

BR
20.5
UL
2005
B753
C:2.

PIERRE-ALEXANDRE BOUCHER

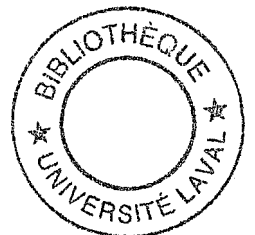
**L'IMAGE DE LA DIABOLISATION DE L'AMÉRIQUE
DANS LE DISCOURS THÉOCRATIQUE DE
L'AYATOLLAH KHOMEYNI ENTRE 1941-1990**

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en sciences humaines des religions
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

MARS 2005

© Pierre-Alexandre Boucher, 2005



Résumé

L'islamisme fait craindre l'Occident. Une analyse historique révèle pourtant que ce phénomène politico-religieux se limite aux œuvres de groupes marginaux sans pouvoir séduire l'Islam entier. Freiné par la complexité des échanges avec le monde extérieur, le rejet de l'Occidental relève davantage de la symbolique comme des circonstances aux causalités multiples. Malgré son parcours, l'ayatollah Khomeyni, l'un des pères de l'islamisme moderne, ne peut contourner longtemps cette réalité : en Iran, peu de gens adhèrent à son utopie. Toutefois, l'anti-américanisme développé dans la rhétorique de ce théocrate acharné finit par compenser momentanément. L'étude montre que le mépris de l'étranger lui sert de principe mobilisateur auprès d'une société exaspérée par l'incompétence d'un shah autoritaire et pro-américain. Le succès du khomeynisme s'achève peu après l'inauguration de la République islamique en février 1979. Encourageant le totalitarisme religieux, l'Imam empire le désastre existant, réduisant l'attrait de la haine de l'Amérique au profit d'un contraire associé à la liberté.

Table des matières

Introduction	p.1
Chapitre 1 : <i>L'Amérique et l'Islam : histoire d'un malentendu</i>	p.7
L'Hégire et ses conséquences	p.8
Le djihad : la métamorphose enclenchée par Saladin	p.10
La montée de l'Occident à partir de la Renaissance et ses conséquences sur l'Islam	p.17
L'essor de l'islamisme moderne	p.25
Chapitre 2 : <i>La diabolisation de l'Amérique chez Khomeyni à l'époque pré-révolutionnaire (1941-1979)</i>	p.33
La haine des Pahlavi pro-occidentaux	p.35
L'essence du message de l'ayatollah Khomeyni sur l'Amérique	p.39
La progression de la pensée de Khomeyni vers le radicalisme islamique anti-américain : les aspects personnels et religieux	p.41
L'éprouvante évolution de l'appréciation du discours de Khomeyni sur la diabolisation de l'Amérique à travers la population iranienne : les facteurs sociaux et économiques	p.53
Chapitre 3 : <i>Le discours de Khomeyni sur le rejet de l'Amérique : un instrument de stabilisation du régime théocratique iranien qui perd sa force (entre 1980 et 1990)</i>	p.64
L'invariabilité de l'austérité comportementale de l'ayatollah Khomeyni	p.66
L'importance de la prise d'otage à l'ambassade américaine	p.73
Le djihad d'usure qui affaiblit la popularité du régime islamique iranien	p.79

L'Irangate : un paradoxe de l'antiaméricanisme au tournant des années 1980	p.87
La libéralisation forcée	p.88
Chapitre 4 : <i>L'anti-américanisme : un principe mobilisateur</i>	p.94
Les problèmes de modernité musulmane	p.95
Les relations avec l'Occident : une comparaison avec la culture Japonaise	p.97
L'astuce de Khomeyni	p.99
Les limites conceptuelles et pratiques	p.102
Conclusion	p.105
Annexe 1 : <i>Les embranchements des chiismes et les lignées imamites</i>	p.110
Annexe 2 : <i>Index des dénominations chiites</i>	p.111
Annexe 3 : <i>Chronologie chiite</i>	p.112
Annexe 4 : <i>Démographie musulmane pour 1997</i>	p.114
Bibliographie	p.117

Introduction

La peur du musulman

L'homme nomade, cet étranger qui foule le territoire ancestral avec ou sans l'assentiment des autorités, incite à la méfiance ou à la peur car, venu d'un autre monde, il évoque l'existence de conceptions différentes : ces inconnues qui menacent le sort de la société imparfaite. Avec lui vient le changement potentiellement irréversible, une source d'inconfort qui occasionne la crainte et l'inquiétude, et comme l'indiquait Fernand Braudel au terme des années 1970 : « Quand les civilisations perdent ou semblent perdre, le vainqueur est toujours "barbare". Pour un Grec, est barbare quiconque n'est pas Grec, pour un Chinois, quiconque n'est pas Chinois » (Attali, 2003, p.87). En conséquence, l'aspect physique, les accoutrements et le tempérament bizarre de cet être dérangent engendrent des préjugés chez les peuples déjà accoutumés à dénigrer les mésadaptés de tout genre.

Les images médiatisées comme celles des femmes voilées, esclaves de leurs maris, de leurs frères ou de leurs fils ; celles des barbus aux traits sémitiques, souvent basanés, vêtus d'une tunique, vivant dans les bas-fonds des cités pakistanaises ou dans les coins reculés de la campagne afghane, là où se trouvent les éléments endurcis de l'Islam réfractaire à toute modernité, entachent la réputation des autres musulmans. Les plus occidentalisés s'en plaignent plus particulièrement puisque ces images pétrifient les Occidentaux qui, effrayés par une réalité pourtant spécifique, s'empressent d'universaliser le phénomène : mal compris, les premiers s'estiment donc victimes de xénophobie. À cela s'ajoute les débats entourant le port du voile dans les écoles

françaises qui n'arrangent rien, multipliant les divisions entre la communauté d'accueil et celle des descendants de migrants essentiellement maghrébins. L'État s'obstine à préserver l'esprit républicain, protégé par des paramètres constitutionnels plus que bicentennaires, qui proscrirent l'extériorisation des allégeances religieuses dans les institutions publiques. Chez les Beurs de la première génération, le retour du voile rappelle les déficiences de l'ancienne patrie et l'intégration difficile des premières années à l'Hexagone. Surtout, il expose davantage la réalité des milieux défavorisés où s'entremêlent les problèmes familiaux insolubles, aggravés par les effets de l'exclusion sociale et économique : face à ce vide et facilité par la rébellion de l'adolescence, l'Islam devient l'expression du progrès identitaire dans un monde hostile (Toupin, 17 mars 2002, p.A6).

Le voile islamique : un symbole d'ascension sociale pour les musulmanes occidentalisées ? Est-ce plausible ? Sans doute. Toutefois, une difficulté persiste puisqu'en Occident, l'Islam demeure, pour la foule, une religion conquérante avec ses imams et autres chefs religieux habiles rassembleurs : des génies du mal, défenseurs de traditions primitives et inadéquates, qui bénissent le rejet, les châtiments cruels ou le meurtre des objecteurs, ennemis de la foi ou de la stricte observance¹. L'Islam fait craindre autant par les propensions anti-occidentales exaltées parmi ses mouvements marginaux particulièrement agressifs comme celui d'Al-Qaida : cette puissante organisation souterraine et pluricellulaire, peut-être commanditée par des dynasties pétrolifères du monde arabe, gage sur l'horreur et la haine pour galvaniser les collectivités islamiques contre les peuples mécréants². Comment expliquer que ces monstres célèbres qui se réclament de ce mouvement terroriste jouissent d'une popularité en Islam ? Barbare, religion inférieure, culture à la fois arriérée et envahissante sont des qualificatifs qui reviennent inlassablement à la pensée de l'Occidental : ignorant tout de l'Islam, alors les musulmans peuvent lui paraître suspects.

¹ Pour une critique controversée de l'Islam voir O. Fallaci, (2002), *La rage et l'orgueil*, Paris, Plon, 194p.

² Al-Qaida, précisément Al-Qaida al-sulbah, signifie : la Base (de données) solide. Voir R. Gunaratna, (2002), *Al-Qaida : au coeur du premier réseau terroriste mondial*, Paris, Éditions Autrement, p.7.

En fait, tout se passe comme le notait le Français d'Algérie Albert Camus vers la seconde moitié des années 1940 :

« Le mal qui est dans le monde vient presque toujours de l'ignorance, et la bonne volonté peut faire autant de dégâts que la méchanceté, si elle n'est pas éclairée. Les hommes sont plutôt bons que mauvais et en vérité ce n'est pas la question. Mais ils ignorent plus ou moins, et c'est ce qu'on appelle vertu ou vice, le vice le plus désespérant étant celui de l'ignorance qui croit tout savoir et qui s'autorise alors à tuer. L'âme du meurtrier est aveugle et il n'y a pas de vraie bonté ni de bel amour sans toute la clairvoyance possible. » (Camus, 1947, p.106)

Khomeyni et le Grand Satan

Alors quelle est la substance des confrontations entre l'Islam et l'Occident ? Certes, la thèse de la peur occidentale maintenue par l'incompréhension reconforte en introduisant les musulmans parmi les victimes de l'histoire : nombreux sont d'ailleurs les innocents qui ont été persécutés. Seulement, une partie de cet effroi est fondée, si on considère le phénomène anti-occidental qui favorise des crispations entre les civilisations. La haine, ses effets dévastateurs, notamment les actes perpétrés contre les étrangers, crée un milieu propice au développement d'une paranoïa collective difficile à contrôler. Paradoxalement, ces relations houleuses sont moins l'aboutissement de l'arrogance occidentale que celui de l'Islam en crise (Ghalion, septembre 2003). Depuis ce que plusieurs nomment l'ère industrielle qui assure l'avance occidentale, l'univers musulman est déchiré entre l'orthodoxie stérile et le changement radical. La transition vers l'idéal bouleverse par les nouveautés et davantage par les erreurs qui lui sont propres. Dangereuse est la lenteur du processus d'intégration qui procure les sensations d'immobilité : elle motive la fureur de ceux qui ne peuvent admettre la défaite islamique devant l'incroyant, l'être inférieur. Le mépris de l'étranger s'associe alors à l'humiliation.

