous les autres partis politiques "concurrents" avaient été "évacués" de la vie politique iranienne. L'islam ne pouvait se politiser au point de devenir l'équivalent des idéologies politiques concurrentes. Dans la conscience populaire, la politisation effective de l'islam passait inévitablement par l'élimination, non pas de tel ou tel parti politique, mais de la politique comme finalité profane de la vie. Sur le terrain de l'attribution du sens au monde social la religion et la politique ne pouvait coexister.

UNE VARIANTE DE LA RELIGIOSITÉ POPULAIRE.

Certes, nous n'aurions pas pu en dire autant si l'islam triomphant de la révolution islamique, au lieu d'être celui des "classes populaires", était l'islam politisé (donc politiquement différencié) des classes moyennes ou de la bourgeoisie du bazar. En opérant cette distinction, il s'agit bien entendu seulement d'esquisser une typologie des rapports entre le politique et le religieux *comme objet de conscience*, sans prétendre saisir toutes la richesse des variétés de la réalité empirique. Au principe de ces variétés se trouve justement la différenciation sociale des conditions de réception du message religieux et donc sa multiplicité de sens. C'est la dimension "verticale" du message religieux (son insertion dans une formation sociale) dont parle Michèle Bertrand lorsqu'elle la distingue de sa dimension "horizontale" (son unité dans le temps): "*La réceptivité de la conscience du croyant, écrit-elle, est pour une part déterminée par sa sensibilité historique, son rapport au monde réel*"³⁶ La religiosité des fractions dominées des classes moyennes, comme celle des membres les plus jeunes et aussi des plus scolarisés des "classes populaires", manifeste, à des degrés très variés, des traits d'une conscience politisée. Le rôle central joué par ces jeunes citadins, souvent originaires de petites villes de province, dans l'encadrement du régime islamique est indéniable³⁷. D'autre part, c'est, généralement, dans leurs rangs que se recrutaient les partisans de Ali Shariati, et, à un moment, ceux des Modjahédines du Peuple. Affichant le même degré (mais pas la même nature) de dévouement envers Khomeiny (du moins dans la période révolutionnaire), ils expliquent leur participation à la révo-

³⁵ Yann Richard, *L'islam shi'ite*, Ed.Fayard, 1991, p.234

³⁶ Michèle Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Editions Sociales, 1979, p.27

³⁷ B. Hourcade, "Téhéran 1978-1989: la crise dans l'Etat, la capitale et la ville", *Espace et société*, N°56 1991, p.22

lution comme le résultat d'un travail individuel sur soi-même, un travail "d'auto-construction" (*khod-sâzi*, littéralement: auto-construction, signifie le retour à soi, auto-rééducation morale). Le discours d'Ali Chariati prônant la nécessité d'une "auto-construction" comme condition préalable de toute action révolutionnaire trouvait un écho favorable parmi les jeunes issus de ces couches de la population. Nouchine Yavari-d'-Hellencourt note à propos de Chariati, qu' "en tant qu'enseignant en contact quotidien avec les jeunes, sa praxis vise une transformation réparative, un retour à "soi" et à la culture nationale, puis une adhésion à l'idéologie chi'ite...."³⁸ Ali, instituteur à Téhéran, interviewé en 1979, raconte sa participation aux manifestations sanglantes contre le Chah :

"...Ce jour là, moi-même, quand je suis parti de la maison, j'étais sans espoir de revenir vivant ; je suis vraiment parti (pour ne pas revenir). Surtout le jour où les gens qui ne s'étaient pas construits (*khod-sazi*), ont reculé ; mais les jeunes dont j'étais, nous avons vu que reculer, fuir, c'était l'échec. (En fait) ce sont eux qui ont reculé, la défaite a été le lot de l'ennemi."³⁹ (Entretien avec Ali, instituteur, 1979)

Ou encore,

"...Surtout les jeunes ont lu les livres du Docteur (i.e.Chariati) ; beaucoup d'entre eux. Non, pas qu'ils soient devenus parfaits, qu'ils se soient construits (*khod-sazi*) Non, ce n'était pas le cas pour tous, mais pour beaucoup (c'était le cas). Je connaissais un jeune qui partageait dans la dépravation. peu à peu il est entré dans le mouvement. La crainte de Dieu l'a entraîné dans le mouvement. Dans le cadre de l'islam il a très assidûment lu les livres du Docteur, puis le Coran et ses exégèses ; pendant cette année et demi (pendant un an et demi), il avait tellement mûri, s'était si bien construit (*khod-sazi*) qu'il dormait par terre, n'utilisait ni matelas ni autre chose de ce genre et jeûnait le soir pour se construire....Il avait atteint un haut degré de spiritualité et de pureté, une construction de soi parfaite....il était une chose et s'était

