

Les Études du CERI
N°27 - juin 1997

Iran : vers un espace public confessionnel ?

Fariba Adelhah

Iran : vers un espace public confessionnel ?

Fariba Adelkhah
FNSP, CERI

L'élection de Mohammad Khatami à la présidence de la République islamique d'Iran, le 23 mai 1997, a constitué une surprise pour la plupart des observateurs et même pour la plupart de ses partisans, bien que le dynamisme de sa campagne eût été remarqué et que divers sondages l'eussent donné gagnant. A dire vrai, l'hypothèse d'un second tour paraissait plausible et il était déjà très neuf que l'issue du scrutin n'apparût pas connue d'avance. Néanmoins il semblait douteux que le candidat de la Société du clergé combattant, le président du Parlement Ali-Akbar Nategh Nouri, dont on disait qu'il était soutenu par le Guide de la Révolution, l'ayatollah Ali Khamenei, pût *in fine* être battu. L'in vraisemblable s'est pourtant produit. Dès les premières heures du dépouillement, l'avance de Mohammad Khatami se révélait décisive et Ali-Akbar Nategh Nouri reconnaissait sa victoire en ayant l'élégance de le féliciter. De fait, les résultats définitifs sont sans ambiguïté : Mohammad Khatami a recueilli 69 % des voix, Ali-Akbar Nategh Nouri 25 %, Seyyed Reza Zavarei 2,6 %, Mohammad Rey Shahri 2,5 %. A Téhéran, la victoire de Mohammad Khatami a été plus écrasante encore, avec 77 %. Mais d'autres résultats sont eux aussi très suggestifs : ainsi, dans le Khorassan, il a emporté 59% des suffrages — jusqu'à 70 % à Mashhad et 74 % à Sarakhs — malgré l'influence de l'Astan-e qods, acquise à la candidature de Ali-Akbar Nategh Nouri. En définitive, le président du Parlement ne paraît avoir recueilli la majorité des voix que dans son fief du Mazandaran (54 %).

Ce séisme politique s'explique par plusieurs facteurs. En premier lieu, la campagne de Mohammad Khatami a été extraordinairement professionnelle. Elle a bénéficié des savoir-faire conjugués des Serviteurs de la reconstruction et des militants de l'Alliance de la gauche, deux courants qui étaient à l'origine de sa candidature et qui ont une solide expérience dans le domaine de la communication. Ils ont d'ailleurs les faveurs de quelques-

uns des meilleurs quotidiens du pays, *Salam, Hamshahri, Akhbar, Iran, Ettela'at*, auprès desquels *Resalat*, l'organe de la droite conservatrice, fait pâle figure. Il est également significatif que, tout au long de la campagne, *Hamshahri* ait été quotidiennement disponible sur le web (il y a même donné les premiers résultats le jour du dépouillement, quasiment en temps réel), quand *Resalat* accusait un retard de plusieurs semaines. La candidature de Mohammad Khatami, mais aussi le dynamisme de sa campagne ont très rapidement changé les termes d'une situation que l'on avait pu croire définitivement fermée à l'avantage de Ali-Akbar Nategh Nouri, dès lors que l'éventualité d'une troisième candidature de Ali-Akbar Hachemi Rafsandjani, interdite par la Constitution, avait été définitivement abandonnée à l'automne 1996, que l'ancien premier ministre Mir Hossein Moussavi avait renoncé à se présenter et que la Société des enseignants de théologie de Qom s'était déclarée en faveur du président du Parlement. Progressivement, le nouveau héraut des Reconstructeurs et de la gauche a élargi son audience et amené un nombre croissant de forces à le soutenir. Certains membres de la Société des enseignants de théologie de Qom ont ainsi fait savoir que la motion votée en faveur de Ali-Akbar Nategh Nouri en novembre l'avait été dans un contexte différent et dans une certaine précipitation. De même le Guide de la Révolution a démenti, quelques jours avant le scrutin, avoir une préférence pour l'un des quatre candidats en compétition. Quant à la mouvance des *motalefeh*¹ ou à la Société du clergé combattant, elles s'étaient prononcées pour le président du Parlement en l'absence de quelques-uns de ses ténors, dont Ali-Akbar Hachemi Rafsandjani. Il était de notoriété publique que celui-ci souhaitait la victoire de Mohammad Khatami. Dans ces conditions, la candidature de Ali-Akbar Nategh Nouri s'est "balladurisée", éventualité qui avait été envisagée dès le début de 1996 tant celui-ci était sorti tôt du bois². A bien des égards, les résultats des législatives de mars-avril 1996 avaient annoncé cet échec³. Loin de remporter le triomphe dont on l'a alors créditée, la droite conservatrice avait perdu son hégémonie au sein du Parlement et, même si elle y restait majoritaire, elle devait désormais composer avec une cinquantaine d'élus de gauche, une septantaine de Reconstructeurs et une trentaine d'indépendants. Le Khorassan avait déjà envoyé une dizaine de députés de gauche sur 25 élus. Le 7 février 1997, les élections partielles dans diverses circonscriptions avaient également confirmé cette orientation du vote, en particulier à Ispahan.

En deuxième lieu, la candidature de Mohammad Khatami s'est avérée cristalliser sur la scène politique certaines transformations profondes de la société iranienne. Non que l'on doive opposer de façon simpliste cette dernière au "pouvoir" ou au "régime". Toute la force de Mohammad Khatami est justement venue de ce qu'il cumulait les qualités de l'homme du sérail, proche de Ali-Akbar Hachemi Rafsandjani, et celles de l'outsider, l'honorabilité islamique de l'hodjatoleslam et le prestige de l'universitaire, les lettres de

¹ Courant politique des années soixante, il représente aujourd'hui la composante la plus importante de la droite conservatrice et regroupe des hommes d'affaires, des bazari, des intellectuels, des ministres et des clercs de rang intermédiaire.

² F. Adelhah, "Ebullition préélectorale en Iran", *La Croix*, 10 janvier 1996.

³ F. Adelhah, *Les élections législatives en Iran. La somme des parti(e)s n'est pas égale au tout...*, Etudes du CERI n 18, juillet 1996.

noblesse de l'ancien militant révolutionnaire collaborateur de l'ayatollah Beheshti et l'ouverture d'esprit du polyglotte frotté à l'expérience de l'Occident. Il s'est présenté comme l'homme de la recomposition plus que comme celui de la rupture, et cela n'a en rien entamé les espérances qui se sont portées sur son nom. La participation électorale a été si massive que les autorités ont dû reporter de quatre heures la fermeture des bureaux de vote : elle s'est élevée à 88 %, contre à peine plus de 50 % en 1993. Sur ce point également, les élections législatives de 1996 avaient donné le ton, et l'on a retrouvé durant la campagne présidentielle la forte mobilisation des " fronts de propagande " qui avaient dominé la scène l'année dernière.

Les résultats illustrent bien certaines des tendances de la société iranienne dont Mohammad Khatami s'est fait le porte-parole. Tout d'abord, il a bénéficié du soutien massif des jeunes et des femmes, ainsi que l'ont relevé la plupart des observateurs. Mais son score impressionnant à Téhéran, tout comme la déroute de Ali-Akbar Nategh Nouri, ont également démontré que l'on ne pouvait plus réduire le bazar à la droite conservatrice. Déjà en 1996 les *motalefeh* avaient subi un cruel échec et plusieurs de leurs leaders avaient été battus, tels Ali-Naghi Khamoushi, le président de la Chambre de commerce, ou Habibollah Asgaroladi, haut responsable de l'Organisation de l'économie islamique. C'est que le bazar s'est largement transformé d'un point de vue sociologique, qu'il s'est différencié et qu'il échappe au moins en partie au contrôle des réseaux et des guildes traditionnels. Cette évolution va de pair avec la montée en puissance des entrepreneurs et des sociétés (*sherkat*). Pareillement le clergé, dont on tenait pour acquis qu'il s'identifiait à la droite et à Ali-Akbar Nategh Nouri, a pris des positions beaucoup plus diversifiées : outre le fait que des ayatollahs comme Montazeri, Ardebili et Sanei ont pris fait et cause pour Mohammad Khatami, la ville de Qom lui a donné 59,4 % de ses voix et, nous l'avons vu, Mashhad 70 %. Enfin la reconnaissance par celui-ci des particularismes régionaux lui a valu l'adhésion enthousiaste du vote turc, arabe, kurde et lor, à un moment où semble se renégocier la relation entre les provinces et la capitale et où une gestion plus giron-dine de la République semble se dessiner, après une période très centralisatrice, en partie imposée par la guerre avec l'Irak.

Inversement, force est de souligner le faible score de Mohammad Rey Shahri (2,5 %), le porte-parole du populisme nostalgique de la Révolution (et de beaucoup d'autres choses !), et de Seyyed Reza Zavarei (2,6 %), le candidat non clerc de la droite conservatrice chargé de séduire une partie de l'électorat de Mohammad Khatami. Ces chiffres très modestes relativisent l'importance du rôle joué par le groupe Ansar-e hezbollah depuis 1996 et le poids réel des Bassidj et des Gardiens de la Révolution. Ou peut-être, plus exactement, ces deux dernières forces, quelle que soit leur influence sur la société iranienne, sont politiquement aussi différenciées que cette dernière, alors même que le commandant en chef des Gardiens, Mohsen Rezai, et le ministre du Renseignement, Ali Fallahian, réservent leur sympathie à la droite conservatrice.

Or cette recomposition politique, rendue manifeste par les législatives de 1996, les partielles de janvier 1997 et la présidentielle du 23 mai, est incompréhensible si l'on ne tient pas compte de la gestation d'un espace public au cours de ces dernières décennies, espace public à la formation duquel le champ religieux a puissamment contribué.

La transformation des pratiques religieuses

L'étude de l'islam en Iran privilégie généralement une périodisation de type strictement politique, à partir de la rupture de la Révolution islamique en 1979. Sous le règne des Pahlavi aurait prévalu une logique de modernisation autoritaire visant à cantonner l'influence de la religion à la sphère privée et à construire un Etat centralisé laïque. Ce régime aurait été emporté par la réaction de la société et aurait été supplanté par une République islamiste, assurant la " revanche de Dieu " sur une œuvre impie péchant par excès de modernité. Tout n'est pas faux dans cette présentation, encore que les travaux des historiens en aient reconsidéré les principaux éléments. Ainsi on comprend mieux maintenant que la monarchie disposait de soutiens réels au sein du clergé et qu'elle avait noué une véritable alliance avec une partie au moins de la hiérarchie. De même, le caractère exclusivement islamique de la mobilisation révolutionnaire de 1978-79 a été relativisé, et il a été montré que la République avait véhiculé, éventuellement à son insu, certaines des dynamiques de l'Ancien régime, par exemple en matière de centralisation et de rationalisation bureaucratique. Des débats similaires se poursuivent également au sujet de la Révolution constitutionnelle de 1905-1909. Par ailleurs l'analyse de la Révolution en termes de crise de modernisation ou de laïcisation ne donne aucune indication sur la contingence de l'événement lui-même : pourquoi est-il survenu en 1978-79, et non en 1963 lorsque l'imam Khomeyni fut exilé, en 1971 lors des fêtes de Persépolis où l'on vit le Shah boire ostensiblement du vin, en 1975 lorsque celui-ci s'efforça d'accentuer la pression fiscale sur le bazar, ou au contraire plusieurs années plus tard ?

Mais l'on voudrait ici déplacer la discussion. Le changement politique en Iran ne se ramène pas à plus ou moins d'islam dans les institutions ou dans la société. Encore faut-il savoir si l'islam constitue un invariant tout au long du siècle. Il n'en est naturellement rien. Le champ religieux a lui-même connu des transformations formidables et est un lieu d'innovation sociale, notamment parce qu'il recoupe partiellement l'espace public, politique mais aussi médiatique.

Commençons par évaluer la distance qui sépare l'Iran du milieu des années soixante-dix de celui du dernier recensement, en 1991. D'un côté, un pays de 33,7 millions d'habitants, dont 47 % vivent dans des villes de plus de 100 000 habitants. D'un autre côté, ce même pays désormais peuplé de 57 millions d'habitants, dont 58 % de citadins. Dans le même temps, le taux de scolarisation est passé de 30 % à 80 % (de 20 % à 70 % pour la population féminine). Et Téhéran, qui comptait 4,5 millions d'habitants en 1976, est aujourd'hui une mégapole d'environ 10 millions d'habitants. C'est dire l'ampleur des changements qui se sont produits la fois du fait d'une modernisation universelle et d'événements singuliers (la Révolution, la guerre avec l'Irak, une croissance démographique exceptionnellement forte, les aléas de l'économie pétrolière etc.). Le champ religieux ne pouvait pas ne pas être affecté par ces mutations.

Quelques exemples tirés de la vie quotidienne suffisent à l'illustrer. Il y a trente ans, dans une famille de la classe moyenne vivant dans la capitale et ayant une pratique religieuse en tout point banale, il était d'usage d'entourer le maniement du Coran ou des versets coraniques de précautions particulières, pour manifester le respect dû à leur sacralité. Le Livre était une " présence " rare. Il était rangé en hauteur, dans un étui de tissu, pour évi-

ter qu'il ne soit souillé par le contact de mains impures ou par la poussière et pour le mettre hors de portée des enfants. On se mouvait dans la pièce en fonction du Livre : on ne lui tournait pas le dos, on se gardait de toute attitude impolie et *a fortiori* immorale, on n'allongeait pas les pieds dans sa direction, fût-ce pour dormir. En outre il était jugé mal-séant de se lever lorsque le Coran était ouvert pour la lecture. A chaque moment important de la vie il était fait recours à Lui : on épinglait un verset sur le vêtement du nouveau-né, on se plongeait dans sa lecture à une étape du rituel du mariage et la jeune épousée se faisait photographier avec le Livre en main, on passait trois fois sous celui-ci et sous un verre d'eau avant de partir en voyage, on le consultait par l'intermédiaire d'une autorité religieuse avant de prendre toute décision importante, on se servait de lui pour contre-carrer le mauvais sort, par exemple en cas de maladie, et naturellement on le récitait sur les défunts. La vie quotidienne était elle-même placée sous sa protection : le fronton des maisons était souvent décoré d'un verset en céramique ou en fer forgé. La sacralité du Coran était si bien perçue et engendrait tant de contraintes que l'on se gardait d'en multiplier les exemplaires en sa possession. Tel fonctionnaire de l'administration pahlavi pouvait ainsi préférer se débarrasser d'un exemplaire particulièrement précieux, calligraphié sur de la peau de gazelle, en le " donnant " à l'eau, étant entendu que celle-ci devait être impérativement courante et pure. C'était le procédé normal de destruction de tous les écrits religieux, en particulier des fragments du Coran détériorés ou incomplets. Une personne pieuse pouvait même découper systématiquement les versets coraniques figurant dans les journaux afin de les préserver de tout traitement irrespectueux et de les faire disparaître selon les règles, quitte à traverser la ville pour trouver le puits ou le torrent gage de pureté.