La haine de l'Occidental vise ce qu'il symbolise plutôt que son être. Sa vitalité comme sa logique varient dans l'espace et le temps, ce qui explique les bons échanges entre les sociétés antagonistes malgré des activités xénophobes parfois intenses. Dans ce contexte, les analyses historiques et chronologiques, révélant les oscillations caractéristiques des évolutions, s'avèrent particulièrement précieuses à ce sujet en exhibant la complexité des rapports ainsi que la fragilité des phénomènes extrêmes. Elles mettent à l'évidence la faillibilité d'une hypothèse comme celle du *Choc des civilisations* présentée par Samuel P. Huntington (2000), hypothèse qui scinde trop aisément l'univers mondial en sphères culturelles quasi hermétiques (Huntington, 2000, 545p.).

L'Iran moderne, État bandit ou membre de l'axe du mal dans le discours de Georges W. Bush comme dans l'esprit de plusieurs Occidentaux, se distingue parmi les modèles islamiques. Par leur expérience du politique, nombreux sont les Iraniens qui pourraient entendre aujourd'hui ce que Dietrich von Verden, évêque de Varenne au XV^e siècle, avouait en ces termes :

Lorsque son existence est menacée, l'Église est dispensée des commandements de la morale. L'unité comme but sanctifie tous les moyens, l'astuce, la trahison, la violence, la simonie, l'emprisonnement, et la mort. Car tout ordre existe pour les fins de la communauté, et l'individu doit être sacrifié au bien général (Koestler, 1945, p.121).

L'histoire iranienne comporte un caractère d'exception. Gouvernants corrompus et répressifs, dinosaures embarrassants et malades, se sont remplacés aux commandes de l'État iranien depuis la décennie 1920, perpétuant les désastres, obligeant des réformes sans fin (Accoce et Rentchnick, 1996, p.494). Au libéralisme discutabile des Pahlavi (1925-1979) succède la théocratie islamique dirigée par l'extrémiste Khomeyni (1902-1989), apportant toutes les conséquences d'un rigorisme religieux peu enviable. À la mort de l'Imam, impopulaire, acculée à la faillite sociale et économique, la République islamique d'Iran vacille. Depuis lors, si des améliorations sont perceptibles, elles sont pour l'essentiel de nature économique, car tel est le fondement du

conservatisme modéré qui s'implante graduellement dans l'appareil gouvernemental au soulagement de la vieille garde dirigeante (Reed et Pirouz, 24 mai 2004, p.58-60). Quant au peuple, amer et désillusionné, il en vient presque à croire en l'exactitude des propos du président américain puisque, pour lui aussi, à quelques éléments près, l'État iranien est voyou (Clawson, 26 mars 2004, 9p.). Au mieux, il se reconforte en espérant que l'ouverture récente des frontières aux investisseurs étrangers se traduira par une amélioration substantielle de son pouvoir d'achat.

Réalité inexorable ? Reste que le spectre de l'ayatollah Khomeyni, adversaire du Grand Satan, erre toujours quinze ans plus tard, affectant le sort de l'Iran qui croule lentement sous les répercussions de l'embargo américain. Malgré le rejet méthodique de l'anti-américanisme dans la politique iranienne, tout fonctionne comme si le slogan « mort à l'Amérique », scandé au plus fort de la révolution islamique aux limites des années 1970, était un cauchemar interminable. La théocratie fait peur à l'Occident avec son aspect rigide venu d'un lointain passé. Étant donné l'ambiguïté de la haine de l'Occident en Islam, qu'en est-il de l'anti-américanisme iranien : comment s'articule-t'il ?

Un examen minutieux du mépris de l'Amérique, symbole d'une modernité indigne, dévoile qu'il n'existe qu'en présence d'un contraire manifeste. Khomeyni et ses ouailles ont réussi en des circonstances rares, au crépuscule de l'ancien régime patronné par les États-Unis, lorsque les politiques gouvernementales étaient devenues insupportables à la majorité iranienne et encore. Leur triomphe venait d'une mobilisation parfaitement synchronisée, guidée par un prédicateur chevronné, comptant une quarantaine d'années au côté du contre-pouvoir clandestin. L'absence de résultats révélateurs pour une durée aussi longue n'est pas imputable à un seul facteur, même si la tentation de l'américanisme en fut la cause première. Car au contraire d'un modèle idéologique occidental, figurant entre les exemples de modernité quasi assurée, le principe d'un gouvernement islamique n'apparaissait pas de lui-même parmi les solutions progressistes : pour plusieurs, il rappelait l'imperfection de l'Islam, ses retards surtout.

Théocrate convaincu, avide de pouvoir, Khomeyni a dû remanier ses discours plus d'une fois, supprimer les aspects contestés, projeter une image plus acceptable de l'Islam, démontrer sa modernité. De cet apprentissage nécessaire se dégage progressivement l'utilité du Grand Satan. Objet de répugnance, créature de Khomeyni, il valorise le personnage et ses propositions manichéennes à des périodes d'instabilité en agissant comme un principe mobilisateur affermissant l'unité islamique sans pouvoir excéder le stade de la symbolique : la rationalité, l'expérience comme les dissensions complexes de l'Islam atténuent ses performances à courte échéance. Par cet instrument rhétorique et ses aptitudes politiques, Khomeyni enferme l'Iran dans le rythme de l'Islam : tel est l'héritage que celui-ci lègue à la perpétuité. De lui, les islamistes conservateurs de toutes nationalités se souviennent de ses victoires retentissantes, moins de ses échecs : il leur a permis d'espérer.

Ce mémoire, dans un premier chapitre, revoit avec une perspective historique générale l'ensemble des relations entre l'Occident et l'Islam. Il est apparu essentiel de présenter l'atmosphère conflictuelle régnant entre les deux sociétés antagonistes avant d'aborder la relativité de l'anti-américanisme islamique. Cette perspective se précise dans les deux chapitres suivants avec l'exemple khomeyniste aux prises avec le problème de l'américanisme en Iran au fil du XX^e siècle. La quatrième section examine un constat sur la valeur instrumentale de la haine de l'Amérique particulièrement élaborée dans la rhétorique khomeyniste. La conclusion, quant à elle, fondée sur une comparaison avec la Chine populaire, questionne sur l'avenir de l'Iran post-khomeyniste. Enfin, des annexes apportent quelques éléments pertinents concernant le chiisme.

Chapitre 1

L'Occident et l'Islam : histoire d'un malentendu

Les actes terroristes perpétrés contre l'Amérique par les islamistes fascinent autant qu'ils effraient le public à travers le monde. Chaque fois qu'un événement de ce genre se produit, une montée de la xénophobie, soutenue par la méconnaissance de l'islamisme, et dont sont victimes les musulmans exclus de la frange extrémiste, est perceptible en Occident. La tragédie du 11 septembre 2001, où des symboles des États-Unis ont été ciblés, en est devenue un précédent. À ceci, peut s'ajouter la prise d'otages à Téhéran en 1979, dans laquelle 52 Américains ont été détenus jusqu'en 1981 (Digard, Hourcade et al, 1996, p.170).

Plusieurs explications sont mises de l'avant pour expliquer l'essor du radicalisme musulman. Parmi elles, l'idée, largement répandue en Occident, que la haine de l'Amérique perceptible chez plusieurs musulmans soit l'une des conséquences de la puissance hégémonique des États-Unis, paraît simpliste à certains égards. Elle ne peut justifier, à elle seule, le comportement meurtrier et suicidaire de certains activistes musulmans, qui semblerait être motivé par une aversion dont les similitudes sont ressenties par des citoyens occidentaux de confession non-musulmane à qui tout acte terroriste répugne. L'anti-américanisme français, à titre d'exemple, décrit par Jean-François Revel, a peu de chance d'aboutir à un conflit armé soutenu par des groupes

extrémistes (Revel, 2002, 300p.). Même, s'il ressemble beaucoup à celui des islamistes, notamment par le ressentiment et l'ignorance qui le caractérisent, il a de nombreuses divergences qui affectent sa véritable nature. Un constat similaire peut s'appliquer au Canada, où un certain mépris concernant les voisins du sud est discernable dans diverses communautés. D'autres éléments, dont l'importance ne peut être déniée, doivent être considérés afin de donner un sens à l'islamisme anti-américain.

En fait, le rejet de l'Amérique chez les musulmans radicaux se distingue d'abord par des raisons religieuses, au sens large, qui lui confèrent sa singularité. C'est que l'Islam est simultanément une religion, une culture, un système de justice et une morale (Balta, 2001a, p.11). L'extrémisme musulman a ses assises non seulement dans l'essence de l'Islam, mais aussi à travers les origines de la religion musulmane et dans une période plus ultérieure. Ici, la haine de l'Amérique chez les islamistes doit être vue comme une circonstance historique qui a d'abord affecté l'Europe avant de toucher le nouveau continent. Connaître ces rudiments paraît essentiel à la compréhension de l'anti-américanisme islamique. D'où l'importance de ce chapitre qui, sous forme synthétique, présente les origines complexes du phénomène, autrement le mémoire souffrirait de lacunes considérables.

