

L'individu postislamiste en Iran : la nouvelle jeunesse

Eric BUTEL



Édition électronique

URL : <http://cemoti.revues.org/37>
ISSN : 1777-5396

Éditeur

AFEMOTI

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 1998
ISSN : 0764-9878

Référence électronique

Eric BUTEL, « L'individu postislamiste en Iran : la nouvelle jeunesse », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 26 | 1998, mis en ligne le , consulté le 04 novembre 2016. URL : <http://cemoti.revues.org/37>

Ce document a été généré automatiquement le 4 novembre 2016.

Tous droits réservés

L'individu postislamiste en Iran : la nouvelle jeunesse

Eric BUTEL

Deux chiffres clés sur la structure et la répartition de la population sont à prendre en considération dans l'Iran actuel:

- 60 % de la population a moins de 20 ans, c'est-à-dire est née après la chute du régime impérial. Cette classe d'âge majoritaire n'a pas pris part à la guerre Iran-Irak;
- 60 % de la population vit dans les villes, à la tête desquelles le grand Téhéran regroupe probablement entre 10 et 12 millions d'habitants.

Le processus d'individuation concerne donc en premier lieu une population jeune et urbaine, dans une société qui tend à s'écarter chaque jour davantage des normes édictées par la révolution islamique depuis une vingtaine d'années¹. Aujourd'hui, deux décennies après la révolution, les normes édictées par le Hezbollah reculent sur tous les fronts, même si elles sont encore loin d'avoir été complètement évacuées par la nouvelle jeunesse urbaine.

Si la révolution iranienne a été essentiellement urbaine et non paysanne², c'est que la ville et notamment la capitale avaient placé côte à côte et uni provisoirement, dans une société effervescente qui prenait conscience d'elle-même, des groupes sociaux tenus jadis à distance les uns des autres par les hiérarchies de la société traditionnelle, notamment le sous-prolétariat urbain et les nouvelles classes moyennes, issues tous deux des transformations de l'ère pahlavi où la Réforme agraire, le développement de l'économie pétrolière, le programme d'industrialisation rapide, l'extension de l'administration³ ont joué un rôle important.

Aujourd'hui le sous-prolétariat urbain - le "deshérité" (*mostaz'af*) - a totalement perdu la primauté qu'il avait acquise par son engagement révolutionnaire. L'arrivée massive des populations déruralisées, dépayonnés⁴ vers les villes, et notamment Téhéran, semble s'être tout d'abord essoufflée et profite davantage aux petites villes qu'à la capitale. Selon les derniers recensements, la population actuelle de Téhéran progresse désormais moins vite que celle de l'ensemble du pays et notamment des petites villes. Cet exode rural s'est d'autre part largement dilué dans l'immense espace urbain formé par le Grand Téhéran,

qui s'étend désormais sur une bande de cent vingt kilomètres sur cinquante au long du piémont de l'Alborz. Les nouveaux arrivants sont absorbés par les différentes agglomérations de la périphérie dont les caractéristiques ne recourent ni celles des cités provinciales ni celles des vingt arrondissements de la métropole centrale, mais dessinent en quelque sorte une structure intermédiaire entre le monde traditionnel des petites villes provinciales et de leur environnement rural et la société définitivement urbaine du centre ville⁵. L'extension actuelle du Téhéran central n'est plus le fait des classes inférieures, qui s'entasseraient dans des bidonvilles (aujourd'hui à peu près tous rasés) ou des barres HLM (dont la construction s'est ralentie), mais bien celui des nouvelles classes moyennes et moyennes supérieures.

Autre phénomène d'importance, ces anciennes populations dépayannées se sont urbanisées. Cette intégration définitive dans le tissu urbain a eu pour premier effet d'estomper les ruptures de classes extrêmement nettes qui caractérisaient le monde rural et qui avaient nourri, à leur arrivée en ville, le ressentiment agressif de ce sous-prolétariat urbain issu des campagnes envers les couches urbaines dirigeantes⁶. Engagés en masse dans le processus révolutionnaire, fer de lance du Hezbollah dans sa conquête du pouvoir, en première ligne des engagés volontaires lors du conflit Iran-Irak, ces jeunes déshérités ont tous aujourd'hui dépassé la trentaine et franchi le cap d'une autre génération, celle de la responsabilité professionnelle et familiale. La logique de conviction, le zèle islamiste qui leur avait tenu lieu de passeport à l'intégration urbaine entre un monde rural où désormais ils n'avaient plus leur place et une société urbaine qui les méprisait souverainement, a lui-même perdu de son identité fonctionnelle au profit de stratégies latérales de reproduction opportunistes, se rapprochant en cela de l'islamisme instrumentalisé de classes moyennes inférieures dans lesquelles ils ont désormais tendance à se confondre. L'institutionnalisation de ces couches populaires comme base sociale du nouveau régime a épuisé la dynamique idéologique de l'antagonisme déshérités/oppresseur (*mostaz'af / mostakbar*) et le terme même de déshérité a complètement disparu du vocabulaire politique.

Rares sont surtout ceux qui ont réussi à transformer concrètement leur engagement et leur participation en une véritable promotion sociale à la hauteur de leurs espérances. La dichotomie fondamentale entre classes moyennes et population dépayannée d'une part, l'alliance du pouvoir et des groupes populaires de l'autre, qui ont été à l'origine de la mobilisation révolutionnaire contre le chah, ne sont plus susceptibles de mobiliser ces couches au service du Hezbollah, comme ceci a été le cas après la révolution.