Maintes de ces conduites sont encore en usage. Et même certaines d'entre elles se sont accentuées et ont accédé au statut de " traditions inventées "4. Ainsi le *va en yakâd* que l'on épingle sur le nourrisson est désormais un bijou en or personnalisé. Quant au Coran de la mariée figurant en tête de la dot, il est maintenant au cœur de la cérémonie : sa reliure doit être de qualité et la jeune épouse s'absorbe dans sa lecture plus solennellement que jadis. C'est que le moment doit être immortalisé sur la cassette vidéo que tournent des professionnelles, un nouveau métier auquel des femmes se sont formées " sur le tas " pour répondre tout à la fois aux nouvelles attentes des familles en phase avec la modernité et aux exigences des normes islamiques chères à la République. Sans compter la longue séance de photo où la mariée multiplie les poses, la Parole de Dieu (*kalâm ol-lâh*) dans les mains jointes et le regard extatique cloué au ciel. A bien des égards la nouvelle sociabilité familiale, la soif de consommation et les techniques modernes réifient et ritualisent les pratiques anciennes, y compris les plus religieuses d'entre elles.

Mais les innovations les plus évidentes ont trait à la diffusion même du Coran. Celui-ci est maintenant imprimé à grands tirages. Les éditions se sont multipliées et elles se sont différenciées : là où prévalait jadis une certaine homogénéité de calligraphie, de reliure, de format et de traduction en persan s'est imposée une très grande diversité. Bénéficiant d'un grand effort exégétique, les traductions se sont succédé et sont moins littérales qu'auparavant. Le croyant a le choix entre des présentations qui peuvent correspondre à des usages différents, allant du Coran de poche, protégé par un étui en cuir ou en plastique avec fermeture éclair, à l'exemplaire de valeur, destiné à orner l'habitation et à im-

4 E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

pressionner l'entourage. La République islamique se targue d'ailleurs de mettre la dernière main à la plus grande édition mondiale du Coran, tandis que sont vendus des micro-Coran, servant — toujours sous étui — de porte-clefs et écrits en caractères si minuscules qu'ils ne sont pas lisibles. Sans doute serait-il excessif de parler d'un processus de " marchandisation " du Livre. On ne dira jamais, par exemple, que l'on " achète " un Coran, pas plus que l'on ne s'enquerra directement de son prix : la formule rituelle consiste plutôt à demander " combien vaut le cadeau du Coran ? " (*hedyeye qorân chandeh*) et, dans les librairies, les étiquettes portent la mention " Cadeau du Coran : 5 000 rials ".

Cependant la large diffusion de la Parole de Dieu a considérablement modifié le rapport que l'on entretient avec elle. Elle est véhiculée par le biais de la presse écrite : certains journaux ont choisi un verset coranique comme devise, d'autres ponctuent l'actualité socio-politique de citations saintes, et la plupart d'entre eux consacrent des articles à des débats théologiques émaillés de sourates. De ce fait il est devenu impossible de prendre autant de précautions qu'auparavant dans la manipulation quotidienne de l'Écriture sainte, même si une partie du clergé et des croyants s'indignent de cette banalisation. D'autant que les journaux, dont le papier est souvent subventionné par l'État, fournissent des emballages particulièrement bon marché aux bouchers et aux marchands de légumes et qu'ils finissent dans les poubelles. Cette diffusion élargie du Coran l'a dissocié du sentiment de deuil auquel il était souvent attaché. Au point que la " *besmellâhmania* " des dirigeants du régime, qui ne commencent pas un discours sans invoquer le Dieu tout-puissant et miséricordieux, a pu être tournée en dérision dans les blagues de tous les jours. Un reporter demande-t-il à un paysan ce qu'il met au pied de ses arbres fruitiers ? Le brave homme de répondre : " Au nom de Dieu miséricordieux, de la m...! ". Il va sans dire que ces plaisanteries ne sont pas du goût de tout le monde et que certaines des pratiques ou des représentations qui prédominaient il y a trente ans ont toujours cours.

Mais les effets conjoints, d'une part, des changements inhérents à une " société de masse " dans le domaine de la consommation et de la communication, d'autre part, de la volonté d'islamisation propre à la République ont transformé de façon irréversible la conception de la sacralité et les relations que l'on entretient avec elle. Outre le fait que le Livre inspire désormais des débats idéologiques dans la presse quotidienne ou périodique (et non plus seulement des disputes d'ordre juridique, théologique ou philosophique circonscrites aux cercles des clercs), il est l'objet de pratiques inédites de la part du croyant-consommateur. Ainsi ce dernier peut désormais entendre psalmodier la sourate de son choix en composant sur son téléphone le 114 (numéro évoquant les 114 sourates du Coran), et il semble que ce service soit en passe d'être disponible sur le minitel, encore que cet appareil soit très peu diffusé et que sa commercialisation paraisse précisément être concomitante de l'ouverture du " 114 Coran ". Dans le même genre d'innovations, la télévision recommande de remplacer les mélodies qui font patienter les correspondants par l'enregistrement d'un verset coranique. Tel est en effet le cas (ou l'était en tout cas au printemps 1995) sur les lignes du ministère de la Justice. Néanmoins ces nouveaux modes de socialisation islamique ne correspondent pas véritablement à un regain de militantisme révolutionnaire. Ils surviennent lors de la période " thermidorienne " de la République et coïncident avec les nouvelles pratiques de consommation que valorise l'*Homo iranicus*, fût-il *islamicus*. Ainsi, à la même époque, les correspondants du Bureau spécial des élections auprès la Présidence de la République, dirigé par Mohsen Hache-

mi, étaient accueillis par la mélodie d'une chanson fameuse de Graeme Allright : " Petite bouteille, sacrée bouteille " !

Sur un mode plus sérieux, le croyant soucieux de perfectionner sa connaissance du Livre peut se procurer au moins trois disquettes de ce qu'il faut bien nommer des " *coranic games* " : *Toubâ*, *Rezvân*, *Tahâ*, qui lui permettront de se familiariser en persan, en anglais ou en français, et de façon interactive, avec les versets, avec la science religieuse, avec la vie des saints. Rien n'autorise à penser que les " *coranic games* " supplanteront les jeux électroniques du type " Atari " qui font fureur dans les jeunes générations. Mais ils signalent en tout cas que l'islam est entré dans l'ère des *mass media* et des nouveaux supports de communication. L'instauration de la République a elle-même donné un coup d'accélérateur et une coloration particulière à ces transformations religieuses en innovant dans le domaine politico-théologique — par exemple en imposant la doctrine du *velayat-e faqih*, qui n'avait rien de " traditionnel ", au sens où l'imam Khomeyni l'entendait — ou dans le domaine législatif, par exemple en matière de droit civil.

Ce à quoi il faut ajouter que l'islam, de toute façon, n'est pas homogène du point de vue social. Pour mieux comprendre ce point, nous partirons du formidable développement des pratiques de sociabilité religieuse de quartier depuis la Révolution de 1979 : par exemple, les célébrations des grandes fêtes du chiisme, en particulier les cérémonies d'Ashura (*ta'zieh*) ; les réunions dévotes des hommes (*heyat*) ou des femmes (*jaleseh*) ; la fréquentation de la mosquée ; ou encore les rencontres plus irrégulières liées aux grands événements de la vie (essentiellement les deuils), à la formulation de vœux ou en remerciement de leur réalisation (cérémonie de la nappe, *sofreh*, c'est-à-dire don d'un mets).

En premier lieu, l'analyse de ces pratiques permet de repérer trois grandes catégories de religiosité : une religiosité que l'on peut qualifier de populaire en ce sens qu'elle est pratiquée non exclusivement par les petites gens, mais plutôt par tout un chacun et qu'elle est un temps constant et régulier de mobilisation ritualisée ; une religiosité indéniablement savante, en ce sens qu'elle se réfère d'abord au Livre, au corpus théologique et aux traditions écrites (*hadith*), notamment mais non exclusivement au sein du clergé ; une religiosité idéologique qui se rapporte plus ou moins explicitement au projet politique de la République islamique issue de la Révolution, ou encore à l'idée d'islam politique.

On constate d'emblée que cette classification est quelque peu arbitraire et que ces trois catégories de religiosité s'interpénètrent constamment dans les pratiques de la sociabilité de quartier. Par exemple, la " dame " (*khanum*) qui tient le rôle de l'autorité religieuse dans une réunion dévote de femmes (*jaleseh*) et que l'on qualifie d'ailleurs d'" oratrice " (*sokhanrân*), voire de " speakerine " (*guyandeh*, terme utilisé pour les présentateurs de la radio et de la télévision) peut avoir été formée dans une école de théologie et se réclame en tout cas de ses relations privilégiées avec le milieu clérical. Mais, simultanément, elle reprend à son compte au moins certains des éléments du discours idéologique du régime, ne serait-ce que parce que celui-ci prédomine dans la majorité des écoles de théologie. En outre elle est inévitablement amenée à composer avec les attentes de son auditoire, plus attaché à la continuité de ses pratiques en dépit de la rationalisation croissante de son discours, et point insensible à un imaginaire que d'aucuns jugent relever de la superstition. Sans compter que ces réunions dites " religieuses " et considérées comme telles par le sociologue ou l'anthropologue du religieux ne le sont pas for-

cément tant que cela : on y parle de beaucoup d'autres choses que de Dieu et elles fournissent, très classiquement, l'occasion d'échanger des informations précieuses ayant trait à la vie quotidienne, par exemple en matière de logement ou d'alliance matrimoniale, d'afficher sa distinction sociale par l'intermédiaire de sa mise, de sa contribution financière ou des mets que l'on dispose sur la nappe, voire de commercialiser les biens de consommation que l'on a rapportés de l'une des zones franches du pays, de Dubaï ou d'un lieu de pèlerinage, ainsi que des objets artisanaux confectionnés chez soi sous la contrainte de la crise économique. Non seulement les différents niveaux de religiosité se mêlent constamment, mais encore ils sont indissociables de pratiques extra-religieuses et souvent prosaïques : il est parfaitement possible, et tout à fait légitime, dans une même réunion, de prier, de faire des vœux et de fixer l'heure de sa prochaine séance de *body building*.

En second lieu, le régime a privilégié, pour des raisons évidentes, la dimension sociale de la religiosité plutôt que les expressions privées ou mystiques de la foi. Confronté aux nécessités de la mobilisation révolutionnaire mais aussi à celles de son endiguement, menacé par l'agression irakienne, il a fondu le discours révolutionnaire et les principes de légitimité religieuse pour occuper l'espace public, notamment sous la forme de grandes manifestations. La prière du vendredi⁵ est le meilleur exemple de ce processus : elle comporte un premier sermon de facture strictement religieuse et un second prêche de tonalité explicitement politique ou sociale, celui-là même que ne manquent pas de citer les agences de presse étrangères ; il est même maintenant courant que le premier prêche soit précédé de l'intervention, éventuellement très technicienne, d'un ministre ou d'un technocrate qui expose les grandes lignes de son action en matière de " reconstruction ". On le sait, la prière du vendredi, au moins pendant les premières années de la République islamique, était connectée à la sociabilité religieuse des quartiers : mosquées, *heyat* et *jaleseh* canalisait les fidèles vers le centre de la ville, où avait lieu le grand rassemblement hebdomadaire. Aujourd'hui les préoccupations de la vie quotidienne l'emportent et les gens participent moins qu'auparavant à la prière du vendredi. Mais les attentes que celle-ci permettait de réaliser dans les premiers temps de la Révolution — à savoir l'affirmation de l'unité de la famille et la cohésion sociale par l'intermédiaire du rituel de mobilisation — sont maintenant prises en charge par d'autres formes de sociabilité parmi lesquelles, justement, les réunions religieuses de quartier. Il y a donc des phénomènes de mobilisation et de recomposition à la frontière du religieux et du politique, des déplacements au sein de l'espace urbain ; dans ce contexte beaucoup plus fluide qu'on ne le pense souvent, la sociabilité religieuse demeure un lieu d'innovation autant que de permanence.

On peut en déduire, en troisième lieu, que la problématique politico-religieuse de la République islamique ne se joue pas exclusivement à l'échelle nationale sur le seul mode totalitaire ou autoritaire du contrôle religieux et idéologique. L'instance des quartiers est aussi importante de ce point de vue. De façon plus précise, la sociabilité religieuse comporte toute une série d'effets de différenciation : par exemple entre l'urbain et le rural, ou entre les hommes et les femmes ou, à Téhéran, entre le nord huppé et le sud populaire. Au fur et à mesure de la routinisation de la Révolution, cette dimension diversifiée de la

⁵ Instaurée d'abord à Téhéran dès le mois de juillet 1979 à l'initiative de l'ayatollah Mahmoud Taleghani, elle cristallise un temps symbolique de rassemblement politico-religieux dans la République islamique.

religion s'est accentuée de pair avec sa vocation unitaire : les *jaleseh*, les associations ou les journaux féminins ont tendance à se singulariser en fonction de critères religieux (par exemple dans leurs références théologiques), politiques (par exemple en référence aux principaux courants factionnels du régime) ou sociaux (par exemple selon le degré d'éducation des fidèles, leur âge, leur rang social). Mais, simultanément, surviennent des effets d'unification, en quelque sorte " par le bas ". Le contrôle étatique n'est pas le seul vecteur d'homogénéisation de la société iranienne. Des formes de pratique religieuse se développent, qui concourent à un brassage de représentations, d'habitudes, d'actes rituels, de symboliques vestimentaires, alimentaires ou autres.