L'Hégire et ses conséquences

L'Hégire (en 622), c'est-à-dire l'exil de Mahomet (570-632) vers l'oasis de Yathrib (Future Médine), marque la mise en place de l'identité musulmane, distinctive des autres religions (Prémare, 2002, p.36-37)³. Elle constitue la date de naissance de la *oumma* (communauté des croyants) dans laquelle le Prophète et ses successeurs deviennent les chefs spirituels ou politiques d'un État (Balta, 2001a, p17-18). Mais Mahomet considérait, au début du moins, l'Islam comme l'accomplissement des religions juives et chrétiennes. Si, au départ, il avait tenté de séduire les Juifs de Médine

³ Yathrib est une oasis agricole que les juifs nommaient Al Medina (Médine) qui signifie « la ville ». Voir L. Catherine, (1997), *L'islam à l'usage des incroyants*, Bruxelles, Éditions EPO, p.26.

à sa cause, il a dû renoncer face à l'adversité naissante qui l'opposait au peuple d'Israël. Des accusations d'hérésie portant sur des éléments essentiels à leur religion pesaient contre lui et en fin de compte, elles provoquèrent l'expulsion violente des Juifs en 624. Certains historiens accordent une importance plus élevée à cette date puisqu'à ce moment, la *oumma* a été rattachée à une collectivité restreinte (Ducellier, Kaplan et al., 1990, p.63). Avec le temps, des désaccords avec les chrétiens sur des questions doctrinaires, comme le statut d'Abraham, du Prophète ou celui de la Trinité, achèveront le travail, favorisant d'autant la division entre la chrétienté et les musulmans. Là aussi le syncrétisme avancé par Mahomet créait des tensions. En fait, le cheminement de l'Islam à travers l'histoire doit beaucoup aux conquêtes et aux conversions volontaires (Cardini, 2002, p.15).

Malgré ses balbutiements, l'Islam demeura une religion relativement tolérante à l'égard des deux autres cultes monothéistes pendant plusieurs siècles. Il y a au moins deux explications possibles. D'une part, les fondements de l'Islam n'étaient pas solidifiés (Milot, 1993, p.121-123). D'autre part, l'avance technologique et culturelle des Arabes sur le monde occidental a été incontestable jusqu'à la Renaissance. Au Moyen Âge, aucun ressentiment à l'égard de l'Europe, causé par un sentiment d'infériorité généralisé, n'est identifiable. Au contraire, les musulmans considéraient leur religion plus avant-gardiste, plus développée, que celles des chrétiens et des juifs. D'où l'idée que la bienveillance, soutenue par une certaine pitié à l'égard des gens du Livre (les chrétiens et les juifs), était de mise (Lewis, 1992, p.16). En fait, l'Islam a été plus souple que le christianisme, plus institutionnalisé, plus intégré et plus rigide. Toutefois, son élasticité avait ses limites : aucune transigeance n'était possible avec les polythéistes ou de tout autre forme de religion trop écartée de la Vérité (Mervin, 2000, p.18).

C'est en ce sens que l'Hégire a eu un impact. En plus de limiter la communauté musulmane à une identité caractéristique, il définissait les paramètres de l'acceptable chez les musulmans. Le message que Mahomet a légué à la *oumma*, constituée et rassemblée autour de lui, repose sur une idée maîtresse : Allah est le seul Dieu et

Mahomet est son prophète. L'islamisme dans les premiers temps de l'Islam, qui exigeait une soumission totale des adeptes envers le Créateur, se fondait sur ce postulat ; ce qui explique partiellement les guerres religieuses qui ont eu lieu entre les Arabes païens et les croyants. Toute forme de communautés polythéiste y était attaquée alors que celles des chrétiens ou des juifs étaient épargnées, ou plutôt tolérées. Le mépris de l'infidèle, s'il est perceptible et associable à l'Hégire, n'est pas spécifique à l'Occident. Il s'attache à la division entre la *dar el-islam* (la terre de l'Islam) et *dar el-harb* (la terre des infidèles) (Kepel, 2000, p.677-678). Il peut s'accorder au monde arabe non islamique, comme en Asie ou ailleurs. Même s'il a été l'un des moteurs des invasions musulmanes durant le Moyen Âge, il lui faut d'autres ingrédients afin qu'il puisse être associé à l'islamisme anti-occidental. Mais ces agents sont postérieurs à l'époque médiévale.

Le djihad : la métamorphose enclenchée par Saladin

Dans le haut Moyen Âge, l'Occident était d'abord morcelé en plusieurs entités territoriales distinctives ; c'est la raison pour laquelle il ne peut être question de l'Europe, au début du moins. Comme on le verra plus loin, les invasions musulmanes, qui s'amorcent au VII^e siècle, contribueront largement à la formation du monde occidental unifié. Toutefois, l'idée passablement répandue selon laquelle, il y a eu des querelles incessantes entre la chrétienté et l'Islam tout au long de l'ère médiévale paraît moins sûre après une étude plus approfondie. Le mépris xénophobe de l'altérité musulmane, tel que connu à l'époque contemporaine, est absent sous plusieurs formes. La distinction axée sur la religion n'est pas une donnée particulière : le type d'interaction interethnique à l'intérieur du macrocosme chrétien n'est pas véritablement différent de celui qui est entretenu avec le monde musulman encore mal connu. Les Francs, par exemple, percevaient le musulman comme une sorte de barbare commun qui ne présentait pas de différence notable avec les autres tribus établies en sol européen, ce qui expliquait les bons échanges diplomatiques entre Charlemagne (747-814) et le calife abbasside Haroun al-Rachid (786-809) (Cardini, 2002, 29-31).

S'il y a eu ressentiment contre l'Occident au Moyen Âge chez les musulmans, il a, notamment, été animé par les comportements des croisés enthousiasmés par des ambitions religieuses aux propensions démesurées (Balard, Genêt et al., 1990, p.189-194)⁴. En revanche, le fait d'analyser chacune des croisades comme une entité spécifiquement autonome, distinctive entre elles, ne suffit pas pour y dénicher une réalité différente, plus nette et impartiale⁵. Encore que ces événements aient été justifiés en Occident par le goût du pèlerinage, et par l'idée de servir Dieu dans la défense des lieux saints afin d'obtenir le salut éternel, des motifs d'ordre économique, social et politique sont aussi à considérer, sans quoi ils perdent leur sens. Mais, dès la première croisade, qui a débuté à l'instigation du pape Urbain II (1042-1099) au Concile de Clermont en 1095, le fossé a commencé à se creuser davantage entre les gens du Livre et l'Islam (Laneyrie-Dagen, 1997a, p.206-207). Les massacres, qui suivirent les sièges comme ceux d'Antioche et de Jérusalem vers la fin du XI^e siècle, et le cannibalisme perpétré par les soldats du Christ affamés et assoiffés, dont les Sarrasins furent victimes, ont stupéfié les musulmans et engendré un certain dégoût pour les peuples occidentaux (Catherine, 1997, p.104-108). Ce dédain à l'égard des chrétiens occidentaux, auquel s'ajouteront ultérieurement des facteurs d'ordre séculier, est encore discernable à l'époque contemporaine, où les Occidentaux sont souvent perçus comme des sauvages (Laneyrie-Dagen, 1997a, p.206-207).

Chez les chrétiens occidentaux, l'hostilité à l'égard de l'Islam étranger peut être identifiable, selon certains auteurs, à partir de la conquête de Jérusalem (alors sous

⁴ Selon certains auteurs, il y aurait eu jusqu'à huit croisades officielles et quatre autres qualifiées de populaires. Voir Balard, M., J.-P. Genêt, et al. (1990), *Le Moyen Âge en Occident : des Barbares à la Renaissance*, Paris, Hachette Supérieur, p.189-194.

⁵ Des perspectives d'élargissement du territoire étaient considérables pour la chrétienté occidentale renforcée par les faiblesses de Byzance. Nombreux étaient les nobles sans terre, les marchands et les gens ordinaires qui voyaient le Moyen-Orient comme une terre de prédilection étant donné les richesses disponibles. Voir Avon, D. et Sélection du Reader's Digest S.A.R.L. (1996), "Les croisés partent en "guerre sainte". *Quand, où, comment, pourquoi est-ce arrivé?* Paris ; Bruxelles, Sélection du Reader's Digest : p. 98-99.

l'égide de l'Empire byzantin) en 638 par l'armée d'Allah⁶. L'avance rapide des troupes musulmanes dans les provinces d'Orient avait effrayé Byzance d'abord, l'Occident ensuite (Avon et Sélection du Reader's Digest S.A.R.L. 1996b, p.98-99). En 710, les Sarrasins avaient traversé la Méditerranée pour atteindre l'Espagne. Après avoir conquis une bonne partie de la péninsule ibérique, ils ont franchi les Pyrénées. Leur marche s'est arrêtée en France où Charles Martel les a maîtrisé d'une certaine manière vers 732 (Lewis, 1992, p.24-25). Mais comme il a déjà été noté, il n'y a pas à cette époque une démarcation précise entre les musulmans et les autres envahisseurs potentiels. Ils demeurent des barbares parmi d'autres. C'est pourquoi les événements de 638 ne peuvent être pris en compte. En réalité, la distinction entre l'Islam et l'Occident s'opère à une date ultérieure : au Concile de Clermont en 1095, qui a exercé une influence considérable sur les esprits chrétiens. Le cadre théologique culturel a alors été modifié et durci par le discours des autorités chrétiennes, ce qui a permis de différencier de plus en plus les deux civilisations antagonistes. Désormais, il y a deux blocs : le tout occidental et l'Islam entier.