Du fait de la dégradation persistante de la situation économique des classes moyennes et d'un enracinement dans le tissu économique urbain qui situe désormais les classes populaires au dessus du seuil de précarité qui caractérisaient les anciens migrants, le statut social flottant des classes populaires déruralisées se situe désormais aux confins des classes moyennes inférieures. Le marché noir, l'économie parallèle et d'autres "astuces" font que même les plus démunis parviennent à vivre modestement en ville, en vertu même de l'économie souterraine généralisée⁷. La classe moyenne forme donc désormais un ensemble gigantesque. Cette classe moyenne qui s'est appauvrie par le haut, avec le départ pour l'étranger de ses élites, s'est considérablement développée vers le bas en poussant devant elle ses habitus et son idéologie et fini par faire sa jonction avec les classes populaires, dont ne la sépare plus ce fossé infranchissable de mépris et de haine où s'est construite l'idéologie intolérante et répressive du Hezbollah.

L'urbanisation croissante des populations déruralisées a suscité un effort considérable de la part de l'Etat modernisateur, qui dans sa volonté de prise de contrôle sans cesse plus

étendu du corps social a poussé autant qu'il le pouvait au développement de la scolarisation obligatoire, créant de toutes pièces une transition entre l'enfance et l'âge adulte, une nouvelle adolescence sociale qui est le lieu même d'agrégation du nouveau sujet. La scolarisation a été le fer de lance de l'intégration urbaine, ne serait ce que parce qu'elle signifiait la marginalisation des parlers locaux au profit du persan, la rupture des limites imposées par l'analphabétisme, l'accession à une certaine forme de participation aux fruits de la modernité consumériste, ce qui n'était absolument pas le cas des anciens ruraux.

Quoi qu'il en soit, le nouvel individualisme de la jeunesse, en tant qu'il tend à minimiser l'emprise du groupe social sur l'individu, aboutit à l'agrégation de stratégies et de formes d'affirmation de soi marginales et transversales qui tendent à transcender les frontières des groupes sociaux. Les formes d'émergence d'une nouvelle jeunesse constituée autour d'une identité transversale se superposent progressivement à l'ancienne quadrillage social, même si cette nouvelle identité agrégée autour de la consommation semble dériver des couches supérieures vers les couches inférieures et même si la capacité réelle de consommer des premières demeurent encore largement un fantasme pour les secondes. Certes, le fossé entre classes moyennes et classes populaires n'a pas été comblé et la vision d'une société unifiée par la base est trompeuse. La grande pauvreté de la jeunesse populaire, synonyme de scolarisation minimale interrompue avant le lycée et d'entrée précoce sur le marché du travail, la cohésion plus forte des modèles communautaires dans les classes inférieures, la ségrégation géographique de l'habitat, interdisent de penser la jeunesse en terme d'homogénéité culturelle. Le système scolaire perpétue ces stratifications et ne remplit que de façon très imparfaite sa fonction d'homogénéisation. Les formes de sociabilité propres à chaque groupe social ne se sont pas confondues et perdurent dans leurs distinctions.

Ce processus d'individuation qui, selon la définition de Touraine, conduit le sujet à se " former pas une réflexion sur lui-même conjuguée généralement en terme d'avenir et la création d'un espace qui lui est propre : sa vie individuelle, " diffère ainsi dans ses modalités et sa prégnance selon l'appartenance sociale. Si l'on pose que le sujet apparaît lorsqu'il projette son avenir dans l'espace d'une liberté affranchie des contraintes communautaires de l'ancien édifice social - et c'est en cela que la formation du sujet s'accompagne d'une inévitable mutation sociale - il est évident que l'agrégation du sujet, dans une société fondamentalement marquée par le fait communautaire, diffère sensiblement selon la déstructuration en oeuvre dans le groupe social auquel le sujet appartient, cette déstructuration variant elle-même selon le degré d'exposition de ce groupe à la modernisation et finalement selon sa capacité de résistance.

La déstructuration du groupe social consubstantielle à l'apparition du sujet n'est cependant jamais globale, le sujet émergent n'est jamais pleinement réalisé, et sa capacité d'autonomie varie également considérablement d'un groupe à l'autre. C'est là une des difficultés majeures. Le sujet émergent sous nos yeux dans des sociétés musulmanes contemporaines en pleine transformation et au delà dans toute société traditionnelle agricole évoluant rapidement et sans transition vers une société de marché moderne à dominante urbaine de type postindustrielle et consumériste, a toutes les chances de n'être encore qu'un sujet en puissance. On a même pu démontrer que l'émergence rapide du sujet dans une société longtemps demeurée en marge de la modernisation et prise en quelques décennies dans la tourmente d'une mutation accélérée, peut aboutir à des résultats parfaitement contradictoires et révéler des phénomènes d'inversion dramatique où le désir d'autonomie et de liberté, le désir

d'échapper à l'emprise de la communauté, aboutit, dans le cadre d'une économie déficiente, à la recherche de solutions néocommunautaires dans lesquelles l'individu avorté ou "quasi-individu"⁸ doit finalement troquer tout ou partie de cette liberté nouvellement acquise au profit d'un ordre sur-répressif.

