

## LE POLITICO-RELIGIEUX ET LES ENJEUX DE LA DEMOCRATIE : QUE NOUS APPREND L'EXPERIENCE IRANIENNE ?

---

Le succès électoral des islamistes lors des élections qui ont suivi les révoltes populaires et le renversement des pouvoirs autoritaires en Tunisie et en Egypte, renouvelle les débats théoriques sur l'islamisme. Ces débats incessants depuis les années 1980, interrogent de différentes manières le rapport entre le politique et le religieux au regard de la question de la démocratie : l'islamisme est-il une alternative capable de répondre aux vœux profonds de justice sociale exprimés par des peuples dits musulmans ? Ou, au contraire, est-il porteur d'un programme anti-démocratique ?

Ces interrogations posent et imposent d'incontournables questions sur le rapport entre la démocratie et la laïcité en tant que principe de séparation entre la religion et l'Etat : le succès des islamistes dans ces élections libres ne prouve-t-il pas que ce principe n'est pas indispensable à la démocratie ? Ne met-il pas en question sa portée universelle et ne démontre-t-il pas la nécessité de reconsidérer sa valeur quant à la citoyenneté démocratique ?

L'expérience iranienne, premier lieu de la victoire des islamistes après une révolution antidictatoriale, propose des éléments de réflexion pour approfondir ces questionnements. En 1979, les islamistes ont pu remporter le pouvoir dans un pays dont la modernisation avait apporté des fruits réels et visibles : des infrastructures modernes, une élite instruite et des classes moyennes urbanisées. Au moment de la révolution, la scène politique était colorée des acteurs de gauche, des centristes et des libéraux. Sortis de la clandestinité, ces derniers agissaient visiblement et jouissaient d'une importante influence sur les classes moyennes modernes qui étaient au devant de la scène des contestations révolutionnaires. Or, l'islamisme a réussi à mobiliser non seulement les déshérités et les milieux traditionnels, mais aussi les classes moyennes (dont les milieux modernes). L'opposition non-islamiste, de la gauche aux libéraux, était bien visible et influente dans le mouvement révolutionnaire. Mais, dans sa majorité, elle ne s'est pas sérieusement opposée au discours islamiste qui avait la particularité d'articuler des concepts religieux avec des notions modernes telles que la révolution et la République.

Nombre de chercheurs spécialisés dans l'islamisme ont vu et continuent à voir dans cette articulation la preuve de la modernité de l'islamisme. Un exemple significatif en est donné par les théorisations d'Olivier Roy. Face à la modernisation « mégalomane et bureaucratique »<sup>1</sup> conduite par le régime du Chah, Roy identifie les islamistes comme porteurs de la modernité. Il note à ce propos que les islamistes opposés au régime ne sont pas des marginaux, mais sont issus du corps des technocrates, du Bazar, du clergé et des masses récemment urbanisées.<sup>2</sup> Par ailleurs, il voit dans la formulation *République islamique* qui allie l'islam avec un concept politique moderne, la preuve de la modernité de l'islamisme victorieux.

Plus tard, dans les années 2000, à travers une analyse globale de l'évolution de l'islam et de l'islamisme au niveau mondial, Roy classe l'islamisme iranien au rang de ce qu'il appelle « l'islamisme classique ». Par cette appellation, il désigne les mouvements qui voient dans l'islam une idéologie politique et considèrent que l'islamisation de la société passe par l'instauration d'un état islamique et pas seulement par la mise en œuvre de la charia.<sup>3</sup> Il cite d'autres exemples comme le *jamiat-i islami* pakistanais, la plupart des frères musulmans, le *Fis* algérien, le *Hezbollah* libanais, le *hamas* palestinien, etc. Roy qualifie voit dans ces

<sup>1</sup> Olivier Roy. *Iran : du musulman à l'Homo-Islamicus*. Autrement, 1987, n°95, p. 126.

<sup>2</sup> Olivier Roy. **Error! Reference source not found.** *L'islam mondialisé*. 2<sup>e</sup> éd. Paris : Seuil, 2004. p. 127.