Par exemple la fête du sacrifice, pratique traditionnelle par excellence, s'inscrit désormais de plus en plus dans l'espace public, par le biais notamment des médias, et marque un temps fort de la vie sociale du pays, ne serait-ce que par la flambée du prix du mouton qu'elle provoque. Elle donne lieu à un grand débat public, qui est devenu récurrent, sur la destination de la viande de sacrifice : doit-elle être distribuée aux nécessiteux ou au voisinage, ou encore rejoindre le congélateur familial ? Elle est l'occasion d'un ensemble d'actes banals, mais partagés par tout un chacun : acheter le mouton, subir ses bêlements, se réunir en famille, égorger la bête devant son domicile au bord du caniveau, donner ou recevoir sa part de viande... Surtout, la fête du sacrifice fait l'objet d'un discours dense, d'un véritable récit social en faveur des nécessiteux que produisent tout à la fois les médias et les interactions de la sociabilité du quartier.

Il importe de souligner que, dans la réalité, les effets de différenciation et les effets d'unification propres aux pratiques de religiosité se confondent et qu'il est en particulier impossible de distinguer les parts du " haut " et du " bas " dans l'homogénéisation culturelle de la société. Ainsi, la " fête de la charité et des bonnes actions ", à la veille du printemps, et celle de " l'affection ", au moment de la rentrée scolaire, ont été instituées par la Caisse de secours de l'Imam au profit, respectivement, des démunis et des enfants déshérités. Elles illustrent bien le souci des autorités politiques de voir s'institutionnaliser l'évergétisme et les dons religieux. Pour autant elles ne s'avèrent pas moins populaires et bénéficient d'un véritable engouement de la part des familles : ainsi, le jour de la rentrée des classes, les stands qui recueillent les aumônes ne désemplissent pas.

Il ressort de ces observations que la problématique politico-religieuse de la République islamique non seulement brouille les catégorisations trop rigides entre les formes populaires, savantes et politiques de la religiosité, mais encore se définit à l'interface du national et du local, ainsi qu'à celle du contrôle et de la participation. On ne peut en définitive la comprendre que dans les termes de la constitution d'un espace public, voire d'une société civile. Il importe de ce point de vue de bien comprendre la spécificité de la sociabilité religieuse de quartier, telle qu'elle s'exprime dans les *jaleseh*, les *heyat*, le *ta'zieh* ou, dans une moindre mesure, dans la fréquentation de la mosquée. Les *jaleseh* sont convoqués par des femmes du quartier, souvent à tour de rôle, et rassemblent en général des personnes du voisinage. Il n'est pas évident de franchir la porte ouverte de la réunion si l'on n'a pas été averti d'une façon ou d'une autre, et l'information circule dans un espace relativement restreint. Les *jaleseh* sanctionnent le plus souvent des réseaux préexistants de relations mais sont aussi des lieux où l'on fait connaissance : une femme emménageant dans un quartier s'y intégrera notamment par la fréquentation des *jaleseh*. Le caractère féminin de ceux-ci renforce leur enracinement dans le quartier, et il est

révéléateur que les participantes s'y rendent le plus souvent à pied. Les *heyat* fonctionnent de façon comparable, à ceci près que leurs fidèles ont ou ont eu des activités professionnelles qui débordaient le cadre du quartier, notamment dans les réseaux des guildes : aussi arrivent-ils souvent aux réunions en autobus ou en voiture. Néanmoins, le principe de sociabilité des *heyat* demeure le même et repose sur l'idée d'une certaine intimité ou tout au moins d'une certaine camaraderie entre leurs membres : là non plus, on ne fréquente pas n'importe quel cercle et l'information suit des circuits fermés.

Si *jaleseh* et *heyat* rassemblent des habitué(e)s selon une périodicité donnée — hebdomadaire, bimensuelle ou mensuelle — la mosquée, elle, représente un espace plus neutre, un lieu public aussi où chacun, fût-ce un passant, peut pénétrer sans y être invité et se retrouve, au moins en théorie, l'égal de l'autre, où le rôle de l'hôte est tenu par Dieu lui-même. En bref, on se rend par soi-même à la mosquée quand on est généralement convié, éventuellement par affichage, dans un *jaleseh* ou dans un *heyat*. De plus l'imam de la mosquée n'a pas (ou pas encore ?) le même rôle social que le curé dans sa paroisse, pour des raisons rituelles : il n'y a pas de baptême en islam et ni la circoncision, ni le mariage ne se déroulent à la mosquée ; seules les cérémonies de deuil ont désormais lieu dans son enceinte pour des raisons souvent de commodité, voire de distinction, mais sans pour autant que les funérailles à proprement parler y soient célébrées. Il n'en reste pas moins que la mosquée participe de l'espace du quartier (ou des quartiers dont elle est le point nodal) : d'une part, elle est le maillon intermédiaire entre la religiosité de ceux-ci et les réseaux cléricaux, en particulier les "sources d'imitation" (*marja'-e taqlid*)⁶ ; d'autre part, elle accueille quotidiennement au moins certaines catégories d'habitants ou de travailleurs du voisinage, tels que les personnes âgées ou les commerçants à la recherche d'un lieu de prière et, accessoirement, de repos, sans compter qu'elle garantit, il est vrai de moins en moins systématiquement, un véritable service public en offrant de l'eau courante et des toilettes.

Par contraste, la participation à la prière du vendredi ne peut pas, ou plutôt ne peut plus être tenue pour une forme de sociabilité religieuse de quartier. Dans les premiers temps de la Révolution elle s'exerçait bien à cette échelle du voisinage : les évergètes du crû ne manquaient pas de mettre à la disposition des fidèles des autobus *salavâti*, c'est-à-dire gratuits ; en outre, tout un système de voiturage contribuait à drainer vers l'université de Téhéran les habitants des quartiers. Aujourd'hui, les fidèles étant, on l'a dit, beaucoup moins nombreux à observer ce rituel, ce maillage s'est relâché et la participation à la prière du vendredi consiste plus en un acte individuel qui implique peu la sociabilité du quartier. Notons par ailleurs que les mosquées ne semblent pas avoir occupé ce "créneau", le vendredi n'étant décidément pas le jour du Seigneur dans la République islamique, tout au moins dans les lieux de culte : les gens privilégient la famille, tant et si bien qu'il n'est pas rare que les édifices religieux soient purement et simplement fermés ce jour-là, jusqu'à la tombée de la nuit.

Les transformations et la différenciation de l'islam nous suggèrent de saisir le champ

⁶ Formalisé au XIX^{ème} siècle, ce titre désigne les théologiens les mieux qualifiés pour servir de référence et de modèle aux fidèles, en particulier grâce à leurs compétences dans le domaine du droit (*fiqh*). Selon les époques, la communauté des croyants chiites reconnaît comme directeur de conscience une ou plusieurs sources d'imitation qui résident généralement dans les villes saintes d'Irak, Karbala et Nadjaf, ou en Iran, à Qom, mais aussi dans les principales métropoles du pays.

religieux sous trois aspects : celui de son institutionnalisation, qui va de pair avec la poursuite du processus de centralisation étatique mais qui en marque aussi la limite ; celui de sa rationalisation, qui accompagne le processus d'individuation du croyant ; celui de son " orientation économique ", qui modifie les pratiques rituelles et cérémonielles.

L'institutionnalisation du champ religieux

Si l'on accepte l'hypothèse que l'instauration de la République islamique a amplifié le mouvement de centralisation et d'institutionnalisation du chiisme en Iran, il importe de ne pas cantonner l'analyse à la seule hiérarchie, par exemple au cercle des " sources d'imitation ", au rôle des *imam jom'eh* (qui dirigent la prière du vendredi) ou à la participation de clercs aux instances du pouvoir étatique. La bureaucratisation de la religion est un phénomène plus vaste que l'on retrouve à tous les échelons de la société. D'une certaine manière, l'islam de la République contribue à la légitimation sociale de la centralisation étatique et en devient lui-même une expression, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs au sujet de la fiscalité⁷. Mais surtout il concourt à la diffusion du modèle bureaucratique dans le tissu social.

Exemple parmi d'autres, l'enseignement religieux adopte de plus en plus une organisation de type scolaire ou universitaire : il est dispensé dans des bâtiments qui se différencient des sanctuaires, au contraire des *hozeh* ou des *medrese* d'antan, et qui adoptent un aménagement de l'espace de type occidental (salles de classe, tables, chaises, laboratoires, etc.) ; il exige des critères précis d'admission, par exemple en matière d'âge, d'état civil, de service militaire et de niveau d'éducation, et souvent un engagement contractuel ; il est soumis à des évaluations régulières sous forme d'examens ; il peut être donné, selon le choix et les moyens de l'élève, à plein temps, à mi-temps ou par correspondance ; il porte simultanément sur des matières islamiques, qui sont elles-mêmes de plus en plus spécialisées, et sur des disciplines extra-islamiques (langues étrangères, sports etc.). L'enseignement religieux entretient d'ailleurs des liens de plus en plus étroits avec l'éducation nationale, notamment sous forme d'équivalences de diplômes. Et il prétend fournir des débouchés dans des carrières autres que strictement religieuses, en particulier dans les administrations et dans les fondations du régime. En outre il s'est ouvert aux jeunes filles qui peuvent maintenant suivre un cursus similaire à celui des garçons, y compris au niveau supérieur. Une catégorie de femmes issues de ce système a de la sorte accédé à une reconnaissance sociale qui concourt en soi à la transformation du champ religieux et dont on peut penser qu'elle ira grandissant, compte tenu de leur dynamisme et de leurs initiatives.

De même, la circulation " légitime " — au sens religieux du terme : *shar'i* — de l'argent s'est considérablement institutionnalisée depuis vingt ans. La perception des impôts religieux continue à se bureaucratiser. Si l'on se réfère à l'œuvre de Naraghi, tout au

⁷ F. Adelhah, *Quand les impôts fleurissent à Téhéran. Taxes municipales et formation de l'espace public*, Cahiers du CERI n°12, 1995.

début du XIX^{ème} siècle, on voit que ce processus est un élément indispensable de régulation et de centralisation du champ religieux dans un contexte de dissidence récurrente, avant même de devenir un enjeu des relations entre le clergé et le pouvoir étatique.

En théorie, le fidèle est redevable de deux taxes principales sur sa richesse : le *khoms*, que chacun doit payer à proportion d'un cinquième de ses revenus globaux, et la *zakat*, qui ne s'applique qu'à certains types de revenus. La moitié du *khoms*, dite "part de l'imam" (*sahm-e emâm* ou *vodjuhât*), est généralement collectée par le réseau des mosquées et centralisée par les "sources d'imitation" (*marja'-e taqlid*), c'est-à-dire les principaux dignitaires de la hiérarchie religieuse. Elle est censée assurer l'entretien matériel du clergé. Pour le reste, le croyant peut confier les sommes dues à un clerc ou à un dévot de son choix, ou encore les gérer lui-même à des fins caritatives. Ce schéma idéal ne vaut que par rapport à l'organisation concrète du clergé, et celle-ci n'a cessé d'évoluer d'une période historique à l'autre. On sait par exemple que la hiérarchisation du clergé, et notamment l'institution des "sources d'imitation", est une conséquence de la prédominance de l'école théologique des *osuli* sur celle des *akhbâri* et qu'elle ne remonte qu'au XIX^{ème} siècle. En outre la consécration de la ville sainte de Qom comme l'un des principaux lieux du pouvoir religieux chiite n'est survenue qu'au lendemain de la Première Guerre mondiale, à la suite en particulier de l'occupation de Karbala et de Nadjaf par les Anglais. Elle manifeste l'émergence d'une nouvelle conception du clergé, de son rôle, de son enseignement, de ses prérogatives par rapport au modèle traditionnel qu'incarnaient les autorités de Nadjaf. Sous la houlette successive des ayatollah Haeri (mort en 1935) et Borudjerdi (mort en 1961), le chiisme iranien a poursuivi sa modernisation et son institutionnalisation bureaucratique. Mais la disparition de Borudjerdi a encore modifié le paysage religieux : aucune des "sources d'imitation" ne pouvait immédiatement se prévaloir d'une primauté et l'autorité théologique s'est répartie entre plusieurs figures éminentes, tels Golpayegâni, Khomeyni, Shariatmadari, Khoi ou Qomi. Après 1979, la majorité des "sources d'imitation" ont pris leurs distances par rapport à la République islamique, certaines d'entre elles entrant même en conflit avec le régime. Dans le même temps les rangs intermédiaires du clergé, qui voyaient leur influence s'accroître avec l'instauration du nouveau régime, formalisèrent leur statut. C'est à cette époque que les titres de *hojjatoleslâm*, d'*ayatollâh* ou d'*ayatollâh ozmâ* se popularisèrent pour désigner une hiérarchie en bonne et due forme, qui n'avait jamais été la règle dans le vécu religieux, et pour devenir des éléments de distinction sociale tant au sein du clergé que parmi les croyants. Pourtant ces titres n'impliquaient pas vraiment par eux-mêmes une hiérarchie : "preuve de l'islam" (*hojjatoleslâm*), "signe de Dieu" (*ayatollâh*), "signe suprême de Dieu" (*ayatollâh ozmâ*).

Quoi qu'il en soit, la différenciation bureaucratique croissante du champ religieux, la disparition des plus grandes sources d'imitation, la nécessité pour le régime de garder le monopole de la légitimité islamique, son "évergétomania" et aussi sa "shoromania", sa propension à gérer ces innombrables activités caritatives ou les mosquées par l'intermédiaire de fondations et d'associations, toutes ces évolutions ont induit une nouvelle phase dans la rationalisation de la fiscalité religieuse. Il s'agit tout à la fois de développer les dons des fidèles et de les centraliser au bénéfice du pouvoir. Ainsi l'Etat s'est progressivement emparé du contrôle des ressources financières du clergé : une caisse centrale des *khoms*, Sandoq-e akhmas, a été créée, qui canalise les contributions des fidèles ; de même une

caisse centrale des aumônes, Sandoq-e kheyrât va sadaqât, cherche à drainer, par ses multiples troncs placés sur la voie publique ou dans les administrations, les dons charitables jadis effectués au profit des œuvres des mosquées ou confiés à la gestion des dévots du quartier. Néanmoins la bureaucratisation de la circulation " légitime " de l'argent déborde son contrôle par l'Etat. Ainsi le réseau des caisses de prêt sans intérêt qui s'est constitué dans les années 1970-80 et qui s'apparente à une " bancarisation " de l'épargne, voire de la spéculation populaires, est le fruit d'initiatives individuelles ou sociales qui ont précisément échappé au pouvoir central tout en bénéficiant souvent de l'appui de l'Etat.