La tension qui s'instaure entre la communauté et le marché apparaît d'autant plus forte dans cette société dans laquelle la modernisation n'est pas endogène. Ceci ne nous autorise cependant nullement à percevoir la société iranienne en mutation rapide comme une société passive, qui subirait sans réactions les diktats du marché. Le déficit d'institution impliqué par la propension de la société de marché à se penser comme autoréglée trouve des solutions intermédiaires dans la société postcommunautaire. L'individualisme, défini en terme d'idéologie nécessaire de l'individuation dans une société de marché qui se pense comme autoréglée, ne s'y affirme pas avec la même hégémonie, dans la mesure où cette société n'est pas une véritable société de marché, ne se pense pas comme autoréglée, mais opère, dans le cadre de sa métamorphose un tel travail de retour sur elle-même, qu'il a pu faire croire, à tort, à de nombreux observateurs que la réalité de phénomènes tels que l'islamisme était d'essence néo-traditionnelle. Même si les cadres des schémas identitaires à travers lesquels se différenciaient les différents groupes sociaux se sont estompés, de la même manière que se sont estompés les espaces où s'accomplissaient les échanges plus ou moins ritualisés entre les groupes, la logique de marché n'a pas totalement remplacé les logiques communautaires. C'est d'ailleurs dans cette tension redoutable entre logique communautaire et logique de marché que s'agrège le nouvel individu. Dans le cas des populations rurales frappées directement ou indirectement par la modernisation, comme ces populations nomades les plus reculées d'Iran qui ont fait récemment l'objet d'une patiente enquête de terrain, quand les tensions entre logique communautaire et logique de marché deviennent trop fortes, l'individu n'a plus d'autre choix que de partir pour la ville. L'individu déruralisé se construit en sujet dans ce choix qui ne procède pas, au départ, d'un désir d'autonomie. Partir pour la ville, lui est en outre aujourd'hui imposé par un intervenant ou des circonstances extérieures : c'est l'Etat, pour le service militaire, la poursuite des études, les conditions économiques locales pour la recherche de travail. Or, comme l'indique Touraine, en ville, il faut "faire son trou" plus ou moins seul. Rien n'est préparé, rien n'est prévu. Pour faire face à l'adversité, pour éviter de voir son identité se diluer complètement dans la masse urbaine informelle, le sujet a besoin de solutions néocommunautaires à vocation économique, sécuritaire ou culturelle. Ceci est particulièrement net chez les jeunes soldats, les étudiants, qui se regroupent par origine pour continuer à parler, à côté du persan, une lointaine langue maternelle, un dialecte. Les communautés urbaines apparaissent quant à elles beaucoup plus fragiles. L'observation d'un conflit d'infrastructure entre une petite communauté villageoise périurbaine et une institution publique telle que l'Armée des Gardiens de la révolution, révèle que les ressorts communautaires ne fonctionnent plus, grippés par le marché.

Se voir reconnu et respecté comme tel

Au delà de sa dimension évidente de vote sanction, le succès de Mohammad Khâtami lors de la dernière élection présidentielle de 1997 doit être recherché dans sa promesse de respecter scrupuleusement la constitution, thème qui est entré immédiatement en résonance avec la demande primordiale de reconnaissance sociale du nouveau sujet : se voir reconnu et respecté comme tel. Ceci signifie essentiellement pour la jeunesse pouvoir affirmer sa liberté sexuelle au moment même où l'effondrement de l'islam politique entraîne avec lui dans sa chute l'édifice moral de l'ancienne religiosité et celui

de la nouvelle morale répressive islamiste contre lesquelles l'ego ose désormais s'affirmer avec de plus en plus de force.

Tandis que la crise économique l'oblige à revoir ses prétentions d'autonomie et de consommation à la baisse, le nouveau sujet s'affirme, face à l'ensemble des formations sociales, de la famille à l'Etat, dans un radicalisme qui répugne désormais au compromis dans le domaine sexuel.

Cette liberté sexuelle que réclament les jeunes, celle de choisir librement leur partenaire et d'affirmer ce choix dans l'espace public, se heurte à la réticence des familles et des communautés qui craignent de perdre le contrôle des stratégies d'alliance et de reproduction et de se voir exposées au déshonneur. Elle se heurte également à l'Etat puritain, qui réprime féroce toute espèce de relation hors mariage.

Il n'empêche : le nouveau sujet juvénile avide de plaisir a transformé les espaces publics en espaces crypto-sexuels, où tous les sens aux aguets participent à l'évaluation mutuelle des termes de l'échange. Oeillade, filature discrète à la barbe des parents, puis échange furtif de numéros de téléphone prégriffonnés sur de minuscules morceaux de papier, telles sont les voies discrètes par lesquelles le nouveau sujet nargue avec aplomb le dispositif répressif. Le désir d'affirmation de soi passe désormais par la conquête de l'autre.

Ceci dit il y a encore loin du désir de s'affranchir à la capacité d'y parvenir complètement. La liberté sexuelle implique autour du couple bien d'autres partenaires: les frères et les soeurs, qui fermeront les yeux en l'absence des parents, les amis surtout qui, chacun à leur niveau, serviront des deux côtés de couverture ou d'intermédiaires, prêteront leur appartement ou leur voiture. L'individu isolé a peu de chances d'y parvenir. Pour s'affirmer, le sujet émergent doit s'inscrire dans de nouvelles formes de socialisation marginales, de solidarités informelles construites autour d'un projet de consommation immédiat.

L'affirmation du sujet est prise entre son désir de lisibilité dans l'espace public et les contraintes rémanentes de certaines normes communautaires qui prônent, à l'inverse, le confinement pudique des désirs d'extériorisation dans l'espace clos du domaine privé, équation à la résolution impossible qui pèse d'autant plus sur l'équilibre de l'ordre social iranien que la société parentale a passé un pacte répressif plus ou moins implicite avec l'Etat, cerbère vigilant des espaces ouverts à la fluidité des échanges sexuels (la rue, les parcs, etc.).