<sup>3</sup> O. Roy. *Op. cit.* p. 33-34.

mouvements, à l’instar du cas iranien, des acteurs d’un sécularisme moderne. Il était cette thèse en avançant que leur base de leur recrutement intègre des intellectuels et des technocrates. Il met aussi l’accent sur le fait que la politique et l’Etat sont au cœur de la stratégie de ces mouvements et que ces derniers adoptent les institutions et les concepts modernes comme l’économie et l’idéologie. Selon Roy, ces facteurs conduisent inéluctablement à une réhabilitation du politique et favorise la sécularisation moderne, car ce processus amène les islamistes à se désidéologiser, à abandonner leurs idéaux internationalistes pour rentrer dans le jeu politique comme force nationale.<sup>4</sup> Leur entrée dans ce jeu national annonce ainsi, selon Roy, la fin de l’islamisme classique ou l’ouverture au post-islamisme au sein duquel nous assistons au renforcement d’une réislamisation, consolidée par d’autres formes de retour à l’islam.

Dans cette théorisation, la modernité de l’islamisme provient de sa capacité d’intégrer des concepts modernes comme l’économie et l’idéologie et de s’intégrer le jeu politique. La politisation du religieux est d’emblée considérée comme le signe de sa sécularisation. L’islamisme apparaît donc comme porteur de la modernité politique. Cette vision est avancée, par ailleurs, de différentes façons, par un nombre de chercheurs et d’experts de l’islamisme. Elle interroge vivement le sens et la signification de la modernité politique : qu’entend-on par ce concept ? Peut-on la réduire à la modernisation économique ? L’idéologisation du religieux et sa politisation induit-il forcément la modernité politique du projet sociopolitique dont il est porteur ? Quel sens et signification a la sécularisation par rapport à la modernité politique ?

### **Modernisation et modernité : les conséquences d’une confusion**

Dès l’instant où l’on confond modernité politique et modernisation (à savoir la transformation des forces de production et la rénovation des institutions), la place des valeurs démocratiques dans la démocratie perd sa centralité. En affirmant la liberté et l’égalité des citoyens en droit, ces valeurs constituent en effet la base de l’autonomie qui se trouve au cœur du projet de la démocratie et le distingue d’autres modèles politiques (dont les pouvoirs autoritaires et totalitaires). En tant que modèle politique, la démocratie se fonde sur la reconnaissance de l’autonomie collective et de l’autonomie individuelle. Dans ce modèle, la reconnaissance de l’individu, comme citoyen libre et égal, rend possible l’autonomie du collectif qui permet que le pouvoir soit issu du peuple et retourne au peuple. La sécularisation (à savoir la soustraction des biens et des fonctions au pouvoir de l’institution religieuse) s’inscrit dans cette dynamique. En effet, l’avènement des valeurs démocratiques exige la désacralisation des lois qui érigent la société. Ainsi, en France, l’affirmation de la laïcité et sa constitutionnalisation a permis de confirmer la primauté du politique sur le religieux dans la gestion de la cité, la reconnaissance des libertés (dont la liberté religieuse) et le traitement égalitaire des citoyens appartenant aux différentes communautés de foi, ainsi que des non-croyants et des agnostiques.

Sans avoir forcément une approche identique de ces concepts, de grands penseurs de la modernité et de la démocratie soulignent le rapport dialectique entre la désacralisation des lois et la démocratie. L’âge des Lumières, rappelle Habermas<sup>5</sup>, n’a pas comme unique acquis le développement de la pensée rationaliste. Il marque aussi l’avènement d’une rationalité basée sur la communication libérée du pouvoir royal ou clérical qui se réalise dans la sphère publique en tant que domaine des institutions informelles. Habermas définit l’avènement du paradigme de la souveraineté populaire comme incarnation distinctive de l’auto-législation

<sup>4</sup> O. Roy. *Op. cit.* p. 33.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas. *Discours philosophiques sur la modernité*. Paris : Gallimard, 1988 ; *Théories de l’Agir communicationnel*. Paris : Fayard, 1987.

des modernes et insiste sur l'affirmation de l'individu, auteur et destinataire des droits, comme essence propre de la modernité.