Au gré de cette évolution, le champ religieux ne cesse de se différencier institutionnellement et structurellement en une multitude d'organismes spécialisés dont les compétences sont plus ou moins précises et — bureaucratie oblige ! — se chevauchent fréquemment : au niveau national, le ministère de la Culture et de la Guidance islamique, le ministère de l'Enseignement, l'Organisation de la propagande islamique, la Propagande islamique de Qom doivent coexister pour assurer la direction islamique de la société ; de façon plus fragmentaire, le Centre de gestion des mosquées, la Société des prêcheurs, le Front de la prière du vendredi, le Conseil des imams de la prière du vendredi, le Front de la revivification de la prière, le Foyer de l'apprentissage du Coran, le Front pour ordonner le bien et pourchasser le mal et autres Conseil central des réunions religieuses rivalisent en publications, séminaires, collectes, motions, congratulations, condoléances qui ont au moins le mérite d'attester leur existence et de justifier les fonds dont ils bénéficient. Il va sans dire que ce trop-plein institutionnel est en prise directe avec la lutte factionnelle qui est le moteur du régime, encore qu'il ne soit pas possible de faire coïncider la carte des organisations religieuses avec celle des courants politiques : par définition les alliances et les allégeances sont mobiles et changeantes.

Cette extrême fluidité nous signale que la bureaucratisation du champ religieux peut être, en même temps qu'un facteur de centralisation étatique, un frein à cette dernière. D'un côté chacune de ces institutions est flanquée d'un représentant du Guide de la Révolution, relaye l'idéologie du régime, satellise un clergé assez réticent, à l'origine, à l'égard du pouvoir, cherche à encadrer la pratique religieuse de la population, contribue à couvrir la société iranienne d'" un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes " (Tocqueville). D'un autre côté elle ajoute au désordre d'un paysage politique très morcelé, elle tend à paralyser l'action du gouvernement central, elle favorise un certain gaspillage dans l'allocation des ressources, à la limite elle s'érige en pôle de pouvoir autonome dont l'archétype est l'Astan-e qods de Mashhad, l'Organisation du Seuil sacré qui gère le sanctuaire de l'imam Reza, voire les sanctuaires de Shâhzâdeh Abdolazim à Rey ou le mausolée de l'imam Khomeyni au sud de Téhéran.

Ce double mouvement de bureaucratisation et de différenciation structurelle du champ religieux participe de fait à la genèse, encore très aléatoire, de ce qu'il faut bien nommer une société civile, autant qu'elle manifeste l'emprise de l'idéologie d'un régime autoritaire. Bien sûr celui-ci s'est employé à imposer son code islamique et ses prérogatives avec les moyens que l'on sait. Mais il est loin de contrôler les dynamiques d'un pays en pleine croissance démographique, en pleine reconstruction, en pleine recomposition identitaire, que dopent la libéralisation du commerce et les mutations de l'environnement régional. La relation complexe entre l'Etat et la société est largement médiatisée par l'islam,

c'est-à-dire par ses institutions, ses pratiques, ses intellectuels, ses ressources financières etc. Par exemple, l'un des aspects de la prolifération des organismes islamiques est la floraison de maisons d'édition, de revues, d'encyclopédies et de centres audiovisuels qui traitent de questions religieuses à l'instigation non pas généralement de clercs, mais d'intellectuels laïcs, et qui ouvrent un espace public de rationalisation, de réflexion, de débat. Cette évolution doit être mise en relation avec la généralisation de l'alphabétisation, avec l'urbanisation et surtout avec la montée d'une classe moyenne que le régime du Shah avait créée grâce à la rente pétrolière tout en la maintenant dans l'impuissance politique, mais qui a fini par assurer son hégémonie à la faveur de la Révolution, malgré la crise économique.

Les conditions du débat qui a accompagné la désignation d'Ali Khamenei, le Guide de la Révolution, au rang de " source d'imitation " pendant l'hiver 1994-1995, après le décès de l'ayatollah Araki, illustrent bien l'émergence d'un tel espace public par le biais de l'institutionnalisation de la société religieuse. C'était un fait sans précédent, dans l'histoire du chiisme, qu'une nomination de ce type s'accompagne d'une telle campagne médiatique, à la fois à l'intérieur de l'Iran et à l'étranger. Il s'agissait traditionnellement d'une affaire interne au milieu clérical. Le public ne s'intéressait qu'à la disparition d'une " source d'imitation ". Alors le croyant, ainsi laissé par la force du destin à lui-même, apprenait de façon tout à fait informelle, par des cercles interposés — ceux des mosquées et des réunions religieuses qu'il fréquentait — les noms des personnes susceptibles de succéder au défunt. Il lui revenait de choisir en conscience parmi ces dernières sa nouvelle " source d'imitation " en fonction de ses propres principes religieux, mais aussi et peut-être surtout en fonction des inclinations de son entourage professionnel, ethnique ou politique. Rien de tel en 1994-95. La presse s'empara de la question pendant plusieurs semaines, et l'ayatollah Jannati alla jusqu'à s'exclamer emphatiquement, pendant la prière du vendredi, que " le choix du *aslah* [le plus apte : voir plus loin] appartient au peuple " ! La publicité du processus ne fut pas entière pour autant : les délibérations entre clercs demeurèrent confidentielles et, lorsque l'ayatollah Behjat prononça la prière des morts sur la tombe de l'ayatollah Araki — signe traditionnellement explicite d'éminence et d'aptitude à succéder au défunt en tant que *marja'* —, les médias n'en dirent rien ou presque, alors même que cette promotion avait probablement été voulue par le dignitaire décédé. D'ailleurs, une large partie de l'opinion publique se désintéressa de l'affaire car, en définitive, le *marjaiyat* est octroyé selon des critères qui ne concernent qu'un nombre limité de personnes.

Mais le débat répercuté par les médias signalait un glissement fondamental dans l'organisation de la société. Bien loin d'accroître le pouvoir du Guide de la Révolution sur le système politique par son élévation dans la hiérarchie religieuse ou l'absorption du champ de la sacralité par celui de la politique, comme certains l'ont cru sur le moment, l'épisode a révélé la dissociation croissante de l'Etat par rapport au religieux. A la limite, l'annonce de la promotion d'Ali Khamenei au rang de *marja'* a pu surprendre nombre d'Iraniens, qui pensaient la chose plus ou moins acquise depuis que celui-ci avait succédé à l'imam Khomeyni comme Guide de la Révolution. Cette prise de conscience rétrospective qu'on pouvait être l'un sans être l'autre introduisait de fait une disjonction entre les sphères de la religion et de la politique, même si l'une des justifications avancées pour légitimer l'ascension d'Ali Khamenei était justement la nécessité d'éviter une séparation entre les deux fonctions. Paradoxalement, les critères avancés par les protagonistes du

débat public contribuait à cet effet de différenciation précisément parce qu'ils débordaient les considérations strictement religieuses pour privilégier les capacités politiques supposées des candidats. Il était ainsi dit que " la préservation de l'islam doit l'emporter sur celle de ses prescriptions ", que " l'islam n'est pas réductible au *fiqh* " et que d'ailleurs " les deux tiers du *fiqh* concernent le politique et le social ". Autrement dit, le débat reconnaissait simultanément l'autonomie du politique par rapport au religieux et celle du religieux par rapport au politique, double différenciation à laquelle était attaché l'imam Khomeyni, quoi qu'on en dise. Un enjeu de la désignation du Guide comme " source d'imitation " avait d'ailleurs trait à l'équilibre des pouvoirs au sein de la République. L'objectif était certes de marquer la pérennité de la dimension religieuse tout à la fois comme principe de légitimité et comme ressource diplomatique, mais aussi de délimiter le champ de compétence du Guide par rapport à celui du Président de la République : à l'un l'incarnation de ce principe de légitimité religieuse, à l'autre la charge de la " reconstruction " et de la conduite des affaires publiques — et entre l'un et l'autre le rapport était de nécessaire complémentarité, plutôt que de rivalité. Le silence éloquent de Hachemi Rafsandjani, de ses conseillers et de ses ministres tout au long de ces débats était révélateur de ce partage des rôles. En bref, si on n'avait jamais autant parlé de la sacralisation du politique en Iran, jamais non plus on ne s'était autant efforcé de distinguer ces deux sphères du sacré et du politique.

Dans son ambiguïté, la déclaration de l'ayatollah Rasti Kashani, l'un des membres du Conseil de Guidance, à propos de la nomination de l'ayatollah Khamenei comme *marja'*, traduisait bien ce phénomène d'autonomisation respective du religieux et du politique : " Pour toute question relevant de l'ordre étatique, il convient de suivre l'avis du *velayat-e faqih* [du Guide de la Révolution]. Pour toute question individuelle, deux situations se présentent. Soit il n'y a pas de désaccord fondamental entre les *marja'*, et l'individu est alors libre de suivre la source d'imitation de son choix. Soit il y en a un, et il faut alors se soumettre à l'avis de l'*aslah*. Si ce dernier n'est pas désigné, le croyant adopte en conscience l'avis de son choix et le Guide constitue alors bien évidemment la première source d'imitation vers laquelle il devrait se tourner ". Il serait prématuré de tenir pour acquis l'aboutissement de ce processus d'autonomisation du politique ou son caractère protodémocratique : on peut aussi bien voir dans de tels propos l'émergence d'une problématique de type libéral que la volonté des clercs de garder le monopole de la gestion de la vie des individus face à un pouvoir à prétention hégémonique. A tout le moins le débat reste ouvert pour de longues années.

D'autant que les modalités de l'accession d'Ali Khamenei au statut de *marja'* sont loin d'avoir instauré sa suprématie absolue sur l'un ou l'autre des deux champs et d'avoir consacré sa position d'*aslah*. Il convient de bien distinguer la fonction de *marja'* et les qualités de *aslah* (le plus apte) et de *alam* (le plus savant), attribuées au plus éminent des *marja'*. La reconnaissance de ces derniers titres est aussi peu formelle et peu institutionnalisée que celle du rang de *marja'*. Elle procède également de la *common knowledge* des croyants et des clercs. Il n'en reste pas moins que la différence entre ces attributs est importante. Si le *aslah* n'a pas la légitimité de mettre en cause les positions des autres *marja'*, il est entouré d'un plus grand nombre de disciples et il est plus suivi en tant que " source d'imitation ". C'est tout naturellement vers lui qu'on se tourne en cas de désaccord entre les *marja'* sur telle ou telle question donnée. Cette primauté diffuse, caracté-

ristique du mode d'organisation de la société iranienne, avait permis à l'imam Khomeyni de se poser en arbitre et de gérer certains des contentieux qu'engendrait la nouveauté de la situation post-révolutionnaire. Or, pour l'instant, Ali Khamenei n'a accédé qu'à la seule position de *marja'* et, si l'on en croit la presse iranienne, nul ne semble avoir évoqué sa nomination comme *aslah*. Il est possible que le Guide de la Révolution finisse par accéder à ce rang mais ce n'est pas absolument certain.

Ensuite, Ali Khamenei n'a pas été le seul à se voir promu au grade de *marja'*. Son nom côtoyait ceux de six autres clercs dont, au même moment, la Société des enseignants de l'école religieuse de Qom reconnaissait l'aptitude à exercer cette charge. Si sept noms occupaient ainsi les grands titres de la presse iranienne, il ne fallait pas être... grand clerc pour voir qu'ils ne faisaient pas l'unanimité parmi les différentes instances religieuses. Par exemple la Société du clergé combattant ne reconnaissait l'aptitude que de trois d'entre eux, et elle l'avait fait savoir de façon tout à fait indépendante, avant même que la Société des enseignants de l'école religieuse de Qom ne publie sa propre liste. En fait, parmi ces sept noms, seul celui d'Ali Khamenei suscita une approbation apparemment générale. Les six autres promus au rang de *marja'* avaient pour dénominateur commun d'avoir récusé tout engagement politique depuis 1979 : leur nomination confirmait donc la dissociation des deux champs. On pourrait même préciser que l'enjeu de la structuration des sociétés politique et religieuse se doublait d'une dimension géopolitique qui renforçait ces effets de différenciation : il s'agissait pour les autorités iraniennes de conquérir le leadership de la communauté des croyants chiites du monde entier. Or l'Irak abrite les deux villes saintes de Karbala et de Nadjaf, qui semblaient soutenir la candidature de l'ayatollah Sistani, tout comme l'ayatollah Fadlalah au Liban. Ce fut d'ailleurs en fonction de cet objectif de politique extérieure qu'Ali Khamenei finit par accepter d'assumer la dignité de *marja'* vis-à-vis de la communauté chiite vivant à l'étranger, après avoir fait mine, en bon *javanmard*, d'estimer prématurée sa nomination, manière subtile et non dénuée d'un mysticisme qu'on lui connaît de prendre acte de la sacralité irréductible du religieux, mais aussi façon élégante de ne pas brûler les étapes pour ménager les opposants irrités par son irrésistible ascension depuis la mort de l'imam Khomeyni.

En tout cas, aujourd'hui, on ne parle guère du Guide de la Révolution comme *marja'*, alors même qu'il est évidemment très présent sur la scène publique : sa thèse (*resâleh*) semble moins diffusée que celles, par exemple, de l'ayatollah Montazeri ou de l'ayatollah Hassan Sanei et, en janvier 1997, ce fut un certain ayatollah Nouri-Hamadani qui stipula les conditions dans lesquelles les voyageurs devaient ou pouvaient ne pas respecter le jeûne du Ramadan, sujet important à l'heure de la globalisation et des échanges transnationaux ! De façon significative, la personnalité qui paraît exercer un ascendant indéniable sur la scène religieuse est celle-là même qui s'est vue privée de la succession de l'imam Khomeyni en mars 1989, qui vit en quasi-résidence surveillée à Qom, dont le domicile semble avoir été dévasté par les services de sécurité en 1995, mais dont les enseignements sont massivement suivis : l'ayatollah Mohammad-Ali Montazeri. Ainsi, l'un des chefs de file de la gauche populiste, le docteur Ghaffari, pouvait déclarer, lors d'une table ronde sur le thème " Religion et liberté ", à l'université de Téhéran, à l'automne 1996, suivre l'ayatollah Montazeri comme " source d'imitation " tout en se félicitant qu'il ait été écarté du pouvoir. Et d'être approuvé par l'ayatollah Hojjati Kermani, proche de la sensibilité de la droite conservatrice ou, peut-être plutôt, du ministère des Affaires

étrangères. Plus généralement, un fidèle reste naturellement maître du choix de sa " source d'imitation " qui peut ne pas tenir compte de ses options politiques ou sociales et peut également continuer de se porter sur un dignitaire défunt, à commencer par l'imam Khomeyni.