Dans la société iranienne islamiste et postislamiste le corps représente le noyau de la subjectivité individuelle. Contrairement aux anciennes représentations riches en structures collectives intermédiaires, la modernité fait du corps l'aune de toute mesure, le vecteur de toute information et de toute relation. Il est l'outil principal de revendication de la modernité et le premier lieu dans lequel elle s'expose. Ce n'est donc pas un hasard si la crise de rapport à la modernité, qui peut être donnée comme le fondement sociologique de la révolution iranienne, s'est transcrite immédiatement sur le corps. La société postislamiste hérite du prédicat, à cette différence près que le nouveau sujet n'est plus disposé à endosser sur son propre corps le rejet brutal de la modernité, à se laisser déssexualiser, enfermer et voiler. En avant du sujet, le nouveau corps juvénile a pour fonction de proclamer une nouvelle identité centrée sur un espoir intense en la modernité. Le corps revitalisé doit s'offrir aux regards et séduire. On se moque des filles en tchador, symboliquement déssexualisées dans le regard des garçons. On dévalorise la féminité des filles voilées qui se soustraient au marché des échanges sexuels en disant par exemple qu'elles sont grosses, molles et frigides car elles ne font plus de sport, ne font

plus attention à elles, ne se lavent plus, se laissent aller, etc. Préserver sa virginité au prix d'une féminité qui passe fondamentalement par le regard de l'autre ne fait plus sens pour de nombreuses jeunes filles. Pour affirmer sa sexualité fondamentale, le nouveau corps adopte au contraire des stratégies de dévoilement obliques pour se donner à voir autant qu'il le peut, éreintant progressivement le dispositif répressif de l'Etat, dont il devient le principal ennemi.

Le tissu d'enjeux construits autour du corps balise ainsi la ligne de front où s'opposent désormais dans un combat mortel le nouvel individu, la société civile et l'Etat. Si la lutte s'articule autour du voile (*hedjâb*), c'est à dire des limites imposées à la promiscuité sexuelle, c'est qu'à travers la sexualité et le statut du nouveau corps, se joue tout le destin de l'identité sociale et celui même de la société civile.

Le nouvel individu juvénile dénie dans son for intérieur à l'Etat le droit de prendre en main des rênes de l'identité sociale, devrait-il pour cela mobiliser jusqu'aux rémanences de l'ancienne structure mentale, pour laquelle l'honneur masculin représente, par le biais de l'intégrité féminine, le pivot de l'identité sociale. L'exemple des garçons qui s'enflamment pour défendre l'honneur agressé d'une petite amie même provisoire au nom de leur *nâmous*, éclaire les transferts qui peuvent s'effectuer entre les normes les plus stables de l'ancien espace communautaire et les nouvelles catégories du sujet. Le choix du sujet sacralise son objet comme impliquant une liberté intérieure qui lui apparaît dorénavant comme inviolable et supérieure. C'est l'intériorité du sujet qui incarne désormais le sacré, soustrait à l'éthique communautaire.

La stratégie du sujet est fondée sur la mobilité, la dispersion des forces et la vitesse. Elle s'articule autour des clubs de sport, de musculation, de remise en forme, les salons de beauté, les parfumeries, les boutiques de mode et tous les lieux informels de l'espace public qui participent au nouveau triomphe du corps. L'Etat s'en tient lui, par nature, à une stratégie beaucoup plus massive qui mobilise tous les instruments classiques de la propagande et de la répression pour saturer l'univers social de ses propres symboles, effort constant d'autant plus mal supporté qu'il heurte de front le nouveau sujet dans les deux domaines fondamentaux du corps et de la vie privée. L'hypertrophie de la propagande sur le voile engendre une résistance pugnace des jeunes filles, identifiées comme un nouvel ennemi intérieur, la "mal-voilée (*bad hedjâbi*)". L'hypertrophie de la propagande sur la prière, exercice d'essence privée, aboutit à un abandon massif de la pratique religieuse par les jeunes, officiellement reconnu par le pouvoir lui-même.

Le matraquage publicitaire de l'Etat et de ses multiples relais, qui se glisse dans le lit de la publicité consumériste pour s'introduire dans la pratique quotidienne des individus est particulièrement mal ressenti. Tandis que la société réclame des solutions communicationnelles à la carence croissante des médiations sociales, l'Etat ne desserre en rien son emprise sur les technologies de l'information. On vitupère la télévision ou la radio qui prétendent à coups de programmes éducatifs, moraux et religieux dicter leur conduite aux sujets de l'Etat total. Ces transgressions à la nouvelle sacralité du choix individuel participent ainsi directement à la recommunautarisation de la société dans ses griefs contre l'Etat.

Faiblesse des mouvements sociaux et tentations néocommunautaires

Dans l'Iran postislamiste, l'affaiblissement de la conscience communautaire opère *mutatis mutandis* de la même façon que l'affaiblissement de la conscience de classes en Occident : la disparition des évidences nécessaires à la structuration organique du mouvement social. Dans sa dérive autocratique, l'Etat iranien impérial, révolutionnaire islamiste puis postislamiste s'est d'autre part employé à réduire sans relâche tout ce qui pouvait servir

de relais à la rupture des médiations communautaires et prendre en charge la résolution sociale des conflits (syndicats, partis multiples, associations, etc...)

A l'ennemi clairement désigné par la stratification rigide d'une économie et d'une société encore peu développée succède donc un ennemi diffus et non identifié, l'individu d'une part et l'Etat de l'autre, qui partagent cette faculté d'être nulle part et partout à la fois.