Castoriadis résume, quant à lui, la démocratie, comme le projet de l'autonomie. Selon lui, la démocratie se distingue d'autres projets de société en portant la signification imaginaire de l'autonomie. Rappelons que les significations imaginaires sociales, pour Castoriadis, ont le rôle fournir des réponses aux questions fondamentales que chaque société se pose pour « définir son 'identité', son 'articulation' ; le monde, ses rapports à lui et aux objets qu'il contient ; ses besoins et ses désirs »<sup>6</sup>. L'autonomie, en tant que signification imaginaire sociale, engage, comme le souligne Castoriadis, l'explicitation de la capacité d'auto-institution de la société et permet l'altération de ses institutions par une réflexion délibérée pour leur mise en question. Ainsi, la démocratie, ne peut advenir, que par une rupture avec l'hétéronomie, c'est-à-dire le mode d'autoconstitution sociale qui s'appuie sur la négation et l'occultation de la capacité de l'autonomie créative de l'individu et de la société en l'assignant à une source méta-sociale. Pour Castoriadis, l'avènement de la démocratie en Grèce antique, du 8<sup>e</sup> au 4<sup>e</sup> siècles avant notre ère, et dans l'Europe postmédiévale, qui aboutit respectivement à l'émergence de la *polis* athénienne et à la naissance de l'Europe occidentale, démontre la disposition des êtres humains et des sociétés à rompre avec l'hétéronomie pour mettre en cause des institutions héritées et en créer de nouvelle.<sup>7</sup> En même temps, concernant l'évolution moderne de l'Europe occidentale, Castoriadis distingue, parallèlement à l'autonomie, une autre signification imaginaire sociale que projette le système capitaliste : l'idéologie du progrès qui propulse une expansion illimitée d'une maîtrise rationnelle sur la nature et sur les êtres humains. Le penseur pointe ainsi la tension entre ces deux significations imaginaires sociales : la rationalité comme projet dont résulte la bureaucratie et la culture de consommation<sup>8</sup> ; et le projet d'autonomie qui est à base de la démocratie. Cette distinction permet aussi de ne pas confondre la modernisation et la modernité politique, la démocratie et le capitalisme.

Une telle confusion conduit à une double omission : le camouflage de la place centrale du projet de l'autonomie ; et la négation de la condition première de la réalisation de cette autonomie qui n'est rien d'autre que la reconnaissance des valeurs de la citoyenneté démocratique comme fondement de la constitution sociétale.

L'expérience iranienne met en lumière comment cette double omission prône une modernisation sans modernité politique ; une « modernité mutilée ». Elle démontre comment cette modernité mutilée fait le lit de l'islamisme.

### **La modernité mutilée, ou le lit de l'islamisme**

Au début du 20<sup>e</sup> siècle, l'Iran connut de fortes velléités de démocratie. Durant les années 1906-1911, un soulèvement nommé *Révolution constitutionnelle* obtint la transformation du despotisme royal en une monarchie constitutionnelle. Les islamistes de l'époque qui craignaient la modernité politique et la sécularisation, prirent la défense du despotisme et réclamèrent l'instauration rigoureuse de la charia, mais ils subirent un échec cuisant. La nouvelle constitution, largement inspirée des constitutions belge et française du 19<sup>e</sup> siècle, introduisit dans le pays les notions politiques de *nation*, de *parlement* et de *droit de vote* pour les hommes de plus de 25 ans, les femmes ne comptant pas parmi les citoyens. Quant à la religion, du fait des rapports de forces existant, la loi constitutionnelle procéda à un compromis en soumettant les lois votées par le Parlement au contrôle d'un comité constitué

<sup>6</sup> Cornelius Castoriadis. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975. P. 205.

<sup>7</sup> Cornelius Castoriadis. *Fait et à faire*. Paris : Seuil, 1997. P. 18.

<sup>8</sup> Cornelius Castoriadis. *La montée de l'insignifiance*. Paris : Seuil, 1996.

de cinq oulémas qui devaient veiller à la conformité des lois avec l'islam. Dans les décennies suivantes, les réformes menées par les rois Pahlavi menèrent le pays sur le chemin de l'urbanisation et du développement socioéconomique, notamment par l'intégration des droits des femmes et de mesures de sécularisation. Rappelons qu'on ne pouvait parler de laïcité dans le système politique du Chah, mais plutôt d'un contrôle du pouvoir politique sur le religieux. Aussi, tout en modernisant le pays, les rois Pahlavi refusèrent la modernité politique. Ils vidèrent la notion de *parlement* de son sens par l'instauration d'une dictature et mirent en place une répression implacable de l'opposition, de la gauche aux libéraux. Ils justifiaient leur refus de la modernité politique par la nécessité d'un développement socioéconomique préalable à la démocratisation. Or, la dictature bloqua l'approfondissement des réformes socioéconomiques et priva la politique modernisatrice du soutien des classes moyennes urbaines qui s'étaient développées grâce à la modernisation. Cette modernité mutilée produisit une gestion schizophrénique des normes et priva la société des mécanismes démocratiques de régulation de la crise inhérente aux changements modernes vécue par les instances traditionnelles. Dans ce contexte, l'institution religieuse constituait la seule force qui possédait les moyens nécessaires à développer son discours et son emprise socioculturelle parmi des diverses couches de la société. D'ailleurs, le dernier roi Pahlavi qui voulait s'appuyer sur la religion comme un rempart contre la gauche, tout en contrôlant les religieux, soutenait le développement des activités culturelles dans le pays. Le vide politique, social et culturel engendré par la dictature profita ainsi au développement de l'islamisme. Rappelons que sur le plan international, dans l'ambiance de la guerre froide, des pouvoirs occidentaux soutenaient, dans leur stratégie de la Ceinture verte », l'avancée de l'islam politique pour encercler et affaiblir l'ennemi « rouge ».