Rationalisation et individuation au sein du champ religieux

La bureaucratisation du champ religieux, en ce qu'elle est une dimension de la rationalisation (Max Weber), s'accompagne d'un processus d'individuation. La socialisation religieuse marie ces différents aspects. Les petites filles sont initiées à la prière dès l'âge de neuf ans (alors que les garçons ne sont astreints aux devoirs religieux qu'à partir de quinze ans). Depuis le début des années quatre-vingt-dix, la télévision retransmet les cérémonies qui marquent ce passage, la fête du devoir (ou fête de la dévotion), dont il faut souligner le caractère absolument inédit dans la société iranienne : les jeunes filles, vêtues d'un voile blanc, récitent pour la première fois, collectivement et en public, la prière dont elles ont fait l'apprentissage durant l'année scolaire ; elles sont fêtées, se voient remettre des couronnes de fleurs, ainsi que des cadeaux et un Coran. Ce rite appelle plusieurs observations : il n'est pas sans évoquer la communion solennelle des catholiques ; il traduit la reconnaissance sociale et la valorisation de l'enfant, qui est célébré en tant qu'individu à part entière ; il sanctionne son autonomie de croyant par rapport à la famille, autonomie que lui a apportée l'enseignement. Cette nouvelle forme de socialisation religieuse montre de la sorte que la bureaucratisation de l'islam, tout à la fois, limite le champ d'intervention de la famille, engendre une certaine homogénéité des pratiques que célèbre et véhicule la télévision, et favorise dans ce cadre l'individuation dès le plus jeune âge.

Aujourd'hui l'islam est affaire de raison autant que d'adhésion. Cela était déjà patent sous la plume d'un Motahhari. Mais, depuis la Révolution, la diffusion du discours idéologique du régime, en particulier dans le cadre de la prière du vendredi, et la conquête des médias par la religion ont accentué cette rationalisation du message islamique. Par exemple, Ali Khamenei, lors de la première prière du vendredi du Ramadan, en janvier 1997, avança deux dimensions de la prière de contrition : celle-ci relève de la spiritualité, mais aussi de l'ordre de l'utilité sociale dans la mesure où elle est un facteur d'équilibre et de dignité pour le pécheur. Les croyants eux-mêmes justifient de plus en plus systématiquement leurs pratiques par des arguments logiques qui se veulent scientifiquement fondés. Ainsi, la polygamie sera jugée néfaste au vu des enseignements de la psychologie occidentale : la femme qui en est victime a toutes chances d'être une mauvaise mère et de ne pouvoir bien assumer son rôle social. Ne serait-ce que parce que les temps sont durs et que l'argent doit être compté, la Fondation des martyrs et la Fondation des déshérités confortent ce raisonnement en ne reconnaissant les droits que d'une seule épouse pour l'attribution de leurs prestations sociales.

Or cette rationalisation de la religion et le rapport qu'elle entretient avec le processus d'individuation des croyants sont puissamment servis par le développement de cet espace public médiatique auquel je faisais allusion. Par exemple les réunions religieuses

sont volontiers convoquées au moyen d'affichettes — composées sur ordinateur — ou de bannières placés sur la voie publique, ou encore par l'intermédiaire de petites annonces et de placards publiés dans la presse quotidienne. La radio en assure également la publicité. Les noms des intervenants qui assureront l'animation religieuse de la réunion sont clairement mentionnés et il est précisé, le cas échéant, que celle-ci donnera lieu à *porsesh-o pāsokh*, questions et réponses. En d'autres termes les réunions religieuses sont désormais un espace individualisé et réflexif, alors que jadis on y venait surtout pour écouter. En tant que telles elles font l'objet d'un choix de la part du croyant, qui préférera un orateur à un autre, ou un genre de sociabilité à un autre.

Il faut préciser que ces changements concernent également les *jaleseh*, soumis aux mêmes règles de publicité et de concurrence. Sans reprendre mes analyses antérieures⁸, je rappellerai que le champ religieux a donné aux femmes de nombreuses opportunités d'accéder à l'espace public urbain en toute légitimité sociale et même politique. A l'heure actuelle, elles sont nombreuses à gérer des institutions ou des associations islamiques, en particulier dans le domaine caritatif, et elles participent pleinement à cette différenciation structurelle du champ religieux dont il est question plus haut. Il ne s'agit pas de dire que l'émancipation des femmes passe nécessairement par l'islam en Iran : après tout, certaines préfèrent ouvrir des salles de *body building* (dont la gestion, il est vrai, est parfaitement conforme à la morale islamique prônée par le régime et est légitimée par la ségrégation des sexes). Mais, dans une société historique donnée, le religieux peut être un site décisif d'individuation. Il pourrait être intéressant à cet égard de comparer l'Iran à l'Angleterre victorienne : on a pu affirmer que les œuvres charitables féminines avaient préparé la naissance du féminisme militant des suffragettes, dans un contexte d'urbanisation, d'industrialisation et de développement de la grande presse populaire. C'est ainsi que l'institutionnalisation de la fête du devoir donne lieu à un vif débat, en particulier dans les pages de la revue trimestrielle *Farzaneh*, animée par des "féministes islamiques", qui ne trouvent nulle trace de cette discrimination d'âge entre filles et garçons dans le Coran et en redoutent les conséquences psychologiques ou scolaires, le jeûne du Ramadan étant peu propice à la préparation des examens.

De même, le rapport à la mort s'est profondément transformé ces dernières décennies et on peut à nouveau constater que les médias y ont contribué pour beaucoup. Lors de la guerre contre l'Irak la mémoire des martyrs tombés au champ d'honneur a été glorifiée dans la presse et à la télévision : leur biographie et leur photo étaient publiées, leurs proches interviewés. Dans ce contexte, le cérémonial funéraire s'est modifié : dans la mesure où il a souvent été pris en charge par des institutions étatiques ou para-étatiques, il a eu tendance à se bureaucratiser ; il a emprunté à la dramaturgie des processions d'Ashura ; il a commencé à donner lieu à publicité par l'intermédiaire de faire-part bordés de noir ; il s'est accompagné de festins ; il s'est organisé autour de la représentation du défunt, dont le portrait était peint sur de grandes toiles plastifiées, dont la photo était reproduite sur les annonces mortuaires et était disposée sur la tombe en même temps que quelques-uns de ses objets personnels ou de ses lettres. Par cette nouvelle ritualisation, le mort n'est plus entièrement l'absent qu'il était jadis : il demeure en tant que héros parmi les vivants.

⁸ F. Adelhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

La plupart de ces innovations ont perduré après la guerre. D'une part, parce que le culte des martyrs continue d'être célébré et est devenu une source non négligeable d'avantages, voire de privilèges sociaux, même si le sentiment amer de morts inutiles l'emporte désormais. D'autre part, parce que l'ensemble des funérailles se calquent sur le modèle inauguré dans les années quatre-vingt : ainsi, le portrait du défunt est souvent sculpté dans la pierre tombale, la pratique de la procession est reprise, la dernière demeure est abondamment fleurie ou arborée et visitée avec assiduité, le décès est rendu public par voie d'affichage, de faire-part ou d'annonces dans les journaux.

Chose remarquable, les femmes ne sont pas les dernières à " bénéficier " de cette évolution. Encore dans les années soixante-dix, il n'était pas habituel de les appeler publiquement par leur prénom et, lorsqu'elles mouraient, les éventuelles condoléances — car l'usage n'en était pas si courant — étaient adressées à la famille sans que soit spécifiée l'identité de la défunte. Le comportement de l'imam Khomeyni tranchait avec la norme, car les noms de ses deux filles ainsi que de son épouse étaient connus. Cette dernière donna d'ailleurs une interview après son décès, n'hésitant pas à évoquer certains épisodes de leur vie privée, tels que la demande en mariage et les critères de son consentement. De même, son fils Ahmad parlait dans son testament — publié dans la presse — de sa femme " Fati azizam " (ma chère Fati), préférant utiliser ce diminutif intime à son prénom Fatemeh. En revanche, la famille d'Ali Khamenei reste dans l'ombre, et même un Hachemi Rafsandjani, qui voyage volontiers avec son épouse et dont les filles se sont montrées très actives sur la scène publique, préfère parler de " notre famille " pour désigner sa moitié : " Notre famille s'est jetée sur moi [pour me protéger] ", déclara-t-il après la première tentative d'assassinat dont il fut victime peu après la Révolution. Mais ces comportements, qui peuvent paraître plus convenables dans certains milieux, sont de moins en moins de mise. Dans la vie courante, le prénom des femmes est connu et utilisé, y compris en politique. *A fortiori*, les épouses et les filles co-signent ou signent les condoléances à la manière occidentale, en donnant leurs prénoms respectifs, au même titre que les hommes, et sans plus se dissimuler derrière la formule " la famille untel s'associe à la douleur de la famille untel ". On leur adresse les messages de condoléances, quand ce ne sont pas elles qui prennent l'initiative d'annoncer le décès de leur époux ou d'autres de leurs proches. Dans les rubriques nécrologiques ou sur les tombes, le portrait des défentes peut être reproduit tout comme celui des morts de sexe masculin et, qu'on le veuille ou non, cette mise en image de la mort des femmes n'a été rendue possible que par le port du voile qui a déplacé les frontières à la fois de la pudeur et du licite au sens religieux du terme. Hachemi Rafsandjani lui-même, que l'on a vu si traditionnel dans son comportement à l'égard de son épouse, a laissé publier des photographies de sa mère lorsque celle-ci s'est éteinte fin 1995, et les funérailles se sont déroulées sous un poster géant de la vieille dame, les caméras de télévision retransmettant l'émotion du Président de la République. Scène remarquable dans la mesure où la publicité donnée à la peine privée de l'homme public contribuait à la formation de l'espace national : pour la première fois étaient organisées les obsèques officielles d'une femme, au demeurant tout à fait ordinaire, à laquelle chacun pouvait s'identifier. Ce n'est que quelques mois auparavant que la presse avait fait état d'une visite de Hachemi Rafsandjani à sa mère dans son village de la province de Kerman : l'opinion avait alors pris connaissance des conditions modestes dans lesquelles vivait celle-ci, et le Président avait tiré une grande popularité de la simplicité de l'épisode.

Ainsi, la mort participe — un peu tard, il est vrai — à l'individuation du défunt mais aussi, n'en doutons pas, à celle des vivants. Par exemple l'oraison funèbre, au moment de la mise en terre, célèbre, en même temps que les vertus du disparu, la douleur des vivants en les nommant les uns après les autres, souvent par leur prénom, en insistant le cas échéant sur le désarroi de l'épouse ou de l'époux et en évoquant les fonctions ou les titres des proches parents, hommage discret à la qualité du défunt ou au rang de la famille. On ne s'étonnera donc pas de ce que la mort coûte de plus en plus cher et s'érige en préoccupation permanente. Il s'agit d'accumuler à temps la somme nécessaire à des funérailles dignes de son statut, et notamment d'acquérir une concession dont le prix ne cesse de monter. Par le biais de la spéculation dans les cimetières, de la préparation par un restaurant ou par un traiteur du repas de deuil, de la facturation des services funéraires, de la parution d'annonces dans les journaux et de l'impression de faire-part, la mort participe maintenant à cet univers " marchandisé " qui est celui des classes moyennes et auquel aspirent de plus en plus les Iraniens.

Espace d'individuation et de distinction sociale, la mort est aussi, par ce biais, un espace de rationalisation et de bureaucratisation. Le dynamique maire de Téhéran n'a pas tardé à prendre en main la destinée de Behesht-e Zahra, le " Paradis de Zahra " (Zahra est la fille du Prophète) : un cimetière de 400 hectares, au sud de Téhéran, contigu au mausolée de l'imam Khomeyni, où ce dernier s'était rendu dès son retour d'exil et où reposent en grand nombre les martyrs de la Révolution et de la guerre. La morgue du cimetière entend centraliser tous les défunts de la capitale à des fins d'enregistrement, quitte à fournir aux familles les moyens de leur transfert en province si elles le souhaitent. L'accent est mis sur l'hygiène (le mort est transporté en ambulance et l'hôpital s'oppose le plus souvent à son retour au domicile en vue de la veillée funèbre, sa toilette est faite par des professionnels et les proches sont relégués derrière une vitre) ; sur la précision (le bureau du cimetière est en mesure de donner une information rapide sur la localisation des tombes grâce à l'informatique, des statistiques relatives à la cause des décès sont publiées) ; et sur la rapidité, l'administration se targuant de ne pas avoir besoin de plus d'une vingtaine de minutes pour faire les formalités d'état civil, vendre à titre perpétuel ou louer pour trente ans une concession, monnayer les prestations funéraires telles que la mise à disposition d'un récitant (*maddâh*) avec la sonorisation y afférente ou d'un salon de réception, la fourniture de repas, de fleurs, de vêtements de deuil, de la pierre tombale, l'impression d'affiches, la publication d'une annonce dans la presse quotidienne. La furie rationalisatrice et hygiéniste de la municipalité va jusqu'à envisager la mécanisation de la toilette des morts, projet qui se heurte jusqu'à présent à des obstacles d'ordre théologique et devrait être autorisé par une *fatwa*. Mais d'ores et déjà la visite de Behesht-e Zahra est éloquente, avec ses airs de cité idéale, ses avenues tracées au cordeau, ses plates-bandes, ses jets d'eau, ses carrés numérotés, ses rangées de tombes déjà creusées selon la tradition religieuse et attendant leurs défunts, et souvent ses scènes tragi-comiques.