³⁸ Nouchine Yavari-d'Hellencourt, Le radicalisme shi'ite de 'Ali Shari'ati" in : Olivier Carré et Paul Dumont, Radicalisme islamique, tome 1, éditions L'Harmattan, 1985, p.107

³⁹ Entretien avec Ali, instituteur, P.Vieille et F.Khosrokhavar, Le discours populaire de la révolution iranienne, op.cit.p.55 (Al 35).

transformé en une autre."⁴⁰ (Entretien avec Ali, instituteur, 1979)

La chasse à l'impur et la recherche de la pureté, de la spiritualité et du désintéressement, est d'abord une affaire de travail intérieur de chacun sur soi-même. Paradoxalement, l'idée de l'épuration de soi et du retour à son être originel par un travail d'auto-construction, ne hante que les petites classes moyennes. Autrement dit, celles-là mêmes qui sont touchées (ou "souillées", pour exprimer mieux ce qu'il ressentent) directement dans leur corps, dans leur façon d'être, dans leur mode de vie et de travail, par la culture dominante non traditionnelle (ou, comme on dit rapidement, "occidentalisée"). D'où, l'obsession de commencer tout changement par un travail de décapage culturel et mental sur soi-même. Ce sont des classes sociales intermédiaires en plein déchirement : encore attachées aux classes populaires traditionnelles et entâchées de leur culture, elles sont directement sollicitées et travaillées par la culture dominante.

"...Evidemment il y en avait qui avaient peur (d'être tué dans les manifestations) ou buvaient de l'alcool; il y en avait qui ne s'étaient pas construits...."⁴¹ (Entretien avec Ali, instituteur, 1979)

Cette privatisation de l'expérience religieuse ne signifie nullement la sécularisation car, du coup, la religion qui se voit ainsi partiellement déchargée du poids de cette tâche, peut se politiser et se prévaloir des objectifs (politiques) nationalistes et anti-occidentaux (comme l'islam politisé de Shariati, cher à l'instituteur interrogé). C'est le trait essentiel de la religiosité des jeunes ou des intellectuels issus des fractions dominées des classes moyennes ou des éléments les plus jeunes et les plus urbanisés des classes populaires qui, très tôt, ont pris part à la révolution et y ont été particulièrement virulentes⁴².

⁴⁰ Idem. p.54 (Al 32)

⁴¹ Idem. p.57 (Al 39)

⁴² L'instituteur interrogé, Ali, raconte longuement sa participation, en 1977, aux premiers meetings de "l'Union des écrivains et des artistes" à Téhéran. Ces meetings, avant même que les manifestations

*"...pour retrouver la culture originelle de notre peuple, comme le cadre mental qu'on lui a imposé (est inauthentique), nous devons en éliminer les impuretés; nous retrouverons ainsi notre culture authentique qui est l'islam..... C'est ça le retour à soi."*⁴³ (Entretien avec Ali, instituteur, 1980)

*"...Nous croyons que le retour à soi est la raison d'être de la révolution. Si le peuple, si nos jeunes ne reviennent pas à eux mêmes, je suis sûr que cette révolution est vouée à l'échec."*⁴⁴ (Entretien avec Ali, instituteur, 1980)

Par comparaison on peut dire que dans le discours des classes populaires la dimension privée de l'islam (telle qu'elle est définie ici à propos des petites classes moyennes) est introuvable (ce qui n'exclut pas que le sens de "l'immédiate responsabilité individuelle intra-mondaine"⁴⁵ tourné, il est vrai, vers la communauté et non d'abord vers une transformation intérieure du croyant, y soit fortement présent).

populaires commencent, mettaient fin à près de 25 ans de peur et de silence des intellectuels.

⁴³ P. Vieille, F.Khosrokhavar, op.cit. p.319 (Ai 3)

⁴⁴ Idem. p.319 (Ai 4)

⁴⁵ Olivier Carré, "A propos de Weber et l'islam", Archives des Sciences Sociales des Religions, N°61/1, 1986, p.147