Cependant, la dictature ne peut expliquer à elle seule la victoire de l'islamisme dans un pays qui comportait des classes moyennes urbanisées, une élite instruite, des intellectuels et une opposition non-islamiste de diverses tendances (libérale, centriste, de gauche). Malgré la répression, cette opposition exerçait une véritable influence sur les classes moyennes urbaines dont le poids dans la révolution de 1979 est indéniable. Comment l'islamisme a-t-il pu influencer si massivement différentes couches sociales ? Comment a-t-il pu devenir hégémonique sur des acteurs non-islamistes, notamment dans des groupes politiques d'opposition ? Pourquoi ces derniers ne se sont-ils jamais fédérés pour s'opposer à l'islamisme et ont-ils, au contraire, noué une alliance objective avec les islamistes ?

Réfléchir à ces questions nous amène à découvrir d'autres pôles de modernité mutilée qui ont contribué au développement de l'islamisme en tant qu'utopie sociale.

### **Fabrication de l'islamisme comme une utopie sociale**

L'étude approfondie de Farhad Khosrokhavar<sup>9</sup> sur les discours des acteurs durant la révolution iranienne de 1979 démontre clairement que le renvoi à l'islam, loin d'exprimer un désir de retour aux sources face à la modernisation, traduisait plutôt un désir d'accès à la modernité. Le déploiement de l'islam revêtait ainsi la dimension d'un rêve ou d'une utopie. Par ailleurs, le discours islamiste s'ancrait encore davantage en avançant des concepts modernes tels que *révolution* et *république*, tout en revendiquant l'islam comme fondement de l'Etat et source des lois. Ce discours islamiste modernisé a pu trouver un écho favorable au sein des couches sociales urbanisées, notamment parmi les jeunes. Or, Khomeiny et ses partisans n'étaient pas les principaux acteurs de l'élaboration et de la propagation de ce discours. Néanmoins, ils récoltèrent le fruit du travail de divers mouvements de l'islam

<sup>9</sup> Farhad Khosrokhavar. *Utopie sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne*. Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1993

politique qui promouvaient, chacun à leur façon, l'articulation des concepts religieux avec les notions modernes. Ces mouvements sont apparus visiblement sur la scène politique iranienne dans les années 1960, alors que le pays vivait un durcissement de la dictature et une déception généralisée après la destitution forcée du gouvernement du docteur Mossadegh, le très populaire leader nationaliste, démocrate et séculier. Le coup d'Etat qui amena à ce renversement, mis en œuvre avec la collaboration de la CIA et des services secrets britanniques, favorisa dans l'imaginaire collectif la diabolisation de l'Occident à laquelle travaillaient les islamistes depuis le début du siècle. Parallèlement, le parti Toudeh, groupe communiste prosoviétique qui était à cette époque un acteur politique influant, avait mis à mal sa crédibilité lors du mouvement pour la nationalisation de l'industrie du pétrole en prenant des orientations politiques soufflées par l'Union Soviétique. Dans ce contexte, la proposition d'un islam politique teinté de modernité a pu mobiliser différents courants, des plus libéraux aux plus radicaux, qui avaient déjà pour point commun l'envie d'attribuer à l'islam un rôle de guide dans la lutte contre la dictature et contre l'impérialisme occidental.