Qui dit rationalisation dit souvent innovation : les tombes peuvent être à deux étages depuis 1983, les linceuls sont cousus contrairement aux prescriptions traditionnelles, les croyants sont incités à faire don de leurs organes en remplissant et en signant, de leur vivant, un questionnaire en bonne et due forme, la distance entre les tombes a été réduite afin de pouvoir en disposer non plus 1000, mais 1200 dans un carré, la plupart de ces changements étant légitimés à grand renfort de *fatwa* et traduisant le souci d'épurer la

foi de ses pratiques non fondées d'un point de vue religieux, rationnel ou scientifique.

Mais qui dit rationalisation dit aussi fréquemment inégalité : l'espace de Behesht-e Zahra est socialement très différencié entre les carrés les plus arborés et les sépultures de location, généralement beaucoup moins bien entretenues, les caveaux de famille étant, comme en Europe, des signes de richesse, et certaines parties réservées aux martyrs ou aux artistes un symbole de distinction politique ou culturelle⁹. Ceci expliquant en partie cela, le processus de bureaucratisation et d'individuation de la mort ne va pas sans conflits. Par exemple l'administration de Behesht-e Zahra, toujours favorable à la concession de ses activités à des d'entreprises privées, par souci d'efficacité et de rentabilité, dans la droite ligne de la politique de libéralisation économique de l'Etat, n'a pu privatiser la toilette des morts qui lui pose bien des problèmes, à cause du tollé que ce projet a soulevé dans la presse. *Last but not least*, l'aménagement des cimetières devient un enjeu urbanistique très disputé, prolongeant ainsi le champ des luttes foncières ou immobilières qui déchirent la ville moderne en Iran jusqu'aux demeures du repos éternel. Par exemple, à Ispahan, l'université, soucieuse d'acquérir un ancien cimetière chrétien pour s'agrandir, a rencontré la résistance non seulement de l'importante communauté arménienne, qui assure que Shah Abbas lui avait fait don de ce terrain à titre perpétuel et souhaite y construire des logements, mais encore d'un service municipal toujours prompt à élargir son champ d'intervention en créant un parc de divertissement supplémentaire. La querelle a été (provisoirement ?) suspendue par la proposition d'un chercheur de classer ce site historique comme symbole du passé spécifique de la cité et de sa capacité à s'ouvrir à l'étranger¹⁰. A Tabriz, la municipalité entend exproprier un cimetière chrétien malgré l'opposition du gouvernement français. A Téhéran, le cimetière de Emânzâdeh Abdollâh, sur la route de Rey, fait l'objet de conflits comparables. L'interdiction d'y vendre de nouvelles concessions, prise dès avant la Révolution, a provoqué une véritable spéculation et une fraude de grande ampleur sur les titres de propriété des tombeaux, cette nécropole étant très cotée dans les familles aisées en raison de son emplacement et de son charme. Pour casser ce trafic monopolisé par quelques intermédiaires — les fameux *dallâl* tant honnis du maire — la municipalité en est venue à y interdire tout nouvel enterrement. Le bruit s'est alors répandu qu'elle projetait là aussi de transformer le lieu en parc, à la grande inquiétude des propriétaires de concessions. La mairie a protesté de ses intentions, assurant qu'elle voulait seulement aménager le site et briser la spéculation. Mais, une fois de plus, ses méthodes énergiques ont prêté à contestation : 800 propriétaires de tombeaux ont certifié que, contrairement aux assertions de l'administration, ils n'avaient jamais donné leur accord pour que ceux-ci soient démolis et ont exigé d'être désormais partie prenante au plan d'embellissement de Emânzâdeh Abdollâh, la gestion de la mort devenant ainsi une opportunité pour afficher des attentes civiques de participation. De façon similaire la spéculation autour des demeures éternelles de Behesht-e Zahra a incité les autorités à régler sévèrement l'accession à leur propriété et leur utilisation : ne peuvent y être enterrés que les détenteurs du titre et leurs parents, toute

⁹ En 1995, on peut louer une sépulture pour 10 000 تومان ou l'acheter pour une somme allant de 30 000 à 200 000 تومان. Un caveau de famille coûte environ trois millions de تومان (1 تومان = environ 1,25 centime).

¹⁰ Le cimetière abrite les tombes des premiers Occidentaux, certains renommés, qui étaient venus se mettre au service des Safavides.

cession étant désormais interdite, afin de dissuader les intermédiaires qui achetaient des carrés entiers pour en revendre les tombes au prix fort et, en quelque sorte, selon la terminologie consacrée, de leur “ couper la main ”.

Ce qu'il faut maintenant bien voir, c'est que le processus d'individuation, de bureaucratisation et de rationalisation de l'acte le plus universel qui soit, celui de mourir — acte qui en Iran est à peu près unanimement vécu dans des termes religieux — est constitutif de la formation de l'espace public. Nous en avons d'ores et déjà recueilli de multiples signes. Mais ce point mérite d'être encore une fois précisé. Insistons tout d'abord sur l'investissement aussi bien affectif — cela va de soi — que social et économique dont la mort fait l'objet de la part de la quasi-totalité des Iraniens. Tous les jeudis après-midi, moment consacré de la commémoration des défunts, et les vendredis, jour de repos, les familles se pressent autour des tombes de leurs proches, ce rituel étant préparé à la maison et dans le quartier, notamment par la confection ou l'achat des mets et des fruits que l'on distribue au voisinage et aux passants pour le repos des morts. Cette forme de sociabilité religieuse s'inscrit clairement dans l'espace public. L'une de ses conséquences en est d'ailleurs de sérieux embouteillages sur l'autoroute qui mène de Téhéran à Qom. Ce à quoi il faut ajouter les commémorations spécifiques du troisième, du septième, du quarantième jours et du premier anniversaire du décès, et les différentes fêtes, y compris No-ruz : chacune de ces occasions est prétexte à distribution de nourriture et à réception, certains salons de Behesht-e Zahra pouvant accueillir jusqu'à 5 000 convives. Or cette sociabilité funéraire n'est nullement déconnectée des autres dimensions de la vie, pas plus que les *jaleseh* ne sont exclusivement des réunions religieuses : les jeunes gens y échangent des regards et les belles-mères potentielles y ourdissent des alliances matrimoniales ; quant aux chanteurs (*maddâh*) qui célèbrent les vertus des morts et dont le talent se mesure à la quantité de larmes qu'ils arrachent à l'auditoire, ce sont ceux-là mêmes qui égaieront les noces, quitte à faire affaire à cette fin au détour d'une tombe. Dans leur intensité, ces diverses pratiques funéraires inspirent un récitatif de plus en plus dense de la part des autorités. L'administration de Behesht-e Zahra s'apprête ainsi à diffuser gracieusement ou à bas prix des publications décrivant précisément et rationnellement les différentes étapes de la mise en terre dans l'espoir, dit-elle, de reconforter les familles, de les réconcilier autant que faire se peut avec l'idée de la mort et de désamorcer tout conflit éventuel avec ses futurs interlocuteurs. Elle souhaite de même encourager la publication de travaux universitaires. L'acte de mourir relève ainsi de plus en plus de l'écriture, non seulement celle de l'enregistrement et de la statistique, mais encore celle de la connaissance scientifique. Il doit maintenant faire bon ménage avec l'exigence de *self-reflexivity* inhérente à la globalisation¹¹. Outre l'écriture, l'image y pourvoit également puisqu'un nombre grandissant de cérémonies sont photographiées et filmées en vidéo, au même titre que les mariages ou les fêtes du devoir. En outre, cette formation de l'espace public à travers les pratiques de la mort passe également par la médiation du monde des entreprises (*sherkat*) dont nous avons vu qu'elles prenaient de plus en plus en charge les opérations funéraires, conformément à l'évolution générale de la société, mais qui aussi sponsorisent des obsèques d'employés, de martyrs ou de déshérités dans un esprit évergétique. Enfin, la gestion publique de la mort recoupe de

¹¹ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

façon évidente deux processus fondamentaux de la formation de l'espace public, la création de parcs municipaux et les manifestations sportives : l'administration de Behesht-e Zahra voit dans son cimetière le plus grand espace vert de la capitale, et les commémorations de la mort de l'imam Khomeyni comportent des compétitions d'athlétisme, de cyclisme, voire de football.

On l'aura compris, l'homme qui meurt est de plus en plus souvent un *âdam-e ejtemâi*, un être-en-société. Il est d'ailleurs révélateur que les messages de condoléances publiés par la presse soient de plus en plus signés par des entreprises, l'appartenance à l'univers des *sherkat*, et non plus seulement à celui des guildes, étant désormais le vrai signe de reconnaissance sociale. De même, l'évergétisme funéraire prend de plus en plus souvent l'expression de dons rationalisés : plutôt que d'offrir un repas aux proches lors des cérémonies commémoratives d'un décès, on préférera — et on le fera savoir par voie de presse — verser une somme d'argent à une institution caritative, à une mosquée ou à une famille dans le besoin pour l'aider à constituer une dot ou à soigner un enfant.

Monétarisation du champ religieux

D'une certaine manière, cet espace public confessionnel qu'engendrent les pratiques religieuses prend donc la forme d'une " société civile bourgeoise " se confondant largement avec les processus de marchandisation, de privatisation et de constitution d'une classe moyenne dont l'habitus tend à devenir hégémonique à l'échelle du pays. Cette interaction touche l'ensemble des pratiques religieuses quotidiennes du croyant. La mosquée tarife ses services, des funérailles et des commémorations au rituel de retour du *hadj* ou à celui de l'*eftâr* pendant le ramadân, en fonction des prestations choisies par les fidèles, qui de plus en plus sont amenés à se définir comme des clients : combien de temps souhaitent-ils bénéficier de l'intervention de l'imam ? Quel est le rang ou le prestige de celui-ci ? Désirent-ils du thé, des gâteaux, des fruits, un repas ? Une lecture coranique est-elle commandée ? Combien d'heures la salle est-elle louée ? Est-il prévu d'accueillir les deux sexes, étant entendu qu'il faut alors deux salles ? Une mosquée du quartier de Piruzi, à l'ouest de Téhéran, établissait la facture suivante pour un service funéraire au mois de juin 1996 : elle énumérait dans la colonne de droite la liste des prestations payantes (250 000 rials pour le *vaez*, 20 000 pour le récitant du Coran, *qâri*, 7 000 pour le serveur de thé, 7 000 encore pour le distributeur des livres de prière, 5 000 pour le gardien des chaussures, 60 000 de " don " pour la mosquée, soit un total de 124 000) et dans la colonne de gauche la liste exhaustive des prestations gracieusement offertes : l'espace (*sic*), les tapis, les livres de prière eux-mêmes, le tissu rituel nommé *châl* qui symbolise la présence du défunt, l'électricité, l'eau, le chauffage ou le ventilateur et la climatisation, le samovar, les verres à thé et leurs soucoupes, la théière, le plateau, les verres à eau, les cendriers, les encensoirs d'eau de rose, la sonorisation. Expression logique de ce processus, les *hoseynieh* et les *zeynabieh* (lieux de culte dédiés respectivement à l'imam Hossein et à Hazrat-e Zaynab, les enfants de l'imam Ali) traditionnels se multiplient en se transformant d'une certaine manière en " salles polyvalentes " : ils sont loués pour

accueillir des cérémonies de deuil ou de retour de pèlerinage, mais aussi bien des réunions de guilde ou de *basidj*, des activités culturelles ; à la limite ils accueillent des candidats aux élections et leurs partisans ou servent d'hôtelleries à des délégations venues d'autres villes, d'autant plus qu'ils ont souvent une connotation ethno-régionale (*qowmi-mahalli*) et fonctionnent un peu comme des clubs d'"originaires". Il va sans dire que les évergètes propriétaires ou copropriétaires de *hoseynieh* ou de *zeynabieh* mettent à contribution les usagers : ces lieux de sociabilité participent en quelque sorte d'une "privatisation", au sens économique du terme, du champ religieux — on parlera par exemple des *hoseynieh* du Guide de la Révolution — et cette évolution n'est pas sans préoccuper certains clercs, à l'instar de l'ayatollah Mahdavi Kani, qui a critiqué la prolifération de tels centres.

Le champ religieux se trouve de plus en plus monétarisé. En cas d'homicide involontaire, le "prix du sang" prévu par le *fiqh* peut être racheté contre espèces sonnantes et trébuchantes : en 1992 il est passé de 700 000 à 7 millions de touman, versables à la famille du défunt par l'intermédiaire du tribunal, et semble être en quelque sorte indexé sur l'inflation, en même temps qu'il est fixé à l'échelle nationale, ce qui ne va pas sans débats publics sur la conception même de la notion de *dieh*. De même le Guide de la Révolution a estimé en 1995 que le *fetriyeh*, une taxe religieuse correspondant à trois kilos de blé et maintenant payée par les fidèles aux mosquées à la fin du ramadân, s'élèverait à 120 touman, soit un prix intermédiaire entre celui qui est pratiqué sur le marché libre et celui de la farine subventionnée par l'Etat. Et il a autorisé d'une *fatwa* l'Organisation du mieux-être, un organisme charitable de l'Ancien régime qui vient d'être réhabilité, à collecter des dons équivalant à l'achat d'un mouton lors de la fête du Sacrifice afin de contribuer à financer des œuvres sociales auprès des démunis. Quant aux opérateurs du champ religieux, tels que les récitants du Coran (*qârî*), les chorales masculines et féminines (*tavâshih*) ou les auteurs d'un nouveau genre littéraire, dit "de mosquée" (*adabiyât-e masjed*), composé de contes et de poèmes, ils sont fréquemment conviés à s'affronter dans des concours, qualifiés sans ambages de compétitions (*mosâbeqeh*, le mot utilisé pour la compétition sportive), qui sont systématiquement primés, y compris en pièces d'or (mais non en espèces).

La monétarisation des pratiques religieuses suppose qu'elles soient progressivement soumises à un "compte de capital" (Max Weber), tant de la part des autorités politiques ou religieuses que de celle du simple croyant. On voit le Guide de la Révolution promulguer, sur la base d'une expertise scientifique, une *fatwa* autorisant la consommation de telle espèce de poisson dont le microscope prouve qu'il possède des écailles, en précisant que cette espèce particulière vit dans les eaux du golfe Persique et de la mer d'Oman : voilà un solide encouragement donné aux pêcheries nationales et une mesure protectionniste bien dévotement déguisée !