Selon Cardini (2002), si Urbain II fait sensation, c'est plutôt grâce à une mauvaise interprétation de son discours. Il n'a jamais prêché de croisade ; il avait simplement sollicité l'aide de l'aristocratie afin de satisfaire une demande de l'Empire byzantin en prise avec une perte de territoire au profit des musulmans (Cardini, 2002, p.90). Même les notions à la base de la force discursive d'Urbain II ne suffisaient pas à elles-mêmes à expliquer l'enclenchement du mouvement de masse : avant lui, d'autres papes avaient essayé sans succès de faire la promotion d'une guerre contre l'Islam, ou du moins d'apposer une distinction claire entre la chrétienté et l'Islam (Flori, 2002, p.219). Reste que les croisades sont avant tout l'œuvre d'éléments pratiques à caractère laïque et circonstanciel, à l'exemple de ceux qui ont déjà été mentionnés plus haut. Ils doivent être pris en compte autrement, il y aurait incohérence abusive qui pourrait

⁶ Si certains auteurs accordent une importance à la date de 683, ils notent que les musulmans étaient tolérants à l'égard des chrétiens et des juifs. Il faut plutôt y voir une conquête territoriale avec ses conséquences négatives.

potentiellement se solder par l'hypertrophie de la subjectivité, laissant croire que les croisades sont surtout des guerres de religions.

Cependant, le mépris de l'Islam chez les chrétiens ne va pas sans la peur alimentée par les rumeurs et l'ignorance de l'autre. Polymorphe, il est aisément détectable, étant donné les nombreux récits des Occidentaux portant sur le barbare musulman. Il est le fruit d'une évolution lente, engendrée et entretenue à la fois par le clergé et par les laïcs à travers les âges. À l'échelle macroscopique, la peur des deux côtés a connu un parcours sinueux, plus relatif, variable selon les conflits entre musulmans et chrétiens. Souvent elle a été plus exagérée que dans les faits comme le montre les relations fructueuses entre les deux civilisations. Contrairement au ressentiment islamique à l'égard des Européens, celui des chrétiens à l'endroit de l'Islam semble plus fébrile. Les musulmans n'avaient aucune raison de craindre une société occidentale qu'ils jugeaient attardée à plusieurs égards (Lewis, 1992, p.30). Néanmoins, la haine de l'Islam n'est pas un sentiment généralisable à l'ensemble occidental malgré l'impression laissée par un événement majeur comme les croisades par exemple : elle a fluctué selon l'état politique et économique existant entre les deux sociétés antagonistes. Les relations étaient parfois tumultueuses mais dans l'ensemble, elles étaient, cependant excellentes sur plusieurs points. L'antipathie, stimulée par les divergences culturelles entre les deux peuples, paraît moins évidente étant donné l'ampleur des échanges commerciaux et scientifiques existant entre les Européens et les musulmans au moment des croisades. L'Occident a grandement bénéficié du savoir arabe à travers le Moyen Âge. Outre certains aspects de la philosophie, des mathématiques et de la médecine, les Arabes n'ont pas craint d'enseigner aux Européens de passage sur leurs territoires : la fabrication des miroirs, l'utilisation du moulin-à-vent et les avantages des pigeons voyageurs par exemple (Avon et Sélection du Reader's Digest S.A.R.L., 1996a, p.100-101).

Toutefois, la peur de l'Islam laissait certaines séquelles difficiles à guérir. Comme le montre Jean Delumeau (1978), beaucoup d'Occidentaux avaient placé les Turcs

parmi les agents de Satan au même titre que les hérétiques. Cette crainte du musulman qu'on a assimilé à un monstre prend racine dans les premiers siècles de l'islam ; elle dépasse même le XIV^e siècle (Delumeau, 1978, p.342-355)⁷. Paul Balta (2001a) va dans le même sens avec ses citations choisies. Elles démontrent que la haine soutenue par l'ignorance de l'islam, génératrice de peur, était clairement identifiable dans les œuvres littéraires médiévales. Elles ont sans doute été utilisées ultérieurement dans la confection de rumeurs et de préjugés. Voici quelques extraits de ce qui a pu exciter l'imagination des chrétiens :

« Hormis le patriarche Timothée (780-820), les Pères de l'Église dénie à Mahomet la qualité de prophète ; l'abbé Théophane (751-818), auteur d'une biographie souvent citée en Occident, le qualifie de " fourbe, barbare, ennemi de Dieu, démoniaque, athée, débauché, pillard, sanguinaire, blasphémateur, stupide, bestial, et arrogant. " » [...]

« Immenses sont les armées de cette race détestée.

Vers 2630 de *La chanson de Roland* » (Balta, 2001a, p.17 et 21)

Il faut croire que ce genre de propos, comme tant d'autres, a pu créer et accentuer une xénophobie mêlée d'une incompréhension dont la société musulmane fut victime. Favorisées par leur utilisation excessive et entraînant qui s'échelonne longuement, ces perceptions négatives ont provoqué quelques fois une propagande haineuse en Occident. Elle a surtout permis une dissension plus prononcée entre les deux civilisations en constante évolution : à la longue, ces dernières ont fini par se trouver moins de traits communs. Les récits des croisades ont été déformés par le subjectivisme ; ils entrent dans ce type d'événements historiques importants devenu mystérieux. Et le rationalisme qui se développe à partir de la Renaissance change peu de chose dans la mesure où l'égoïsme devient débridé ; il prend le dessus avec la conception de l'identité hégémonique occidentale ; il tend à supprimer ou à nier les points de vue musulmans jugés inférieurs en raison de leur culture. L'usure du temps qui provoque la disparition progressive des sources littéraires tangibles issues de

⁷ Il arrive fréquemment que les Occidentaux associent à tort les Arabes aux Turcs. Pourtant, ce sont deux

l'époque médiévale, capables de souligner les faits historiques, n'aide pas à faire la part des choses.

Mais l'eurocentrisme ne disparaît pas facilement, même à l'époque contemporaine. Il entre dans l'ensemble d'éléments culturels encastrés au fil des ans dans l'inconscient collectif, imprégnant la subjectivité. Il fait partie de l'ensemble d'aspects primordiaux qui ont permis la falsification des faits : l'eurocentrisme laisse le sentiment, *a priori* et largement répandu en Occident, que les croisades, par exemple, ont été un conflit théologique majeur, qui divisa l'Islam et l'Occident d'une manière irrémédiable, alors que plusieurs éléments historiques contredisent cette perception. En fait, comme il a été soutenu plus haut, il existe d'autres facteurs propices à la dissimilitude entre l'Occident et l'Islam. Toutefois, la dimension théologique propre à l'ère des croisades présente la prérogative de distinguer le phénomène par rapport à d'autres. La glorification du christianisme, amplifiée par l'intermédiaire d'une déclaration sensationnelle d'un pape mal compris, avait enflammé les esprits et du même coup, elle avait insufflé le prétexte que tous attendaient pour intervenir au Moyen-Orient. En d'autres termes, la religion chrétienne a été l'outil qui cachait des réalités plus importantes. Elle a été le masque utilisé régulièrement sans que ses effets aient été généralisables à l'ensemble des relations entre l'Islam et la chrétienté occidentale à travers le temps.

Cette interprétation peut être confirmée également par le fait que les musulmans ne voyaient pas les croisades comme une lutte causée par des conflits religieux. Cette thèse, passablement logique, fait aussi contrepoint à l'idée selon laquelle les croisades sont d'abord des guerres qui opposent la religion chrétienne à celle de l'Islam. En réalité, tout dépend de l'angle sous lequel les observations sont effectuées. Comme le souligne Françoise Micheau (2000), les écrits musulmans de l'époque utilisent plus rarement le concept des croisades pour analyser ces circonstances. À l'inverse des Européens, les Arabes considéraient ces événements comme de simples guerres de

conquête, qui visaient l'expansion territoriale des Francs⁸. Le facteur religieux n'est pas une donnée particulière nécessairement distinctive parmi d'autres par degré hiérarchique. La conjoncture varie selon chaque croisade, mais d'une manière générale, les musulmans distinguaient les chrétiens d'Orient, qu'ils protégeaient, et les Francs qu'ils percevaient comme des ennemis venus du Nord (Micheau, 2000, p. 52-71).

Bernard Lewis (1992) va plus loin en soutenant que certains musulmans n'avaient aucun respect pour la société européenne occidentale qu'ils jugeaient décrépie et assurément peu dangereuse (Lewis, 1992, p.30). Si les échanges culturels ont été profitables pour les Occidentaux du Moyen Âge, il n'y a pas eu de réciprocité avec les musulmans : ils avaient développé une attitude dédaigneuse envers le savoir européen jugé rétrograde. La mauvaise supposition, que l'Européen typique était un abruti dépourvu d'intelligence suffisante, de finesse, et surtout d'avenir différent de celui assigné à l'esclave, était profondément ancrée dans les esprits les plus sérieux (Lewis et Canal, 1996, p.201-202). Les seuls apports occidentaux à l'Islam s'appliquent à la production matérielle et militaire ; peu d'échanges en ce qui concerne les connaissances intellectuelles, issues des autres activités humaines telles les arts ou les sciences, n'ont fait écho dans une société qui jugeait les Occidentaux comme des aliénés intellectuels (Lewis, Carnaud et al., 1997, p.302-303). Ce qui explique, dans le cas de l'Islam, que l'ignorance volontaire de l'autre ait motivé une certaine léthargie intellectuelle, effective jusqu'au XVIII^e siècle. D'ailleurs, le djihad comme guerre sainte contre les croisés a été une expression employée tardivement chez les musulmans. Son utilisation s'est opérée d'une manière progressive et son paroxysme a été atteint à l'époque de Saladin (1138-1193) où elle a servi à glorifier le personnage (Micheau, 2000, p.61)⁹.