La thèse de Chariati, le plus important idéologue de l'islam révolutionnaire, grandement écouté, notamment par les jeunes, dans les années 1970, a cristallisé cette vision. Contrairement à Khomeiny, Chariati ne diabolisait pas la modernité occidentale, mais critiquait l'aliénation qui en résulterait. En dénonçant les effets de la marchandisation capitaliste dans l'expansion de la culture de consommation et de l'égoïsme, il désignait comme coupable le processus de sécularisation qui conduisait, selon lui, au sacrifice du *spirituel* au profit de l'autonomie. Ainsi, malgré leurs profondes divergences, Chariati et Khomeiny se rejoignaient pour faire de l'islam un projet politique alternatif à la démocratie séculière comme modèle portant atteinte à l'identité dite musulmane. Ce point de convergence était évident dans leur refus commun de la libération sexuelle des femmes et dans leur dénonciation commune de l'égalité de sexes comme source de dislocation de la famille. Face à cela, Chariati dessinait le modèle idéal d'une société islamique : une société unie par la foi où l'intérêt du groupe domine sur l'individualisme et où l'équité islamique permettra la complémentarité des sexes au profit de la consolidation de la famille comme cellule de base de l'*oumma* (soit la communauté unie par la foi).

Cette vision de Chariati croisait ainsi celle de Khomeiny pour faire de l'islam une idéologie politique porteuse d'une utopie sociale. Trois notions-clés se trouvaient à la base de cette idéologisation :

1. l'islam en tant que ciment de l'identité collective du *peuple musulman* ou de la communauté (*oumma*) ;
2. la modernité occidentale comme source d'aliénation identitaire du *peuple musulman* ;
3. le *retour aux sources* islamiques comme fondement du projet sociopolitique d'une société islamique idéale.

Ces éléments fondateurs se retrouvent par ailleurs dans des mouvements islamistes de différents pays. Ils prennent diverses formes au sein de tendances plus ou moins libérales ou radicales. Que ce soit dans sa version radicale ou modérée, l'islamisme idéologise l'islam comme source d'une identité collective et base des normes de la vie individuelle et sociale. Cette stratégie identitaire qui va de pair avec le rejet de la citoyenneté démocratique séculière, stigmatise les valeurs de la modernité politique en les réduisant à des fruits de l'Occident envahisseur. Ainsi, tout en acceptant et en valorisant la nécessité de développement socioéconomique moderne, les islamistes réfutent les valeurs démocratiques fondées sur la reconnaissance de l'autonomie collective et individuelle. Sous prétexte de préservation de l'identité islamique, ils promeuvent donc une modernité mutilée.

En Iran, l'extension de l'islamisme modernisé dans les années 1960-1970, a favorisé la prise de pouvoir des khomeynistes en 1979. Cette victoire a largement été facilitée par des acteurs non-islamistes de l'opposition (dont une importante partie de libéraux, de centristes et de la gauche). En effet, ces derniers n'ont développé aucune position critique face aux islamistes et ne se sont fédérés pour leur faire barrage. Au contraire, ils sont majoritairement rentrés dans une alliance objective avec les islamistes. Cette position se nourrissait d'une double négligence qui dominait parmi ces acteurs : d'une part, leur inadvertance quant à la place centrale de la démocratie dans les revendications de la révolution antidictatoriale ; d'autre part, leur mégarde envers les conséquences néfastes de l'idéologisation de l'islam au regard de ces revendications.

Au sein de la gauche qui jouissait d'une influence non-négligeable sur les intellectuels, les étudiants et les couches sociales urbanisées et instruites, ces négligences ont été soutenues par la prédominance du tiers-mondisme et du stalinisme qui favorisaient la réduction de l'Occident à l'impérialisme et la réduction de la démocratie au capitalisme. Bien que défenseurs du progrès social, par leur rejet de la démocratie, le tiers-mondisme et le stalinisme ont servi de foyer de propagation à la modernité mutilée.

Une majorité de la gauche est ainsi restée indifférente, voire quasi bienveillante, aux slogans islamistes dans lesquels elle ne voyait que l'expression d'une révolte populaire formulée dans un langage traditionnel. De même, l'appel des islamistes aux femmes pour leur imposer le port du voile ne la choqua pas outre mesure, notamment parce que les femmes voilées représentaient, à ses yeux, l'image des femmes du peuple.