L'absence d'adversaire social clairement identifié aboutit ainsi à une érosion des conflits et agit comme un facteur inhibant la structuration des mouvements sociaux.

L'idéologie révolutionnaire islamiste est désormais largement illégitime dans la société, elle est discréditée, l'échec de la révolution au nom de l'islam est patent pour l'écrasante majorité de la population⁹, la société n'est plus islamiste, mais de plus en plus postislamiste, et ce, de deux manières complémentaires. D'une part, on voit l'émergence des "intellectuels postislamistes" dont certains, au nom même de l'islam, contestent le lien étroit entre le politique et le religieux qui légitime l'Etat islamiste iranien et sa répression des opposants et des déviants au nom de l'exclusivité de son interprétation de l'islam (le *velâyaté faghih*, souveraineté du docteur de la loi qu'incarnait l'imam Khomeyni et qu'incarne à présent l'ayatollah Khâménéï)¹⁰. De l'autre, l'avènement d'une nouvelle jeunesse qui n'a plus les mêmes inhibitions que les aînés et qui montre visiblement sa désaffection du système puritain qu'impose le Hezbollah.

Le paysage social de l'Iran postislamiste frappe ainsi par la disparition des mouvements révolutionnaires d'antan. Tout se passe comme s'il n'y avait plus d'ennemi social unifié et identifiable dont pourrait se servir l'Etat islamiste pour se légitimer aux yeux des citoyens. La campagne actuelle de dénonciation de l'argent facile qui entend désigner les membres des classes supérieures à la vindicte des classes moyennes et inférieures bloquées économiquement dans leur désir de promotion sociale, ne suscite pas l'hostilité voulue, parce que la fortune est devenue bon an mal an, avec la complicité active de l'Etat, le nouvel étalon de identité sociale.

L'individu et l'Etat sont renvoyés dos à dos. L'Etat regroupe désormais entre ses mains une telle puissance de coercition qu'il peut s'imposer comme instance de médiation unique et incontournable entre tous les groupes sociaux en se prévalant ostensiblement d'une grande stabilité sociale, symbolisée par l'unité de la société islamique (*vahdat*).

Cette absence de conflit consacre aux yeux de l'Etat le succès de son projet unitaire. Dans un contexte marqué d'une part par la carence des médiations, par l'hétérogénéité et l'incompatibilité des demandes formulés par des acteurs sociaux désunis, et par la concentration et l'homogénéité de la réponse répressive de l'autre, il n'y aurait, en toute logique, plus guère de place que pour un seul type de conflit : l'émeute. Après la vague d'émeutes sanglantes de Mashhad, Arâk, Esfahân, Qazvin, Tabriz et Eslâmshahr de 1993, le vote Khâtami de juin 1997 peut parfaitement bien être interprété comme une émeute électorale à l'échelle du pays tout entier. Il risque de connaître le même sort que les émeutes précédentes, celui d'être absorbé par le mythe de l'unité islamique.

Face à cet arbitraire, le sujet réinvestit le communautaire au nom même de ce qu'il dénonçait. Opportunisme, hypocrisie, double jeu sont perçus aujourd'hui comme des règles indispensables pour survivre et s'en sortir. Le retour à l'espace communautaire se fait également au nom du compromis contre l'intolérance du pouvoir. La dépolitisation actuelle des jeunes s'inscrit en négatif de cette phase où la politisation apparaissait au contraire comme une tentative de libération de l'emprise communautaire. L'affirmation de soi ne passe plus désormais par le champ politique. Pour échapper au piège de l'anomie et de la déshérence auquel l'expose le syndrome de l'individuation, le nouveau sujet privilégie des solutions de regroupement plus ou moins conjoncturelles, auxquelles

on a donné le nom de néocommunautaires. Le groupe néocommunautaire se distingue fondamentalement de l'ancienne communauté par l'adhésion volontaire du sujet et non plus par une identification passive.

Un des secteurs où ce repli se fait le mieux sentir est celui de la solidarité intergénérationnelles. L'abîme des générations qui sépare d'un fossé d'incompréhension parents et enfants cohabite paradoxalement avec de nouvelles formes de solidarité, notamment contre les empiètements de l'"Etat total"¹¹. Le resserrement des générations s'effectue surtout au nom de la survie économique et de la promotion sociale, contre un Etat incapable d'intervenir positivement dans l'économie et qui multiplie les entraves à la mobilité sociale par sa politique néoclientéliste et ses incuries. La communauté de point de vue entre parents et enfants sur le blocage de l'enseignement supérieur, miné par les difficultés budgétaires et la politique des quotas, est à ce titre exemplaire. Pour résister à la crise économique imputée à l'Etat prédateur, nulle autre issue que le resserrement des solidarités. Les solidarités communautaires n'existant plus, on se regroupe autour du noyau le plus stable : la famille restreinte. Ceci se traduit par une charge supplémentaire pour les parents, qui craignent à la fois pour leur propre avenir (précarité du système de retraite) et pour l'avenir de leur progéniture. Les difficultés économiques ont pour effet une prise en charge de plus en plus longue des enfants qui continuent à habiter chez leurs parents même après avoir trouvé un emploi, un recul de l'âge au mariage qui n'est pas sans perturber les traditionnelles stratégies d'alliance et bouleverse le positionnement social des familles, une baisse de la natalité où l'Etat, finalement, trouve son compte. Le prolongement du séjour chez les parents favorise une solidarité de fait entre parents et enfants, encourage les échanges et le dialogue, atténue la profondeur du fossé culturel qui les sépare. La nouvelle jeunesse, plus ouverte, plus tolérante, est aussi à l'image de ses parents une jeunesse prudente, une jeunesse moyenne. Elle accepterait une liberté mesurée dans les bornes du politiquement acceptable.