⁸ Le terme Franc chez les musulmans pouvait désigner les autres croisés impliqués dans les guerres subséquentes. Ainsi, la notion de Francs allemands a été employée dans la deuxième croisade. Voir F. Cardini, (2002), *Europe et Islam : histoire d'un malentendu*, Paris, Seuil, p.92.

⁹ Troisième croisade (1189-1192).

Bien que le djihad est une notion ambiguë qui réfère à la défense et à l'expansion de l'Islam comme le démontre la prise de La Mecque vers 630, il visait d'abord à l'amélioration de soi : un combat contre ses propres vices (Balta, 2001a, p.125)¹⁰. Le concept a subi un syncrétisme spécifique en lien avec la guerre sainte à l'époque des croisades. C'est à ce moment qu'il prend le sens péjoratif connu en Occident (Catherine, 1997, p.108). Il avait été utilisé pour légitimer le pouvoir de Saladin fortement contesté dans son entourage (Micheau, 2000, p.58-59). Quoi qu'il en soit, la conquête de Jérusalem, protectorat latin et terre de l'Islam souillée par les infidèles, a donné lieu à une propagande islamiste soutenue chez les musulmans. Même si la prise de la ville sainte s'est soldée en 1192 par une trêve définitive avec Richard Cœur de Lion (1157-1199), elle a stigmatisé autant les esprits des musulmans que ceux des chrétiens. Les Arabes le considéraient comme un héros, alors que nombreux étaient les Occidentaux qui l'avaient peint comme le chef des assassins du Christ (Micheau, 2000, p.60-61). Mais encore là, les opinions sur sa réputation différaient en Europe. Dans *la Divine Comédie*, Dante (1265-1321) le place en enfer parmi les bonnes âmes païennes (Peyronnet, 1992, p.185).

La montée de l'Occident à partir de la Renaissance et ses conséquences sur l'Islam

L'affaissement de l'Islam par rapport à l'Occident est une question plus compliquée qu'elle peut le laisser paraître. Non seulement elle est difficile à chiffrer chronologiquement parce qu'elle n'a pas véritablement de période spécifique, elle est aussi réfutée par plusieurs spécialistes qui ont une vision particulière de l'Islam. Beaucoup y voient un autre exemple du modèle de l'eurocentrisme qui déforme la réalité historique moyen-orientale. Par ailleurs, les islamistes rétorquent qu'au contraire, le moment qui suit, ce qui est appelé le Moyen Âge en Occident, n'est ni plus ni moins que la réalisation du modèle islamique, c'est-à-dire la généralisation d'une vie simple

¹⁰ Pour les musulmans du temps, la guerre, justifiée par le djihad, était surtout l'occasion d'augmenter la quantité d'esclaves disponibles. Voir F. Cardini, (2002), *Europe et Islam : histoire d'un malentendu*, Paris,

dénuée de tout artifice, qui pourrait détruire le bonheur des musulmans (Merad, 1995, p.12-13). En fait, ce n'est pas en ces termes qu'il faut analyser l'histoire des interactions tumultueuses entre l'Islam et l'Occident. Le développement de ce dernier a fini par agacer le premier, sinon comment expliquer la naissance de l'islamisme moderne au XX^e siècle ? Si l'Islam contemporain ne s'est pas décliné relativement à la croissance occidentale, pourquoi l'essor de celle-ci irrite-t-il les islamistes ? En vérité, il existe un décalage croissant entre l'Occident et le monde musulman depuis la Renaissance. Il est non seulement ressenti dans le monde occidental ; les musulmans eux aussi se sont rendus à l'évidence. Mais, cette perception de changement est lente à se diffuser chez les deux antagonistes : la régression technologique et culturelle de l'Islam n'a pas été prompte ni violente, de sorte qu'elle n'a pas toujours été une donnée cohérente, particulièrement du côté musulman.

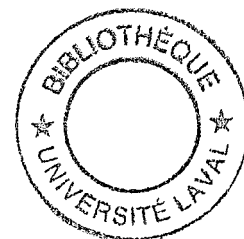
Le Moyen Âge en Europe a été une période faste en découvertes, mais l'omnipotence du christianisme avait une incidence sur la société entière. En littérature par exemple, la remise en question des classiques était une opération délicate au risque d'avoir des démêlés avec l'inquisition. Les ouvrages importants, à l'exemple de ceux de Gallien en médecine ou de ceux de saint Augustin en philosophie, jouissaient d'une immunité fondée sur une réputation sacralisée par l'Église. Tout était structuré autour de l'autorité des auteurs reconnus, peu importe la qualité du contenu conceptuel qu'ils avançaient et qui, par ailleurs, pouvait se détériorer à la suite des incessantes transcriptions. Au fil du temps, les moines copistes ont fait régulièrement des erreurs, parfois volontaires et non rectifiées. Ces circonstances, auxquelles s'ajoutent l'analphabétisme généralisé et la rareté des livres, ont eu un effet considérable sur l'avancement des idées à travers l'Occident du Moyen Âge (Boorstin, 1997, 289p.). La lente séparation entre le temporel et le religieux, aidée par le rationalisme naissant, qui s'amorce à la Renaissance, change la donne ; elle favorise le bouillonnement des idées dans toutes les disciplines, y compris dans l'étude de l'Islam ; ce qui aidera à exorciser

Seuil, p.36. Une fois intégrés et soumis, les vaincus pouvaient prospérer sous la protection de l'islam sans que leur conversion soit nécessaire.

la crainte de l'altérité musulmane par l'acquisition de nouvelles connaissances plus justes, mais ces dernières resteront controversées encore longtemps (Cardini, 2002, p.244-255). Par le développement de la raison, soutenu par les philosophes entre autres, la Renaissance marque le début d'une accélération du développement occidental.

Cependant, l'évolution de l'Islam emprunte un chemin complexe et diamétralement opposé. À l'époque médiévale, le Moyen-Orient était un vaste territoire qui disposait d'une population disparate, asservie à travers des tribus ou des dynasties souvent en conflit. Cette évolution interne, plutôt tortueuse, mettait en relief l'absence de cohésion politique qui fait partie d'une multitude de facteurs négatifs récurrents spécifiques à la région comme la présence de technocraties controversées, de productions économiques désastreuses, d'une corruption généralisée, de problèmes sanitaires incontrôlables et de luttes de pouvoir qui déchirent les sociétés fortement hiérarchisées (Hourani, 1993, 732p.). Ces écueils n'ont pas été étrangers aux intrusions efficaces des premiers croisés en 1096, suivis des Mongols aux XIII^e et XIV^e siècles : ils ont bénéficié de la fragilité politique du moment (Lewis et Canal, 1996, p. 187-189).

Mais, c'est sans doute le péril turc qui a été le plus redoutable pour le monde arabe du fait de sa persistance et de son ampleur à travers les siècles. Au départ, les Arabes appréciaient les esclaves turcs importés d'Asie centrale pour leur qualité militaire. Les Abbassides (750-1258), par exemple, les employaient comme soldats ; ils étaient connus sous le nom de mamelouks (soldats-esclaves). Mais ils n'étaient pas seulement de souche turque : avec le temps, d'autres membres d'ethnies différentes, y compris des Occidentaux, se sont greffés à cette clique appréciée par les élites musulmanes. Par leurs compétences, ils ont réussi à occuper les sphères du pouvoir, assez pour constituer un État vers 1250 qui comprenait l'Égypte et la Syrie, rivalisant avec les autres entités dominatrices du Moyen-Orient, sans toutefois être en mesure de résister à l'usure du temps, il chuta en 1517 (Cardini, 2002, p.96-99).



Au X^e siècle néanmoins, une poussée migratoire attira des tribus turcomanes vers le Moyen-Orient. L'une d'entre elles, dérivée des Oguz, les Seldjoukides, qui ont eu certaines tribus à leur service, convertis à l'islam presque instantanément à leur arrivée aux alentours de 970, est célèbre parce que de la dégringolade de leur empire a été créé celui des Ottomans en Anatolie vers le XIV^e siècle (Lewis et Canal, 1996, p.180). L'expansion de ce dernier, sous les pressions du chef Osman (1291-1326) et ses successeurs, doit beaucoup aux faiblesses des lieux dominés soit par les Arabes, soit par les Byzantins ; elle s'échelonna jusqu'au XVI^e siècle. Les Ottomans ont conquis : une proportion du Moyen-Orient, incluant la Turquie, l'Égypte, la Syrie, l'Algérie, Chypre, la Tunisie et l'Arabie occidentale. Sur les rives nord de la Méditerranée, les Balkans en font partie (Moller, 2001, p.138-150)¹¹.

À l'opposé de la dynastie des Omeyyades (661-750) ou celle des Abbassides par exemple, les Turcs n'ont encouragé les innovations ni en terre de l'Islam ni ailleurs (Merad, 1995, p.14-15). Les ethnies étaient triées selon leur statut confessionnel, ce qui leur concédait une sauvegarde distinctive (Moller, 2001, p.138-150). Cet aspect, conjugué à la supériorité militaire des Ottomans, leur a permis de garder le contrôle sur une société cosmopolite jusqu'au XX^e siècle. Mais, le traditionalisme chronique et l'étendue démesurée de l'Empire seront des défauts qui l'annihileront au profit des empires coloniaux occidentaux (Cardini, 2002, p.155). L'archaïsme aigu, applicable à l'État ottoman tout comme à l'ensemble du monde moyen-oriental, s'est manifesté davantage à partir du XVII^e siècle. Hormis les secteurs navals et militaires, les nouveautés européennes en matière d'arts, de sciences, de politique et d'économie suscitent peu d'intérêt et même un certain dédain dans les hautes sphères ottomanes (Cardini, 2002, p.251).