Durant la décennie qui a précédé la révolution, l'apparition du voile comme symbole de l'identité islamique en lutte contre l'aliénation imposée par un Occident envahisseur, ne provoqua aucune prise de position critique parmi les non-islamistes. Or, après l'arrivée des islamistes au pouvoir, l'obligation du port du voile, affirma l'instauration de l'ordre islamiste et la place centrale qu'avait dans cet ordre la place des femmes et les rapports de sexe<sup>10</sup>.

En effet, l'*oumma* islamiste en tant que communauté unie socialement et politiquement par et dans l'islam devait se maintenir par la préservation des valeurs islamiques dans le privé comme dans le public. La configuration des rapports entre hommes et femmes se trouva ainsi à la base de l'ordre politique communautaire. D'où le refus des courants islamistes, des modérés jusqu'aux radicaux, d'une *libération des femmes à l'occidentale*. En même temps, ce refus de la liberté des femmes cristallisait la dimension anti-démocratique du projet islamiste.

### **L'islamisme : une idéologie moderne anti-modernité**

L'Iran a été le lieu de réalisation de l'utopie islamiste. L'analyse de cette expérimentation m'a permis d'observer la spécificité idéologique de l'islamisme en tant que phénomène moderne porteur d'anti-modernité, ce qui nous éclaire sur l'articulation de la tradition islamique et de notions politiques modernes dans des concepts comme *révolution islamique* et *république islamique*. Dans cette optique, l'islamisme intègre bel et bien des éléments de la modernité, tout en refusant l'autonomie collective et individuelle, indispensable à la construction d'une citoyenneté démocratique. Aussi, dans la cité islamiste idéale, lieu par excellence de l'application de la loi divine et de l'éducation des femmes et des hommes musulmans, il n'existe aucune séparation entre le privé et le public, entre le peuple et le gouvernement, entre l'individu et la communauté. L'islam offre non seulement les éléments spirituels, mais aussi

<sup>10</sup> Pour une analyse approfondie, voir : Chahla Chafiq, *Islam politique, sexe et genre, à la lumière de l'expérience iranienne*. PUF : 2011, Paris.

les principes, les règles de conduite et les lois pour faire corps entre l'identité individuelle et l'identité collective et enfin pour garantir l'unité de l'*oumma*.

En effet, les islamistes au pouvoir en Iran ont revisité la notion de *peuple* à la lumière de l'*oumma*. Aussi, ceux qui adhèrent au projet islamiste, constituent le *peuple musulman* alors que les opposants sont désignés comme les ennemis de l'ordre sacré et les personnes qui adoptent une position neutre, rejoignent les rangs des égarés, de ceux qui doivent être ramenés sur le droit chemin. Toutes les ressources symboliques et effectives de la notion de *jihad* (guerre sainte) ont été mobilisées pour islamiser la société. Un système de répression, complexe et multidimensionnel, s'est mis en place. Par ailleurs, une autre notion omniprésente dans la charia intervient pour justifier la terreur, à savoir la purification. Elle a été employée pour justifier l'élimination des transgresseurs et des opposants considérés comme des éléments qui corrompent le corps communautaire. Cela s'est inscrit dans un processus plus global de purification sociale par une propagande et une répression qui visait à façonner la société et à fabriquer un Homme réellement islamique. Pour ce formatage, la terreur se révéla indispensable<sup>11</sup>. Des non-islamistes de tous bords (libéraux, démocrates, de gauche) ont été identifiés comme les ennemis du nouvel ordre. Les opposants ont été qualifiés de rebelles à l'ordre divin, d'alliés du diable. Les acteurs des médias (dont des journaux libres) ont été condamnés à mort. Le projet d'islamisation de la société, en se donnant pour fin de diriger les croyants sur les chemins tracés par les lois divines, a mis en question non seulement les libertés politiques, mais aussi toute liberté individuelle. Ainsi, les femmes iraniennes se sont vues soumises à un statut inférieur. Avec l'islamisation de la justice, tout non-respect des règles et des codes islamiques est devenu l'équivalent de la transgression du sacré : le délit est devenu un « péché ». La loi du talion a été instaurée et les châtiments barbares, comme la lapidation pour les femmes adultères, ou l'amputation de la main pour les voleurs ont été légitimés. Ils n'ont pu être généralisés car ils rentraient en contradiction avec les aspirations d'une partie importante de la population. De même, les femmes iraniennes n'ont jamais intégré les mesures régressives, néanmoins, l'ensemble de la politique sexiste du régime a favorisé le développement des violences et des discriminations sexistes.