La jeunesse actuelle apparaît comme le décalque inversé de la jeunesse révolutionnaire. Elle se caractérise par sa démobilitation (déconscientisation dans le vocabulaire révolutionnaire), sa dépolitisation, son peu de respect de la pratique religieuse. Le nouveau sujet se construit désormais autour de l'argent, de la consommation et des loisirs au détriment de la participation politique¹², qui compte tenu de l'absence de pluralisme et de démocratie, apparaît comme le champ clos des catégories sociales vassales du pouvoir. Depuis la fin de la guerre avec l'Irak, le début des années quatre vingt dix, l'Iran s'est totalement dégagée du tabou révolutionnaire de l'argent pour se tourner vers le culte du profit. Les enquêtes conduites sur le terrain confirment toutes ce pressentiment : le fleuve en crue de l'argent emporte tout sur son passage. On n'aspire nullement à participer au changement social, car la société est perçue comme figée. Une bonne partie de la population renie tout engagement politique car, selon elle, la politique est pourrie. Seul l'argent sauve l'individu de la vacuité et de la déshérence. L'argent s'aménage ainsi, dans le vide créé par le déficit d'institutionnalisation des rapports sociaux consécutifs à l'expansion de la modernité, en médiateur social par défaut, paradoxalement plus contraignant que ne l'étaient, en définitive les anciennes médiations ; car dans le cadre d'une société en mutation rapide comme l'Iran, l'argent contribue moins à stabiliser les relations sociales qu'à "ensauvager" encore davantage l'individu, ensauvagement qui creuse le lit d'un pouvoir fort, seul susceptible de contenir le danger d'une décomposition complète du lien et donc du tissu social. L'argent n'est donc pas simplement le plus mauvais des maîtres, il est également, dans le domaine social, un médiateur exécrationnel. Loin de servir la libération de l'individu, il ajoute encore aux conditions nouvelles de son

asservissement, comme par le degré même des frustrations qu'il interpose entre le sujet et la réalité. Ainsi, se donne t-on à Téhéran des rêves de Mercedes pour épater les filles ou snober les garçons.

Crise du politique

L'émergence en masse du nouveau sujet a signé en Iran l'entrée en crise du politique. Le pouvoir s'est replié sur une formule de légitimité transcendante (la *velâyat-e faqih*, ou pouvoir du Docte islamique) qui s'est totalement abstraite de la reconnaissance et de la participation de la société civile. En sa qualité de rentier d'une ressource pratiquement indépendante du fonctionnement général de l'économie (à savoir le pétrole), l'Etat se dispense, de plus, de devoir rendre des comptes à une société qui ne contribue en rien à la création de cette richesse. Beaucoup plus autonome vis à vis de la société que celui dont les ressources dépendent beaucoup plus étroitement des impôts et des taxes, l'Etat pétrolier iranien a exclu en quelque sorte la société du champ politique.

La sclérose du politique, consécutive à la dérive bureaucratique et autoritaire de l'Etat rentier, suscite deux formules pernicieuses de compensation sous la forme du néo-clientélisme de l'Etat envers certains groupes sociaux qui participent en termes infra-politiques au réseau de soutien intéressé au pouvoir en place, et de la corruption par laquelle la société s'évertue à contourner les blocages bureaucratiques d'un Etat sur lequel elle n'a pas de prise. La petite corruption fait d'ailleurs facilement figure de solidarité redistributive : le petit fonctionnaire corrompu est absous au nom des difficultés économiques car il ne peut faire autrement que de demander un bakchich pour faire avancer un dossier (les salaires de la fonction publique sont inférieurs à ceux du secteur privé et les fonctionnaires sont les seuls à payer des impôts sur le revenu). Cette petite corruption participe de la prise de conscience d'une communauté de destin face à la cherté de la vie.

En l'absence de partis, de syndicats libres, les changements rendus nécessaires par la transformation rapide de l'économie et de la société ne peuvent venir que de l'Etat, unique acteur de la transformation sociale. Le débat politique se résume en conflits opaques et en arbitrages obscurs qui s'opèrent au sein des sphères supérieures de l'appareil dirigeant. L'Etat iranien ne cesse de s'opacifier à mesure que l'on gravit la hiérarchie administrative, dont les structures elles-mêmes finissent par disparaître derrière la multiplication des centres de décision. L'Etat est une *terra incognita*, qui tourne vers le public sa face la plus obscure. Dans ce cadre, l'Etat se révèle tout à fait incapable d'apporter une réponse politique aux appréhensions du sujet. Bridé de tous côtés, le nouveau sujet ne parvient donc pas à se construire en sujet politique. L'expression des désirs en Iran demeure infra-sociale, infra-politique, faute de pouvoir transiter par des formes d'argumentation et d'exposition collectives. L'individu est renvoyé à lui-même et à son bricolage. Le cas de la prière du Vendredi est emblématique. Censée manifester le symbole le plus achevé de l'unité islamique (*vahdat*), la prière du Vendredi s'adosse à un dispositif bureaucratique extrêmement complexe et performant pour relayer de façon unilatérale du sommet vers la base jusque dans les campagnes les plus reculées le message politique de l'Etat, vers une population passive qui n'a pas son mot à dire. Par nature hostile à toute vérité et toute autorité supérieure qui s'opposerait à ses desseins, le nouveau sujet en voie d'atomisation méprise le politique comme il méprise le religieux, qu'il assimile tous deux à des formes de gestion collective d'une vérité transcendante qui n'engage nullement sa participation. Plus que d'intolérance, d'incapacité à dire ou d'incommunicabilité, c'est bel et bien d'indifférence qu'il faudrait parler. La logique du politique est désormais inféodée à celle de l'argent-roi. Le politique