La différenciation sociale des tombes dans les cimetières procède d'un mécanisme classique de formation de la valeur : dans l'appréciation ou la dépréciation des concessions interviennent des critères strictement culturels ou politiques, tels que la proximité des tombes de martyrs ou de saints, ainsi que des critères apparemment plus objectifs, tels que la commodité d'accès ou l'ombrage et la "fertilité" du carré, gage d'absence de poussière ou de boue ; intervient également la spéculation pure et simple. C'est en fonction de ces éléments que les familles choisissent leurs sépultures, dès lors que les morts ne sont plus enterrés dans l'ordre de leur arrivée mais au contraire à la suite d'un acte

économique et marchand : l'achat raisonné d'une parcelle à l'administration du cimetière.

Dernier exemple, un fidèle qui a vu en rêve son père défunt bloqué à une frontière et montrant sa valise vide se voit recommander par l'imam qu'il consulte de faire réciter les prières d'une année moyennant la coquette somme de 60 000 tuman afin de permettre au mort d'accéder au paradis. Ainsi conseillé, il adoptera une double réponse économique. D'une part, il aura recours à un récitant qui lui facturera ses prières moins cher que la personne recommandée par l'imam. De l'autre, il se gardera désormais de relater ses songes à des religieux lorsque son père y figurera !

L'anecdote, véridique, a l'avantage de nous rappeler que le processus de formation d'un espace public confessionnel, largement relayé par les médias modernes, ne s'apparente pas à une évolution linéaire. Il est incompréhensible si on ne le rapporte pas continuellement à des pratiques concrètes d'acteurs en situation et aux sites dans lesquels il s'affirme. En particulier, l'idée d'un espace public a beau être indissociable de l'idée nationale, elle s'incarne néanmoins d'abord dans les pratiques de quartier.

Une dernière évocation de la sociabilité religieuse nous le confirmera. Sans reprendre la description des *jaleseh*, deux de leurs aspects méritent une attention particulière. En premier lieu, ces réunions canalisent des flux financiers assez considérables, à l'instar de toutes les pratiques religieuses : les "dames" collectent les aumônes et les taxes religieuses que leur remettent spontanément les habituées de leur cercle ; elles peuvent également, en toute légitimité, en appeler à la générosité des fidèles, que ce soit pour constituer la dot d'une jeune fille nécessiteuse, pour aider une famille frappée par la maladie ou encore pour contribuer à la construction d'une mosquée. Ces pratiques de don sont partie intégrante des *jaleseh* : il n'est pas pensable de concevoir les uns sans les autres. La circulation des aumônes s'entoure de précautions : elles sont glissées dans des sacs en plastique qui spécifient bien leur destination, la croyante étant ainsi assurée de la réalisation de son intention religieuse. Cette dimension des réunions renvoie très directement à la subjectivité de la foi — aux sentiments personnels, à l'histoire des individus et des familles — et simultanément à la monétarisation de la société, d'autant que, rappelons-le, les *jaleseh* sont aussi une occasion pour des transactions plus prosaïques, de type commercial. Ainsi comprise, la sociabilité des femmes entretient une relation paradoxale avec les tenants de la religiosité idéologique et savante. D'une part, elle répond à certaines de leurs admonestations en faveur de la charité et elle satisfait de la sorte à certains des besoins économiques du régime et du clergé, notamment en récoltant les taxes religieuses de plus en plus centralisées par le pouvoir. Mais, de l'autre, les *jaleseh* gèrent ainsi de façon relativement autonome des sommes considérables, gagnent en conséquence une indépendance croissante et relativisent d'autant la bureaucratisation de l'évergétisme poursuivie par le régime. De ce fait, le pluralisme islamique, que garantissait classiquement la diversité des sources d'imitation, se trouve perpétué ou même parfois renforcé par la différenciation résolue de ce qu'il faut bien nommer la structuration d'une société civile religieuse, sous réserve de la pertinence de ce concept.

En deuxième lieu, on pratique dans les *jaleseh* le récit et l'interprétation des rêves, voie d'accès la plus individualisée et la plus directe au surnaturel, au monde invisible et au divin. Les fidèles peuvent ainsi prévoir et, par le truchement de l'aumône, détourner un danger — ils acquièrent un certain pouvoir de divination. Même si les songes des femmes sont réputés n'être jamais autre chose que la réalité à l'envers (*khâb-e zan tchappeh*),

celles-ci racontent volontiers leurs rêves, interprètent et évaluent elles-mêmes les plus simples d'entre eux, ou sollicitent l'exégèse de l'autorité religieuse qui préside la réunion ; l'oratrice peut de son côté choisir un thème onirique comme axe de sa prédication. Autre manifestation de l'imaginaire dans les *jaleseh* : les descriptions du paradis et de l'enfer. Le rêve constitue un récitatif permanent de la pratique religieuse. Il n'est d'ailleurs pas étranger à la religion savante : l'oniromancie est un savoir-faire reconnu au clergé, au même titre que l'astrologie, même si les écoles théologiques sont divisées sur le bien-fondé de ces disciplines et si celles-ci ne sont enseignées, par exemple, ni à Qom, ni à Mashhad. Les idéologues religieux de la République islamique, pour leur part, n'ont pas négligé ce registre du rêve et du monde céleste : l'imam Khomeyni n'était-il pas apparu sur la face de la lune lors de la Révolution ? Les familles des martyrs ne recevaient-elles pas les signes précurseurs de la disparition de la chair de leur chair dans leur sommeil, quelques jours avant le jour fatal ? N'est-ce pas également par le rêve que le fils tombé au champ d'honneur communique avec les vivants ? Le cinéma iranien, et singulièrement le " film de guerre " (*cinemâ-ye jang*), ne situe-t-il pas le moment de la prise de conscience nationale, islamique et révolutionnaire de ses héros pendant leur repos ? Et la façon dont le président Rafsandjani a échappé à tant d'attentats n'est-elle pas miraculeuse ?

La dimension onirique et céleste donne lieu à de multiples échanges entre la religion savante ou idéologique et la religion populaire. De ce point de vue, la bureaucratisation et la rationalisation ne s'opposent pas nécessairement à ce qui est souvent perçu comme de la superstition : tel cadre du régime présentera sans sourciller la vraie photo du prophète Mohammad trouvée dans la chambre de l'imam Khomeyni après sa mort. Dans le même temps, cependant, les pratiques oniriques sont de nature à cristalliser des conflits entre les autorités politiques ou religieuses et la population des quartiers. Après avoir rêvé et raconté leur songe, des femmes et des hommes se voient reconnaître des pouvoirs thérapeutiques particuliers ; et la foule de défilier à leur domicile pour obtenir guérison ou réconfort en leur confiant leur aumône. D'autres voient pendant leur sommeil l'emplacement de la tombe perdue d'un saint ou s'entendent confier des vérités déplaisantes sur le comportement de certains dignitaires religieux du régime. Le merveilleux suscite de vrais mouvements d'opinion qui indisposent naturellement les autorités, et politiques, et cléricales. Ainsi, un célèbre guérisseur de Téhéran, qui opérait dans les réunions religieuses et qui s'était entre autres spécialisé dans le traitement du cancer, a dû entrer dans la clandestinité et, dans la ville industrielle de Foulâd-e mobârakeh, à 50 km d'Isfahan, les Gardiens de la Révolution sont intervenus pour démanteler un réseau de médecine parallèle qui suscitait une trop grande émotion populaire. La porosité entre le savant, le populaire et le politique est d'autant plus évidente que les forces de l'ordre sont parfois sollicitées par les habitants du quartier eux-mêmes, divisés et perplexes.

Aussi doit-on constater que les pratiques oniriques sont un lieu de rencontre entre la population et les autorités religieuses ou politiques, autant qu'un sujet de discorde entre celles-ci et un véhicule d'autonomisation de la société civile : les opérations ponctuelles de répression n'excluent pas la poursuite d'un débat plus continu et très nourri par livres, revues et prêches interposés. Vus sous cet angle, les rêves favorisent aussi l'unification culturelle et l'intégration de la société. Il est par exemple révélateur que, à Téhéran ou près d'Ouroumieh, certaines figures oniriques aient transcendé les clivages ethniques et confessionnels : les musulmans s'intéressent aux visions et aux songes des Arméniens,

et réciproquement ; et tel diplômé sera visité par son beau-père défunt, entouré d'un groupe de hauts dignitaires religieux de toutes confessions rendant hommage à sa qualité de dévot et à sa pureté. Le récitatif des rêves est un fait social à part entière : il met en scène l'Iran moderne avec ses dirigeants actuels — et non ceux du temps de Médine — avec ses routes, ses avions, ses usines et ses nouveaux lieux de pèlerinage, tel le tombeau de l'Imam au sud de Téhéran, et également avec ses contradictions et sa diversité. A travers leur activité onirique, les acteurs sociaux tissent la trame de l'avenir : déjà le *hejâb*, dont on sait combien il a servi l'homogénéisation socio-culturelle du pays, avait souvent été revêtu par les femmes islamiques à la suite d'un songe au cours duquel Fatemeh en personne les habillait.

Conclusion

Pour peu que l'on tienne compte de ces phénomènes religieux, l'Iran contemporain est beaucoup moins désenchanté et contrôlé qu'on ne le suppose parfois et que ne pourrait le suggérer l'ampleur des processus de rationalisation, de bureaucratisation, de marchandisation. Il apparaît comme une société très " post-moderne " où les rapports, éventuellement mais non forcément conflictuels, entre le savant, le politique et le populaire sont largement gérés sur un mode individuel et volontiers imaginaire.

Néanmoins, insistons une dernière fois sur le rôle des pratiques religieuses dans la formation d'un espace public qui est, de ce fait, confessionnel. Le paradoxe n'est qu'apparent car on sait depuis Tocqueville que l'idée d'espace public relève de l'imaginaire, étant entendu que l'imaginaire est indissociable de son rapport à la matérialité¹². De ce fait, l'espace public relève de l'ordre de la croyance, et pourquoi pas de la croyance religieuse. On retrouve en Iran plusieurs des processus religieux dont les historiens ont montré qu'ils contribuaient à la formation de la cité. Selon Peter Brown, les évêques chrétiens d'Europe occidentale, au V^{ème} siècle, " fondaient (...) des cités dans les cimetières " : " [ils] finirent par orchestrer le culte des saints de façon à asseoir leur propre pouvoir à l'intérieur des vieilles cités romaines sur ces nouvelles *villes hors de la ville*. La résidence de l'évêque et sa basilique principale se trouvaient toujours dans les murs. Néanmoins, c'était par des relations soigneusement articulées avec les grands sanctuaires situés à quelque distance de la cité — Saint-Pierre sur la colline du Vatican, à l'extérieur de Rome, Saint-Martin un peu à l'écart de Tours — que les évêques des anciennes cités de l'Empire romain assurèrent leur supériorité dans l'Europe du haut Moyen Âge " ¹³. L'analogie est évidente avec le complexe de Marqad-e emêm/Behesht-e Zahra, géré respectivement par la famille Khomeyni pour ce qui est du mausolée de l'Imam et par la municipalité de Téhéran pour ce qui est du grand cimetière. Depuis que l'Imam s'y est rendu à la descente de l'avion

¹² Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 142.

¹³ Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Cerf, 1996, p. 20.

qui le ramenait de France, Behesht-e Zahra est l'un des grands lieux dans lesquels s'enracine la légitimité de la République, et le mausolée est un passage obligé pour ses hôtes officiels. Chaque vendredi matin s'y tient le rituel de la lecture de *do'âye nodbeh*, pendant que les familles rendent leur hommage privé à leurs morts à Behesht-e Zahra, et des autobus *salavâti* y convoient des fidèles. Les dirigeants du régime ne manquent pas d'y prendre la parole à intervalles réguliers, et on se souvient par exemple que c'est entre ses murs qu'eut lieu la deuxième tentative d'assassinat contre Ali-Akbar Hachemi Rafsandjani en 1994. En bref le sanctuaire et le cimetière dominant symboliquement, de la périphérie de la ville, le centre du pouvoir.

A première vue les autres grands sanctuaires de l'Iran ne correspondent pas à ce schéma puisqu'ils sont édifiés au cœur même des villes, ou en tout cas qu'ils s'y trouvent aujourd'hui. Tel est le cas en particulier du mausolée de l'imam Reza à Mashhad, de celui de Hazrat-e Ma'sumeh à Qom, de celui de Shâhzâdeh Abdolazim à Rey. Mais en fait on relève également, dans ces situations, une relation d'extériorité du sanctuaire à la fois par rapport au centre du système politique et par rapport à la masse des croyants qui le fréquentent, relation d'extériorité qui va de pair avec la force de son rayonnement symbolique. Localisée à 120 km au sud de Téhéran, Qom n'en exerce pas moins son emprise sur les institutions de la République, notamment par le biais du magistère de la Société des enseignants de théologie de Qom dont on a vu qu'elle intervenait dans le processus de sélection des candidats aux élections et *a fortiori* des sources d'imitation : la ville sainte est comme le double, ou la marraine, de la capitale vers laquelle chacun se tourne dans l'attente de son assentiment. De même l'Astan-e qods, tout autonome qu'il soit, représente une ressource fondamentale dans le jeu politique national : le Guide de la Révolution en est très proche et en "dépoussièrè" régulièrement le sanctuaire des offrandes qui y sont déposées par les pèlerins. Déjà, au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècle — au moins jusqu'aux années 1970 — le chiisme s'est institué comme religion nationale en Iran à travers la prééminence de Karbala et de Nadjaf, et c'est à partir de cette dernière que l'imam Khomeyni a mené sa prédication contre la monarchie du Shah.

Il est clair qu'ainsi entendus les sanctuaires " [blanchissent] complètement un fait brut : l'accumulation de richesses et de patronage ", pour reprendre l'expression de Peter Brown¹⁴ : la fonction économique des lieux saints, avec leurs multiples bazars, est évidente. Mais celle-ci ne doit pas être séparée de l'accumulation d'influence ou de visibilité politique qu'elle permet ou qu'elle accompagne. Le contrôle d'un sanctuaire n'est plus seulement une affaire de bonne administration. Il devient un atout maître dans la lutte politique, voire un ticket d'accès à la scène politique. C'est en grande partie grâce au mausolée de l'Imam qu'Ahmad Khomeyni a continué à jouer un rôle après la mort de son père et qu'aujourd'hui son fils Hassan, auparavant très effacé, s'affirme de jour en jour sur la scène publique, il est vrai en bénéficiant également de sa prestance personnelle. De la même façon, l'hodjatoleslam Mohammad Rey Shahri, le responsable du pèlerinage des fidèles iraniens à La Mecque, construit sa carrière politique à partir du sanctuaire de Shâhzâdeh Abdolazim dont il a été nommé administrateur par le Guide de la Révolution en 1990.