Mais, déjà vers le XVII^e siècle, des signes avant-coureurs laissaient présager le déclin des Ottomans au profit des Européens. D'une part, une grande proportion de la

¹¹ Pour cette énumération des possessions turques, il faut noter également la pertinence de l'ouvrage d'Albert Hourani (1993) afin de lui donner une cohérence satisfaisante. Voir A. H. Hourani, (1993), *Histoire*

richesse, issue du commerce avec l'Occident, était distribuée à l'entourage du sultan, étouffant ainsi l'essor d'une bourgeoisie capable de stimuler une croissance économique et le renouvellement technologique nécessaires à la confrontation des Européens sur leur propre terrain. D'autre part, la fiscalité pesante, due notamment à la technocratie toujours plus inefficace, finissait par écraser les différents peuples au détriment d'une aristocratie prétentieuse et souvent négligente. L'autorité ottomane avait, jusqu'à la fin de l'Empire, vainement cherché à rectifier ses difficultés, mais son incapacité l'a, entre autres, forcée à se tourner vers la main-d'œuvre étrangère plus compétente (Cardini, 2002, p.195). De sorte que si la frayeur du Turc demeure en Occident, comme en témoignent les nombreux récits de chrétiens capturés par ceux que les Européens d'alors appelaient les Barbaresques, la défaite de Vienne en 1683 infligée aux armées turques, a, en revanche, annoncé le début de la dérision occidentale plus prononcée à l'égard d'un Islam déjà dépassé (Lewis, 1992, p52)¹². Auparavant, des gestes à l'air anodin comme les capitulations, qui apparaissent pour la première fois en 1535 avec des droits accordés à la France, qui visaient au départ à améliorer les relations économiques et diplomatiques entre l'Empire et l'Occident, deviendront avec le temps des bombes à retardement. Peu à peu, les autres puissances européennes toujours plus modernisées finissent par obtenir ce privilège tant convoité : il léguait une certaine immunité aux ressortissants européens en séjour au Moyen-Orient (Lewis et Canal., 1996, p.203-204)¹³. Le régime des capitulations deviendra l'un des instruments efficaces d'une implication toujours plus active à l'époque des colonies ; à partir du XVIII^e siècle, il permettra aux empires coloniaux d'accentuer leur mainmise sur la région.

Si des difficultés obligent les Ottomans à faire des concessions territoriales aux Russes et aux Autrichiens en Europe centrale dès le XVIII^e siècle, pour certains experts,

des peuples arabes, Paris, Seuil, p.279-280.

¹² Voir aussi les explications de Franco Cardini (2002) à ce sujet. Voir F.Cardini, (2002), *Europe et Islam : histoire d'un malentendu*, Paris, Seuil, p.256-265.

¹³ Outre les Français et les Anglais, les Hollandais et les Italiens figurent aussi parmi les colonisateurs du Moyen-Orient à cette époque. Voir Lewis, B. et D.-A. Canal (1996), *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Flammarion, p.203-204.

le choc, entre les civilisations, comparable à celui des croisades, est devenu effectif à l'irruption brutale de l'expédition française, sous la conduite de Napoléon Bonaparte, en Égypte vers 1798. Les envahisseurs européens touchaient l'Empire en plein centre, alors qu'antérieurement ce genre d'événement n'affectait que les frontières les plus reculées, celles qui étaient plus difficiles à défendre comme les Balkans par exemple. Bien qu'il y ait eu des incursions occidentales au Moyen-Orient avant 1798, comme le démontre la présence active des Français, des Anglais et des Hollandais entre autres, elles étaient surtout commerciales et diplomatiques (Yahoo! Encyclopédie, 2003a). L'arrivée de Bonaparte a été le prélude de la prérogative occidentale élargie dans les secteurs économiques, sociaux et politiques du Moyen-Orient qui se fera sentir davantage vers le XIX^e siècle (Hourani, 1993, p.353). Auparavant, bien que plus d'un musulman avait déjà pressenti la menace européenne, la majeure partie d'entre eux ne la trouvait pas préoccupante. L'idée d'une prédominance musulmane sur la chrétienté était trop profondément ancrée dans les esprits ; il fallait un événement spectaculaire comme la percée napoléonienne pour chasser les pensées sclérosées. Mais même cette prise de conscience tardive n'a pas suffi à déloger les Européens du Moyen-Orient.

Au contraire, les changements institutionnels, qui auraient été nécessaires, tardaient à venir, favorisant ainsi la vive progression de l'envahisseur européen à travers le territoire. Ni les Égyptiens ni les Ottomans n'ont eu la capacité à repousser les Français : ce sont les Anglais qui ont pu le faire (Lewis et Canal, 1996, p.204). Mais il serait faux de croire que les autorités ottomanes n'ont pas fait de réformes : seulement, elles n'ont guère été efficaces avec le temps en plus d'exhiber une dépendance toujours plus prononcée du monde occidental moderne. Ainsi, le sultan Selîm III (1789-1807) fut le premier sultan ottoman à enclencher les premières d'une série de réformes qui ont tenté de modifier l'État, les finances, l'armée, l'économie, la justice et l'éducation notamment (Ghalioun, 1994, p.15-28). À partir du XVIII^e siècle, un changement dans la mentalité musulmane à l'égard des Occidentaux commence à s'opérer : peu à peu, ces derniers ne sont plus considérés comme des êtres de qualité inférieure, incapables de

capacité raisonnée acceptable. Hormis certains aspects propres aux arts et aux sciences, qui semblaient difficiles à assimiler à travers l'Islam, les musulmans finissaient par développer une fascination pour la modernisation de type occidental. Mais, ce sont surtout les élites et moins le peuple, qui perçoivent l'ampleur du phénomène : c'est qu'elles sont en contact avec l'actualité (Merad, 1995, p.19-32). Conséquemment, les Européens deviennent plus sollicités dans plusieurs secteurs de la société islamique toujours plus fragile, souvent au détriment d'experts musulmans moins qualifiés (Lewis, Carnaud et al., 1997, p.328).

Mais cette ouverture d'esprit à l'égard de l'autre chez les musulmans est révélatrice d'un changement de rôle : la dégénérescence de l'Islam se fait sentir autant dans l'inconscient collectif des musulmans que celui des Occidentaux ; de sorte que le sentiment d'infériorité par rapport à l'Occident commence à affliger les adeptes de l'Islam. La grandeur de l'Islam est amoindrie au profit d'une civilisation chrétienne perçue autrefois comme rétrograde. Ce mouvement inverse est sans précédent. Aujourd'hui encore, les musulmans ont du mal à se remettre de ce choc brutal comme si ces difficultés, qui se manifestent surtout par une crise identitaire, étaient perpétuelles. Pour leur part, les Occidentaux, conscients de leur pouvoir dominateur, ne limitèrent plus seulement leurs exigences aux échanges commerciaux : un désir d'expansion territoriale, qui marque le XIX^e siècle, commence à infliger un dépérissement à l'Empire ottoman qui exhibait ses faiblesses toujours plus évidentes.

Vers 1830, commence la conquête française en Algérie. Trente ans plus tard, elle touche la Syrie et le Liban qui s'ajoutent à l'Empire (Yérasimos, 2002, p. 230-232). Mais le plus important se passe en 1878 où les Russes acquièrent par la force l'indépendance d'une partie des Balkans, ce qui leur léguait un accès à la Méditerranée, suscitant les inquiétudes des Anglais et des Autrichiens qui acceptaient mal la mainmise du tsar Alexandre II (1818-1881) sur certaines régions de l'Europe centrale (Cardini, 2002, p.290-291). Cette date marque un tournant majeur : désormais, l'Empire ottoman peut être mis en pièces ; ce que les puissances européennes n'avaient osé

faire antérieurement peut-être à cause du traumatisme laissé par l'Empire napoléonien devenu trop lourd et difficilement gérable à son apogée (Hourani, 1993, p.371-372). Cependant, l'effritement de l'Empire s'est poursuivi d'une part, avec les activités anglaises en Égypte, qui devient un protectorat en 1882. Les Britanniques ont joué leur dernière carte dans le Golfe Persique à la signature d'un accord avec le Koweït en 1899. D'autre part, l'expansion européenne termine avec l'intrusion de l'Allemagne, à partir de 1871, dans le projet de liaison ferroviaire Istanbul-Bagdad (Yérasimos, 2002, p.230-232). Bien que cette énumération, plutôt générale, des territoires colonisés d'une manière ou d'un autre par les empires européens soit intéressante, les États musulmans à la périphérie de l'Empire ne sont pas exempts de ce phénomène comme le démontre le cas de l'Inde, du Maroc et de l'Iran. En réalité, c'est tout l'Islam qui bascule sous le poids de la machine occidentale.