### **La défaite et le réformisme**

L'Iran, l'un des principaux producteurs de pétrole et de gaz naturel, possède d'immenses ressources économiques. Cependant, après plus de trois décennies de règne de la République islamique, non seulement le pays n'a pas avancé sur le chemin de la justice sociale promise par les islamistes, mais la pauvreté y progresse de façon flagrante. Le fossé entre les riches et les pauvres se développe dans un contexte marqué par la corruption des groupes dominants. Progressivement, dans cette économie administrée où 85% des infrastructures productives sont contrôlées par le régime, l'armée des *pasdarans* s'est muée en un grand acteur politico-économico sécuritaire. Les maux sociaux se sont accrues dans un contexte de répression qui n'épargne aucun lieu public ni privé. A titre d'exemple, la drogue et la prostitution sont aujourd'hui des phénomènes grandement visibles en Iran.

La défaite sociale de l'islamisme a fait naître et développé, dans les années 1990, le phénomène du réformisme islamiste qui tend à introduire des changements tout en préservant le cadre idéologique du régime. La déception due aux promesses non tenues par le régime islamique a par ailleurs entraîné des scissions au sein du pouvoir. Les conflits ouverts entre les tendances conservatrices et réformatrices ont conduit à l'ouverture d'un espace d'expression critique. En 1997, la victoire électorale massive du président Khatami, de

<sup>11</sup> J'ai analysé ces dimensions à travers une étude de la prison politique en Iran après l'instauration du régime islamiste. Voir : Chahla Chafiq, *Le nouvel Homme islamiste, la prison politique en Iran*. Paris : Le Félin, 2002.

tendance réformatrice, a ainsi marqué la défaite de l'islamisme. Elle a aussi ouvert une certaine marge d'expression à la société civile. Même si les laïques n'avaient toujours pas le droit de s'exprimer, des discours critiques ont pu surgir. Cependant, cette marge a été (et est toujours) conditionnée par l'obligation de ne pas dépasser les lignes rouges définies par l'Etat. Le président réformateur Khatami et le leader religieux conservateur (Khamenei) s'étaient mis d'accord pour rappeler que la liberté d'expression ne devait pas mettre en danger l'intégrité du régime. Les plus radicaux des réformistes ont connu la prison politique. La théorie de « l'invasion culturelle de l'Occident » a continué à justifier le maintien de la censure et de la répression de toutes les contestations. Depuis le milieu des années 1990, avec l'impasse du réformisme islamiste, l'Iran a connu un développement des mouvements de la société civile qui affichent de plus en plus des revendications de liberté et du sécularisme. Dans la répression de ces mouvements, ainsi que dans l'étouffement des intellectuels, des artistes et des journalistes, en dehors des milices officielles du régime, sont intervenues des « bandes noires », violentes, composées d'agents officiels et officieux.

Ces bandes ont aussi été actives dans la répression de la révolte populaire qui a ébranlé le pays en juin 2009, à la suite des fraudes électorales. En l'absence totale de droits politiques et de libertés fondamentales, et en présence d'une répression permanente, ses révoltes qui ont engagé des millions d'Iraniens, ont témoigné de l'aspiration populaire pour la citoyenneté démocratique. Ne serait-ce que de voir, pendant les manifestations silencieuses, marcher côte à côte des femmes et des hommes qui ne prêtaient aucune attention aux habituelles frontières sexuées imposées par les tenants de l'ordre, nous renseignait déjà sur l'ampleur du défi lancé au régime. Les slogans « A bas la dictature » n'ont effectivement pas tardé à retentir dans les rues des grandes villes iraniennes et, en dépit de la répression, le mouvement s'est étendu jusqu'aux petites villes où la facilité du contrôle policier rend les manifestations publiques plus difficiles. Finalement, la répression a eu raison de cette révolte. Mais la crise sociale et politique perdure, une crise profonde qui témoigne de l'impasse dans laquelle le pays a été emporté par le régime islamique.

L'Iran qui a vu l'islamisme emporter le pouvoir lors d'une révolution antidictatoriale et mettre en œuvre son projet sociopolitique depuis plus de trois décennies, présente un laboratoire important pour examiner la nature politique de l'islamisme. Il met en même temps en lumière le rapport dialectique entre la laïcité, la démocratie et l'égalité des sexes.

**Chahla Chafiq**

[www.chahlachafiq.com](http://www.chahlachafiq.com)