se discrédite par un discours intransigeant censé conforter le désir sécuritaire d'une société éreintée par la déstructuration mais en contradiction formelle avec la réalité spéculative qui voit se multiplier enrichissement, corruption et zones franches. La traduction en termes politiques du nouvel individualisme dans cette société en mutation rapide est contradictoire. Le désir de liberté, la promotion du choix individuel, le vaste débat qui s'est fait jour autour de la société civile, engagent d'une part la société sur la voie de la démocratie, mais d'un autre côté la rupture des structures communautaires et le vertige de l'atomisation induisent un report des médiations, du désir d'ordre et de régulation sociale sur un Etat qui bien souvent n'a pas d'expérience en la matière et ne trouve, faute d'armature institutionnelle, de réponses à ces demandes ambiguës que dans l'exercice brutal de la coercition. La fragilité du pacte social suscite l'aménagement d'un pouvoir fort, perçu comme seul capable de contenir une dynamique sociale centrifuge. La dépolitisation du sujet qui s'incarne dans le mythe du " on ne peut rien changer " résulte de ce faisceau de contradictions : d'un côté l'on déteste l'Etat, de l'autre on s'en accommode. Le sujet consent à abdiquer sa liberté dans l'espace public pour se la voir garantir dans l'espace privé. L'Etat doit participer au nouveau culte de l'argent en ne mettant aucun frein à la dynamique du marché, car l'argent est là pour maintenir l'Etat à distance. Une enquête de rue conduite à la sortie des bureaux de vote lors de l'élection présidentielle indique que le pacte des jeunes avec M. Khâtimi s'est d'abord noué autour de deux mises. d'une part le respect absolu de la vie privée, d'autre part une libéralisation de la politique culturelle, notamment avec la levée de l'interdiction des antennes satellites. Contre ces deux abus extrêmes que forme le pouvoir théocratique total et l'absence insigne de civisme, la société appelle de ses vœux l'émergence d'un politicien éclairé, d'un sauveur qui saura la préserver du péril et la rassurer. Messieurs Khâtimi ou Karbâztchi (l'actuel maire de Téhéran) représentent les archétypes de ces sauveurs émergents.

L'Etat, même à travers sa propagande, ne se préoccupe plus guère de justice et d'égalitarisme social. Il assure en tâche de fond sa mission répressive de gardien de l'interdépendance sociale contre le développement de l'indépendance personnelle, mais s'est lui-même converti à la frénésie du marché. La propagande s'enlise sur le terrain moral autour des trois axes constitués par la prière, le voile et le culte des martyrs. Le martyr, dernier rempart de la pureté contre la déliquescence consumériste du sens, n'offre qu'un contre-modèle illusoire à la désunion sociale. Pour que les martyrs devinssent de véritables saints il eût sans doute fallu que ce culte se développât dans l'intimité des pratiques sociales, en un mot partît de la base de la société et non pas du sommet. Soit que ce culte ait inspiré, comme de tous temps, une certaine répulsion à la hiérarchie religieuse traditionnelle, soit que le développement d'intermédiations ait par trop contrarié le projet identitaire de l'Etat, ce dernier s'est lancé dans une campagne de sur-institutionnalisation forcée du martyr qui a fait l'effet d'un repoussoir. Ainsi que l'exprimait un jeune étudiant iranien : "La Fondation des déshérités a liquidé les déshérités, la Fondation des martyrs a liquidé les martyrs, *Bassidj*¹³ liquidera bientôt les *bassidji*."

L'Etat s'est identifié au mythe révolutionnaire. Il fait de l'entretien de ce mythe un des éléments clés de sa légitimité. Or, l'entretien du mythe révolutionnaire réclame une mobilisation d'énergie et de moyens considérables qu'on soustrait à la satisfaction des besoins de la société globale. L'entretien du mythe contribue d'autant plus directement à l'image de l'Etat prédateur, que le déficit ou le discrédit des médiations institutionnelles lui donne cette impression de n'être jamais consultée. On dit : " Regardez ces dépenses

pour glorifier les martyrs, alors que nous n'avons pas suffisamment d'écoles". Perpétuer les mythes fondateurs revient donc à accroître sans cesse le poids de l'appareil répressif. Plus ce poids augmente, plus on prend de distance. Ceci rend la situation de plus en plus intenable et aboutit finalement à un décrochage dramatique entre la société et l'Etat. Le reflux des mythes, la recommunautarisation opportuniste et fonctionnelle a entraîné une rupture de la totalisation, dont semblait frappée la période précédente. A l'opposé des jeunes révolutionnaires qui réclamaient "liberté totale, unité totale, égalité totale" le nouveau sujet fait profil bas. Il a appris à relativiser son appétit de liberté, à différer son désir d'accès total, absolu et immédiat à la modernité qu'il sait désormais parfaitement illusoire. Ce sujet moyen, élevé dans l'art de jouer avec les contraintes, privilégie désormais les stratégies feutrées, l'attentisme, la prudence, la temporisation.