Il est certain que l'obtention de colonies permettait l'affirmation d'un sentiment de puissance qui cède une place de choix dans l'équilibre hégémonique à l'échelle internationale. Mais généralement, l'impérialisme colonial, en vogue en Occident à cette époque, avait des objectifs plus pragmatiques étant donné le fait que certaines régions du Moyen-Orient étaient plus convoitées. Par son intermédiaire, les Européens cherchaient surtout à résorber les débordements de la poussée industrielle dans leur mère patrie en fournissant une main-d'œuvre modique, des matières premières et des débouchés commerciaux pour les marchandises nouvellement fabriquées. Évidemment, l'esprit missionnaire laïque ou ecclésiastique et le goût de l'exotisme étaient aussi au cœur des enjeux, mais leurs impacts étaient mineurs comparativement aux incursions commerciales, technologiques, sociales et politiques dans les régions du sud de la Méditerranée. Avant l'ère de l'extraction massive des matières fossiles, dont la demande devient exponentielle avec l'avènement du moteur à explosion au XIX^e siècle, l'attrait du Moyen-Orient se concentrait davantage sur des cultures comme : le coton, la soie, le café, le tabac, le pavot, le blé et de l'orge (Lewis, Carnaud et al., 1997, p.328). La disparition de l'Empire ottoman vers 1922, grandement tributaire de ses choix politiques

à la Première Guerre mondiale, donna l'occasion aux grandes puissances occidentales d'élargir leurs possessions sur la région.

L'essor de l'islamisme moderne

L'islamisme de l'ère contemporaine se présente d'abord comme le résultat d'un malaise à l'intérieur d'un Islam qui se trouve confronté à une modernisation forcée, sous la pression d'un modèle occidental tant admiré par l'ensemble des élites musulmanes conscientes de sa puissance et de ses possibilités. Toutefois, il a fait partie d'une quantité déterminée de solutions qui visent à rétablir la suprématie concrète de l'Islam détériorée depuis la Renaissance. Avant la Seconde Guerre mondiale, l'islamisme anti-occidental et mondialisé existait à l'état larvé, sous une forme plus théorique que pratique, car la révolution islamique, insufflée par des innovateurs convaincus, comporte plusieurs éléments à la fois systématiques et subjectifs, mais un seul est invariable dans le temps : pour les réformateurs religieux, l'islam demeure toujours la religion la plus accomplie. Mais il leur a fallu attendre l'essor d'un mécontentement anti-nationaliste arabe, élargi à l'ensemble des classes sociales, pour obtenir un gain de popularité significatif. Du XVIII^e siècle jusqu'à l'ère contemporaine, les courants islamiques ont d'abord agi dans les coulisses d'un univers islamique hypnotisé par le nationalisme arabe à caractère séculier avant de s'attaquer à l'Occident, avec l'objectif avoué de réguler une société toujours plus retardée par rapport à l'Europe, en proie à des difficultés incessantes de toutes sortes.

Si l'Occidental devient progressivement une sommité dans cet environnement explosif, des collectivités islamiques sectaires avaient tenté de le refouler sans succès, comme le montre l'absence d'attentats terroristes significatifs perpétrés à son insu (Catherine, 1997, p.127-128). L'envahisseur était arrivé à les réprimer sans trop de dommage. Les divergences entre les musulmans radicaux quant à la manière d'effectuer le renouveau apporte une réponse partielle au phénomène. L'illustration du mépris des confréries soufies pro-orthodoxes à l'égard des intégristes, identifiés à des

hérétiques parce qu'ils soutenaient un syncrétisme inacceptable déformant le sens de l'Islam, prouve assez bien qu'ils ont dû combattre séparément les empires coloniaux (Catherine, 1997, p.129)¹⁴. Ce morcellement des extrémistes anti-occidentaux donne une latitude aux Européens actifs au Moyen-Orient : soutenus par une admiration généralisée de l'ensemble des musulmans, leur statut moderne leur concédait une préséance dans divers domaines. Le fait expliquait mieux le report de la notoriété des islamistes sur la société musulmane à un temps ultérieur : la plupart estimaient que le monde moderne occidental et libéral pouvait apporter quelques ingrédients plus utiles à la rénovation de l'Islam. En fait, à l'instant où la supériorité occidentale était reconnue, elle était à la fois mal identifiée et mal interprétée par les musulmans. Inconsciemment, elle était vue davantage comme un événement aussi momentané que résorbable puisque l'Islam, qui jouissait nécessairement d'une grandeur absolue, ne pouvait échouer à long terme. Pour les musulmans, les dépassements technologiques et intellectuels accordés à l'Occident moderne ne prouvent rien, hormis le besoin de réforme à l'intérieur de l'Islam.

Toutefois, le rejet des radicaux orthodoxes pouvait aller plus loin : à l'intérieur de la civilisation musulmane, il y a eu des cas où ils étaient combattus violemment sans l'aide des armées occidentales. En dépit de leur prétention progressiste, ils étaient souvent mal perçus pour leur intransigeance et la violence qui les caractérisait parfois. Pour ces collectivités religieuses disparates et mal aimées, les impasses de l'Islam référaient à un éloignement plus prononcé du dogme primitif établi par le Prophète et ses compagnons. Leur haine de l'infidèle était intimement liée à l'absence de la stricte observance attribuable aux musulmans jugés hérétiques, ou pire encore, à ceux qui n'étaient pas assez pratiquants. Le wahhabisme, fondé par le Bédouin Mohammed ibn Abd el-Wahhab (1720-1792), est l'un des courants islamiques les plus connus qui entrait dans cette catégorie à l'époque coloniale (Yahoo! Encyclopédie, 2003b). Il était un

¹⁴ Il faut savoir qu'un islamiste recherche du pouvoir politique alors que l'intégriste refuse toute évolution sociale. Enfin, le fondamentaliste, à l'exemple des confréries soufies, souhaite un changement social qui se rapproche davantage des saintes écritures. Les distinctions entre ces trois catégories sont parfois difficiles à cerner.

dérivé du hanbalisme populaire au Moyen Âge (Balta, 2001a, p.45)¹⁵. À ses débuts, la secte n'endossait guère de doctrine anti-occidentale étant donné le ciblage de ses objectifs révolutionnaires à l'intérieur même des structures de l'Islam sans se préoccuper du monde extérieur. À la fois orthodoxes et réformateurs, les wahhabites rejetaient catégoriquement toute forme de syncrétisme qui altérerait l'Islam originel. Les effets positifs de leur programme ont permis de revigorer l'Islam d'une certaine façon en prodiguant des mesures appréciées (Merad, 1995, p.22-23). Ainsi, le culte des saints, l'adoration exagérée du Prophète, les confréries et d'autres innovations jugées fallacieuses sont des éléments qui étaient proscrits par la secte rigoriste. Le Coran et les Hadiths (paroles de Mahomet et des sages), dépouillés des interprétations douteuses, étaient les seuls points de repère acceptables (Yahoo! Encyclopédie, 2003b).

Malgré le conservatisme porté à son paroxysme, les wahhabites ont été pourchassés par des musulmans en désaccord avec leurs idées ; à commencer par le fondateur qui a dû fuir sa tribu, celle des Banou Tamim. Il trouva refuge, vers 1740, chez Nadjd Muhammad Ibn Saoud, lui-même à l'origine de la dynastie régnante en Arabie Saoudite (Yahoo ! Encyclopédie, 2003b). Si l'émir Saoud adhérait au wahhabisme en y entraînant même sa troupe, il en est tout autrement de plusieurs collectivités arabes alors sous l'égide des Ottomans. Il a été populaire en Arabie centrale où il avait acquis, notamment, les villes saintes de La Mecque et de Médine au détriment d'administrateurs ottomans. Il a représenté une menace pour la Syrie et l'Irak, mais sa progression s'achève sous l'action des armées égyptiennes vers 1818 ; qui ont réussi à la limiter à des contrées spécifiques. La propagation du mouvement doit davantage aux conquêtes qu'à la conversion massive. Depuis ce temps, le wahhabisme demeure minoritaire avec un point d'ancrage en Arabie Saoudite où il est religion d'État (Lewis et Canal, 1996, p.212).

¹⁵ Les hanbalites sont des islamistes qui misaient sur la rigueur rituelle. Ils doivent leur nom à Ahmad Ibn Hanbal (décédé en 855). Voir P.Balta, (2001), *L'islam*, Paris, Le Cavalier Bleu , p.45.

Entre la dernière moitié du XIX^e siècle jusqu'à la Seconde Guerre, il a existé des idéologues plus éclairés, plus populaires, moins brusques et mieux au fait de la modernité occidentale ; certains n'hésitaient pas à les nommer les modernistes (Ghalioun, 2002b, p.570-572). C'est le cas de l'Égyptien Mohamad Abdô (1849-1905) surnommé le Réformateur du siècle. Sa doctrine philosophique, grandement tributaire de ses études approfondies effectuées à l'université d'Al Azhar au Caire et à son voyage à Paris (1882-1884), insistait sur une conceptualisation islamique basée sur la recherche personnelle du musulman. Par ses observations, Abdô voyait la nécessité de l'instruction pour affronter l'Occident. Nostalgique, il cherchait à restaurer la compatibilité entre la science et l'islam, dont la réalité dans les temps anciens ne faisait aucun doute. Selon lui, c'est cette sorte de symbiose disparue par l'exercice de l'insouciance qui serait à l'origine de la décadence islamique. Une fois son programme appliqué, le Réformateur espérait que le monde musulman reviendrait à ses hauteurs d'antan. Ses idées largement diffusées ont séduit de nombreux musulmans, mais elles ont souvent été mal interprétées : plusieurs groupes islamiques du XX^e siècle se réclament de lui sans appliquer sa doctrine convenablement (Balta, 2001a, p.92-93).