Cette consultation illustre d'ailleurs fort bien la place des lieux saints dans la structu-

¹⁴ Peter Brown, *op. cit.*, p. 58

ration de l'espace public. Chacun des trois principaux candidats voyait son aura se confondre avec le prestige d'un sanctuaire particulier : Ali-Akbar Nategh Nouri avec celui de l'Astan-e qods, Mohammad Khatami avec celui de Marghad et, bien sûr, Mohammad Rey Shahri avec celui de Shâhzâdeh Abdolazim. Dans le même ordre d'idées, les cérémonies religieuses, volontiers retransmises à la télévision, deviennent des moments clés de l'expression politique. Les futurs candidats aux législatives avaient déjà utilisé l'*effât* pendant le Ramadan 1996 pour faire passer leurs messages et mener discrètement campagne avant même que celle-ci ne soit officiellement ouverte.

On comprend donc que l'Etat s'attache à recenser systématiquement les lieux de culte des saints, à les rénover, à les embellir et à tenter de les contrôler en en confiant l'administration à des clercs. De son côté la population locale peut aspirer elle-même à cette reconnaissance par le haut de ses sanctuaires, source de financement ou d'enrichissement, même si des conflits surviennent inévitablement entre sa volonté d'autonomie et l'intervention de la bureaucratie cléricale. Tout comme dans la chrétienté latine, il y a bel et bien un "essor" du culte des saints, et il est le fait des citoyens eux-mêmes. On assiste à un vaste mouvement, dans tout le pays, d'institutionnalisation des sanctuaires qui est irréductible aux stratégies des hommes politiques, aux visées de l'Etat et même aux desseins des notables locaux. C'est l'ensemble des fidèles qui y participent et qui, plus ou moins confusément, négocient les contours ou l'orientation de cette dimension religieuse de l'espace public : ils peuvent ainsi exhumer, en "hommes de bonne action", la mémoire de tel saint injustement tombé dans l'oubli, ou préférer célébrer, par exemple au moment de la guerre contre l'Irak, Imam Hassan, le pacifique, plutôt que l'intransigeance d'Imam Hossein exalté par les idéologues du régime, ou encore forger de toutes pièces un saint parmi les vivants et les morts de leur entourage proche, à la faveur d'un songe ou en arguant d'un concours extraordinaire de circonstances. Ce processus de production de la sacralité par le bas rend *de facto* impossible une centralisation complète du champ religieux par les autorités politiques. Il y a plutôt interaction entre les différents agents religieux, et de celle-ci naît précisément un espace public. Du moins est-ce l'hypothèse que l'on peut raisonnablement retenir.

Aussi convient-il d'élargir le cercle des entrepreneurs qui sont à l'origine de cette mobilisation sociale en faveur des saints. "Loin de décrire une concession réticente ou politique à la force aveugle d'habitudes formées dans le «troupeau commun», nous avons rencontré un groupe d'*impresarii*, prenant des initiatives, opérant des choix et, ce faisant, forgeant un langage officiel qui allait se prolonger dans toute l'Europe occidentale jusqu'au cœur du Moyen Âge"¹⁵, écrit Peter Brown à propos de la chrétienté latine. En Iran les *impresarii* des saints se recrutent également parmi les "gens de bonne action" qui sont toujours prêts à déployer une nappe en l'honneur du saint qui leur est cher. La formation de cet espace public confessionnel renvoie de cette manière à la problématique du pèlerinage formulée par Victor Turner et reprise par Benedict Anderson au sujet de la "communauté imaginée" nationale. D'autant plus que les pèlerinages sur les tombes des saints, qui mobilisent chaque année des millions de fidèles, ne sont pas seulement de nature religieuse : ils fournissent également une occasion de visiter la famille, de faire du tourisme, de se livrer aux joies de la consommation, voire de monter des affaires. On

¹⁵ Peter Brown, *op. cit.*, p. 69.

parle couramment de “ pèlerinage et distraction ”¹⁶ (*ziyarat-o siyahat*) ou de “ pèlerinage et commerce ” (*ziyarat-o tejarat*). En d’autres termes, le processus de formation d’un espace public confessionnel se mêle au processus de formation d’une société civile “ bourgeoise ”, d’une société de consommation et d’une société politique : il est difficile, pour l’analyste, d’isoler l’institutionnalisation d’un champ religieux différencié, où la rationalisation des pratiques et leur inscription dans l’imaginaire concourent à l’individuation du croyant, de l’ascension des *sherkat*, de la marchandisation de la vie quotidienne, de l’extension de la participation politique ou plus spécialement électorale. La spécificité sociale du religieux est relative.

Par exemple, les pèlerinages sur les tombes des saints fournissent aux femmes l’opportunité d’“ être-en-société ”, notamment dans les milieux des classes moyennes : elles se rendront désormais à Mashhad, à Damas, à La Mecque entre parentes ou entre “ amies ” (*doust*), ou encore en voyage organisé entre les gens du même cercle religieux, de la même école, de la même administration, du même lieu de travail ; elles y voient une occasion de se livrer à la dévotion de leur saint ou du Prophète, mais aussi de descendre à l’hôtel, de manger au restaurant, de faire du tourisme ou du shopping, d’être, à l’instar des hommes, les absentes attendues par leur famille et accueillies avec empressement à leur retour, d’avoir une aventure à faire partager par le récit de leur voyage. Pour continuer de paraphraser Peter Brown, la République islamique a désigné dans la sphère religieuse “ une nouvelle classe de bienfaiteurs ”¹⁷, celle des femmes, dont l’activité charitable ou évergétique est inlassable et se prolonge même, le cas échéant, sur la scène politique : elles ont été nombreuses à faire des dons au profit des combattants du front ou, lors de la visite de Yasser Arafat, en 1979, au bénéfice de la cause palestinienne, comme l’a immortalisé une caricature cruelle montrant le leader du Fatah se précipiter, le sourire triomphant, pour remercier son auditoire féminin et revenir avec un baluchon rempli de bijoux en or. La présence massive des femmes dans les sanctuaires — des sanctuaires qui sont désormais des lieux non plus seulement de dévotion mais également d’innovation bureaucratique, de rationalisation économique, de participation politique — illustre leur intégration dans la cité.

De même, les dissensions entre clercs ne traduisent pas seulement des divergences théologiques, factionnelles ou politiques. Elles portent souvent sur des conflits d’intérêts matériels, et plus fondamentalement sur des conceptions différentes du gouvernement, de la société, de la nation, de la foi des fidèles, de leurs pratiques quotidiennes, de la famille, des affaires, de l’Etat. On a souvent dit que la vie religieuse en Iran avait été dominée par la dispute entre *akhbâri* et *osuli* au XIX^{ème} siècle et par la victoire des seconds sur les premiers. Ainsi la République islamique s’inscrirait dans la continuité de la suprématie des *osuli* dont la principale source d’imitation, Morteza Ansari, sera d’ailleurs le maître à penser de l’imam Khomeyni. En fait les choses sont plus compliquées et ne se laissent pas réduire à un affrontement aussi dichotomique entre deux écoles ou deux modes de croire bien tranchés. Il est vraisemblable que la bureaucratization du champ

¹⁶ A bien des égards, le développement du tourisme en Iran doit beaucoup à l’organisation, par les différentes institutions, des tours dits pèlerino-touristiques, *siyahati-ziyâratî*.

¹⁷ Peter Brown, *op. cit.*, p. 66

religieux doit moins à la victoire des *osuli* qu'à la dynamique de leur conflit avec les *akh-bâri*. Surtout on ne peut tenir le débat pour définitivement tranché. A bien des égards, il n'a cessé de se poursuivre tout au long du XX^{ème} siècle, et c'est bien lui que l'on retrouve, sous une forme renouvelée, au travers des discussions ou des conflits contemporains au sein du champ religieux. L'institutionnalisation et la bureaucratisation de celui-ci s'expriment notamment par une spécialisation croissante du savoir religieux. Son détenteur devient de plus en plus un " expert " — le terme est explicitement utilisé : *motekhasses* — et, si on lui reconnaît en tant que '*âlem* une compétence générale dans le *fiqh*, on le valorise surtout par rapport à son domaine de prédilection dans lequel il exerce une autorité particulière. Couramment usitée, la notion de '*âlem-e motejazzi* (savant spécialiste) est très révélatrice de cette évolution. Par exemple, on n'a traduit de l'arabe que la partie du *resâleh* de l'ayatollah Sistani qui traitait des questions de la jeunesse, et celui-ci apparaît surtout comme *motekhasses* de cette question, son autorité générale en matière de *fiqh* étant plus diffuse. A la limite, le *faqih* expert ne se prononcera guère que sur des problèmes tout à fait spécifiques comme le " prix du sang " à la suite des accidents de la route, tout comme l'exercice de la médecine a eu tendance à se différencier en spécialités : la métaphore est utilisée par les clercs eux-mêmes.

Il va de soi que cette transformation de l'autorité religieuse n'est pas sans conséquences sur la scène politique et sur la conception, plus ou moins rationnelle, du *velayat-e faqih*. D'une certaine façon elle favorise (ou elle exprime) moins peut-être la sécularisation du savoir sacré — comme on le dit souvent — que, justement, sa spécialisation et sa délimitation, sans pour autant qu'il perde sa singularité ou son statut. Autrement dit, nous retrouvons ici un processus plus général de dissociation entre le divin et le mondain, ou entre la gestion du sacré et du religieux (*din*), d'une part, et, de l'autre, celle de l'Etat (*dolat*) et celle du social (*donya*). L'imam Khomeyni admettait lui-même dans les faits cette évolution dès lors qu'il confiait au *velâyat-e faqih* la tâche de préparer l'avènement (*zohur*) du Douzième Imam, sans pour autant lui attribuer la capacité d'incarner le gouvernement idéal. Nous avons vu que le partage des rôles entre le Président de la République et le Guide de la Révolution, et notamment les conditions d'accession de ce dernier à la dignité de " source d'imitation ", ont sanctionné et amplifié une telle diversification de la société politique de 1989 à 1997. Il en aura été de même de la dernière campagne présidentielle. Par exemple le terme, de connotation très religieuse, de *aslah* — la forme superlative de *sâleh*, digne et compétent, qui désigne éventuellement la " source d'imitation " la plus éminente — a été largement utilisé pour qualifier les différents candidats. Aux yeux de ses partisans, il était clair que l'ayatollah Rey Shahri était **le** candidat *aslah*. Mais les autres candidats ont été présentés en tant que tels eu égard aux dispositions plus ou moins précises stipulées par l'article 115 de la Constitution et explicitées par le Conseil de surveillance de la Constitution. La qualité d'*aslah* fait alors l'objet d'une spécification qui en circonscrit le champ et la pertinence. Elle ne relève plus d'un principe de transcendance, mais renvoie à des conditions par rapport auxquelles on est plus ou moins apte. Cette aptitude est évaluée par un collège composé de six clercs nommés par le Guide et de six juristes présentés au Parlement par le pouvoir judiciaire et élus par les députés.

De la sorte la notion d'*aslah*, dans la sphère politique, ne manque pas de s'institutionnaliser et de s'inscrire dans l'ordre des principes légaux. Pareillement elle a tendu à s'élargir, à participer du mouvement d'individuation, voire à se démocratiser : 238 personnes

— dont neuf femmes — ont estimé d'elles-mêmes ou sur avis de leur entourage qu'elles étaient potentiellement dignes d'être reconnues comme *aslah* par le Conseil de surveillance de la Constitution et ont affiché cette conviction dans l'espace public, en commençant à faire campagne, en donnant des interviews à la presse, en questionnant les fondements mêmes de la Constitution. Par exemple Mme Azam Taleghani, fille de l'une des figures les plus marquantes de la Révolution, entendait, en faisant acte de candidature, lever l'équivoque de la possibilité, ou non, pour une femme de devenir Président de la République. Elle n'a obtenu qu'une demi-réponse : elle a bien été écartée, avec les huit autres candidates, mais aucune mention de leur sexe n'a été invoquée par le Conseil à l'appui de sa décision.

Du point de vue du devenir de la société politique, ces épisodes sont importants en eux-mêmes et il serait trop facile de se gausser du caractère incontestablement non démocratique de la consultation. D'autres enjeux sont en cause à travers les joutes, en effet très contrôlées, des candidats ou des factions : ils portent sur l'orientation de la société, sur la place qu'y occupent les différentes catégories de la population, sur les principes de légitimité du pouvoir, comme l'a prouvé la victoire de M. Khatami.

Une lecture rapide pourrait également conclure à la " colonisation " du champ électoral par des représentations religieuses. Mais il est peut-être plus intéressant de s'interroger sur la réciproque : la rationalisation de la notion d'*aslah* dans l'arène politique restera-t-elle sans effets dans la sphère religieuse ? Les " sources d'imitation " elles-mêmes ne seront-elles pas appréciées en fonction de critères spécifiques et ne seront-elles pas désormais reconnues comme *aslah* au regard de telle ou telle qualité ? Dans l'immédiat mieux vaut s'arrêter à cette idée selon laquelle la République enregistre un début de processus de formation de l'espace public et d'institutionnalisation de cet " usage public du raisonnement " ¹⁸, processus auquel participent massivement les institutions et les pratiques religieuses. Le propre de l'être-en-société est bel et bien de raisonner *sur la scène publique*. Dans cette mesure, le processus dont nous parlons s'est enclenché avant la Révolution. Mais les penseurs ou les précurseurs de cette dernière, un Morteza Motahhari, ou un Bagher Sadr, voire un Allameh Tabâtabâi ont fait sortir ce profil social de son ghetto laïciste ou sécularisé et lui ont conféré une légitimité islamique incontestable, quitte à badigeonner du vert de la religion le positivisme ambiant. Les pratiques sociales ont fait le reste.

¹⁸ Jürgen Habermas, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1993.