L'observation de la société iranienne nous rappelle également deux choses : d'une part qu'une société centrée sur le seul principe de subjectivation est une société inconcevable. La société de pur marché qui fournit le cadre social théorique à l'émergence du sujet n'a guère plus de vraisemblance que jadis la société de pure communauté. En Iran l'émergence du sujet parle moins de la liquidation pure et simple du lien communautaire que de sa transformation, transformation qui malgré sa rapidité déconcertante nous entraîne dans le monde infiniment graduel et surtout beaucoup plus complexe des métamorphoses, des transitions, des demi-solutions négociées au jour le jour par le sujet lui-même. L'exemple iranien nous invite d'autre part à faire preuve de réserve ou tout au moins de beaucoup de prudence à l'égard des ruptures, des symptômes de décomposition de l'ordre social que l'observateur est amené à répertorier ici et là. Ce serait faire l'impasse sur l'étonnante vitalité, la très grande tonicité du tissu social et de la culture iranienne en général. Même dans les pires moments, comme celui de la guerre Iran-Irak, toute décomposition, toute rupture apparente est immédiatement reprise en charge par un processus de recombinaison et d'agrégation de nouveaux tissus, de nouvelles formes en devenir incessant. L'agrégation du nouveau sujet est ainsi fondamentalement le produit complexe d'une désagrégation et d'une agrégation riche en tonalités, en nuances et en ambiguïtés, qui n'est ni linéaire, ni même forcément définitive. L'image d'un ego stabilisé dans les frontières mouvantes de ses aspirations n'a qu'une vraisemblance opératoire et ne rend rien de sa labilité fondamentale. Au delà même, l'on peut vérifier que la constitution de ce même sujet en acteur social peut n'être que provisoire, obéir à des stratégies embrouillées d'avancées et de replis, d'entrées et de sorties.

NOTES

1. Cf. Jean-Pierre Digard, Bernard Hourcade, Yann Richard, *L'Iran au XX^e siècle*, Fayard, 1997; Cf. Bernard Hourcade et Farhad Khosrokhavar, "La bourgeoisie iranienne ou le contrôle de l'appareil de spéculation", in: *La Revue Tiers-Monde*, n° 124, 1990. Jean-François Bayart, *Ni ange ni démon, l'Iran de Rafsandjani*, *Politique Internationale*, N°60, été 1993.
2. Cf. Manijeh Dowlat, Bernard Hourcade, Odile Puech, "Les paysans et la révolution iranienne", *Peuples Méditerranéens* Janv.-Mars 1980.

3. Cf. Paul Vieille, Farhad Khosrokhavar, *Le discours populaire de la révolution iranienne*, 2 tomes, Editions Contemporanéité, Paris, 1990.
4. Cf. Chahrokh Vaziri, *Elites et Mirages, acteurs et séquences révolutionnaires en Iran: 1977-1979*, Centre d'Etude et de Documentation Iraniennes, CEDI, Lausanne, Suisse, 1990; Farhad Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne*, Presses de la FNSP, 1993.
5. Cf. Chahryâr Adle et Bernard Hourcade (sous la direction de), *Téhéran capitale bicentenaire*, Institut Français de Recherche en Iran, éditions Peeters, Louvain Belgique, 1992.
6. Cf. les articles de la revue *Goftogou* (dialogue), notamment, Masserrat Amir Ebrahimi, "Tahavvolat farhangi edjtemâie djavânâné djonoubé chahr" (l'évolution culturelle et sociale des jeunes dans les quartiers populaires du sud de la ville (à Téhéran), *Goftogou*, n° 19, Printemps 1377 (1998)
7. Cf. Thierry Coville (sous la direction de), *L'économie de l'Iran islamique: entre l'Etat et le marché*, Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran, 1994.
8. Cf. Farhad Khosrokhavar, "Le quasi-individu: de la néo-communauté à la nécro-communauté", in François Dubet et Michel Wieviorka (sous la direction de) *Penser le Sujet, Autour d'Alain Touraine*, Colloque de Cerisy, Fayard, 1995, pp. 235-255.
9. Cf. Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, 1992.
10. Cf. Gilles Kepel et Yann Richard (Sous la direction de), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Seuil, 1990; Farhad Khosrokhavar, "Les intellectuels postislamistes en Iran", *Awal*, Paris, n°11, pp.47-59, 1994; "Les intellectuels post-islamistes en Iran revisités", *Revue Trimestre du Monde*, 1er trimestre 1996, pp. 53-62; *L'anthropologie de la révolution iranienne*, L'Harmattan, 1997.
11. Cf. *L'anthropologie de la révolution iranienne*, op.cit.
12. Cf. Saïd Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, Oxford, Oxford University Press, 1988; Farhad Khosrokhavar, "Le sacré et le politique dans la révolution iranienne" in *Religion et Démocratie*, sous la direction de Patrick Michel, Albin Michel, 1997, pp. 86-108.
13. Cf. pour la période révolutionnaire, Eric Butel, *Le martyr révolutionnaire: stratégies et discours néocommunitaires de la jeunesse populaire iranienne*, DEA, INALCO-EHESS, 1995. Autre mythe hérité de la révolution, *Bassidj*, organe principal de mobilisation révolutionnaire de la jeunesse déshéritée. Celui-ci est perçu comme profondément archaïque par la jeunesse urbaine. Chargé par le Guide de la révolution *d'ordonner le bien et de combattre le mal* à l'intérieur de la société, en clair de combattre la corruption (occidentalisation) des moeurs, l'organisation fonctionne sur un mode répressif totalement anachronique. La récente libéralisation a cependant très largement érodé cette fonction répressive.