Mais aucun mouvement de changement ne présente l'envergure du kémalisme qui marqua profondément les élites du monde arabe au début du XX^e siècle. Les réformes de Selîm III et la philosophie de Mohamad Abdô, par exemple, ne sont que des cas spécifiques. D'une part, Selîm III avait entamé des réformes majeures pour sauver son empire cosmopolite du marasme dont il était affligé depuis un moment, mais il visait moins le bien-être de l'Islam que le celui de ses possessions territoriales. D'autre part, la philosophie islamique de Mohamad Abdô, bien qu'elle ait été louable et une source d'inspiration pour plusieurs, demeurait superficielle et inapplicable à un problème plus complexe qui nécessitait une prise en charge mieux organisée, spécialement dans un contexte où l'Islam est considéré comme périmé dans les sphères du pouvoir. Les acteurs politiques de premier plan voyaient le besoin de réforme dans l'ensemble de la société, pas seulement en matière d'enseignement ou de recherche personnelle. Le kémalisme semblait mieux répondre aux attentes et surtout : il donnait de fortes

impressions autant dans l'Islam qu'en Occident d'où sa grande popularité. Il a passionné les Arabes nationalistes qui se sont empressés de le calquer avec quelques variables (Ghalioun, 2002b, p.570-572)¹⁶.

Cependant, le nationalisme arabe est paradoxal : il est un combiné de fascination et de distanciation par rapport à la civilisation occidentale. Celui-ci expose la volonté de rattraper, voire de dépasser les pays industrialisés dans leurs secteurs de prédilection, mais surtout, il tend à provoquer une démarcation entre l'Islam et l'Occident¹⁷. C'est là que le kémalisme fait figure de proue. Depuis l'intronisation d'Atatürk, mieux connu sous le non de Mustafa Kemal (1881-1938), la République de Turquie, qui surgit des ruines de l'Empire ottoman vers 1922, se développait selon une logique laïque empruntée à l'Occident. Dans l'objectif de moderniser les structures sociales, politiques et économiques de la Turquie, Kemal avait remplacé les quelques résidus de l'Empire ottoman, qu'il percevait comme les agents déterminants de l'altération de la population turque, par un système autoritaire et antitraditionaliste qu'il qualifiait de moderne. À sa manière, il fait régresser l'islam en instaurant des composantes laïques, particulièrement en détruisant les tribunaux islamiques, pour céder la place à un système juridique laïque, et en introduisant des écoles dénuées de statut confessionnel (Ghalioun, 2002a, p.396-397). À la différence des autres États de la région, les Turcs cherchaient à entrer dans le concert européen en qui ils croyaient appartenir. Ils avaient un certain ressentiment à l'égard des Arabes avec qui ils ne partageaient pas les mêmes origines ethniques. Cette situation perdure même jusqu'à aujourd'hui.

¹⁶ Certains auteurs comme Paul Balta (2001) notent que l'imam égyptien Rifaa Tahtâwi (1801-1873) est le père spirituel des nationalistes puisqu'il était partisan de la lutte pour l'indépendance de l'Égypte Voir P. Balta, (2001), *L'islam*, Paris, Le Cavalier Bleu, p.92.

Sans nier ce fait, il semble que Kémal ait marqué davantage les élites arabes par sa réussite systématique. Voir G. Kepel, (2000), *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, p.33. Si Tahtâwi a été l'un des théoriciens du nationaliste, Kémal se présentait comme le praticien par excellence.

¹⁷ Le nationalisme a marqué tous les États islamiques contrôlés d'une manière ou d'une autre par les empires coloniaux.

Avec le temps, le kémalisme est devenu un état d'esprit suffisamment encadré dans la culture turque pour freiner efficacement la mouvance islamique, alors que le nationalisme arabe finit par se révéler comme un instrument du progrès malgré ses faiblesses (Kepel, 2000, p.503-528). Dans le monde arabe, il encadrait d'autres idéologies, variables selon les États intéressés, telles que le libéralisme ou le communisme ou le socialisme. Celles-ci pouvaient incorporer divers agents positifs et relatifs à ce que les Arabes croyaient être le summum de la société occidentale, c'est-à-dire un système parlementaire muni d'une constitution avec des partis politiques, une éducation obligatoire, une économie moderne à l'exemple des Occidentaux, etc. Le nationalisme a donné le coup d'envoi à une série de mesures qui devaient propulser les États arabes, adhérents aux systèmes laïques proposés par l'Occident, vers une modernisation rapide (Kepel, 2000, 33-38).

Mais les solutions que le nationalisme arabe apportait, quoiqu'elles aient permis l'acquisition des indépendances et notamment une certaine alphabétisation des masses, n'ont pas éradiqué les vieilles lacunes comme par exemple la corruption, les contextes économiques insupportables, la bureaucratie inefficace et les problèmes de salubrité entre autres (Kepel, 2000, p.13-27). Surtout, elles mettent en relief un processus de transcendance culturelle difficile, accentué par la nature accaparante de l'Islam, qui imprègne toute la sphère des activités mentales et collectives de la plupart des sociétés islamiques depuis des siècles. Contrairement à l'Occidental, qui peut discerner la religion de l'État, étant donné l'évolution de sa culture qui a déjà délaissé l'omnipotence religieuse pour développer le séculier, le musulman entreprend difficilement cette tâche colossale. L'idée que l'Islam régule tous les aspects de la vie quotidienne prend du temps à s'estomper de la conscience musulmane (Ghalion, septembre 2003). Le nationalisme a échoué également parce qu'il était l'apanage des acteurs au pouvoir : les masses musulmanes se sentaient d'autant moins interpellées par ce système complexe ; elles n'arrivaient pas à suivre la mécanique alambiquée qui devait aboutir à un progrès sociétal qui tardait à venir ; elles n'avaient plus de point de repère. La montée des tensions sociales en est la conséquence, permettant ainsi aux islamistes,

qui proposaient une alternative, d'aller de l'avant avec leurs projets (Kepel, 2000, p.13-27).

Cependant, le nationalisme laïque ne s'est pas effondré de lui-même malgré ses nombreuses limites, Cet effondrement a de plus exigé des solutions de rechange suffisamment efficaces pour séduire les masses. Vers les années 1970, le radicalisme religieux est revenu en force avec des rhétoriques à la fois réfléchies et contemporaines. Des penseurs l'avaient médité et des groupes religieux l'ont propagé dans un contexte de nationalisme déclinant. Gilles Kepel (2000) soutient qu'il y a eu au moins trois penseurs islamiques qui ont marqué la dernière moitié du XX^e siècle : l'Égyptien Sayyid Qotb (décédé en 1966), le Pakistanais Mawdoudi (1903-1979) et l'Iranien Khomeyni¹⁸. Généralement, leurs idées respectives ont fait écho dans divers milieux, pas seulement chez les islamistes : des élites laïques, comme le général Zia Ul-Haq, y trouvaient un moyen politique pour lutter contre les oppositions et garder le pouvoir. Mais ce jeu, qui consistait à encourager les islamistes, s'est avéré néfaste à long terme ; certains politiciens, qui avaient choisi cette option, ont dû payer de leur vie comme le président égyptien Anouar el-Sadate (1918-1981). Une mauvaise compréhension du phénomène islamique en fut la conséquence. Les islamistes, qui avaient profité de cette défaillance pour élargir leur pouvoir, ne pouvaient être en compatibilité avec des hommes politiques résolument séculiers (Kepel, 2000, p.115-126).

Mais si les islamistes deviennent populaires vers les années 1970, la Révolution iranienne de 1979 en Iran sonne le glas de l'expansion islamique à travers le monde. Pour les islamistes, elle avait été à la fois un triomphe et un signe d'espoir. Pour les Occidentaux, elle avait été le résultat tragique d'une incompréhension, voire d'un

¹⁸ Membre de l'association des Frères musulmans, Qotb souhaitait la prise de contrôle de l'État par le bas, c'est-à-dire par le peuple islamique. Nasser (1918-1970) a vu en lui une menace politique, il l'a fait pendre en 1966. Mawdoudi préconisait une islamisation de l'État par les élites, ses idées ont séduit le général pakistanais Mohamad Zia Ul Haq (1924-1988) qui voyait en l'islam un outil de pouvoir. Khomeyni est de loin le plus populaire : il a réussi un tour de force en rassemblant toutes les classes sociales autour de lui, permettant ainsi l'instauration de la République islamique d'Iran en 1979. Voir G.Kepel, (2000), *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard p.31-60.

laisser-aller qui a légué une place inacceptable à des adversaires du progrès, des libertés et des droits de l'homme. Pour les élites politiques musulmanes en poste, elle a été l'illustration d'une menace potentielle à leurs assises nationalistes et laïques ; à partir des années 1980, elles ont exercé une répression anti-islamique sans compromis avec des résultats effectifs vers les années 1990 (Kepel, 2000, 708p.).

Dans ce contexte, la marque de Khomeyni demeure indélébile : son islamisme anti-occidental sera difficile à éradiquer. Par son succès et la controverse qu'il a suscités avec l'édification de l'État islamique d'Iran, l'ayatollah Khomeyni a révélé à la face du monde que l'islamisme n'était pas un phénomène isolé et éphémère. Au contraire, cette idéologie s'est posée, avec lui, comme une alternative crédible à ce qui était ressenti par plusieurs musulmans comme la faillite de la modernisation de type occidental à l'intérieur des États islamiques. Plus encore, il a démontré que l'Occident n'est pas irréductible, Khomeyni présumait que l'Islam authentique s'oppose aux préceptes moraux et culturels des Occidentaux chez qui il décelait une forte propension à la perversion (Khomeyni, 1979, 139p.). Charismatique et propagandiste, ce religieux a vu la nécessité d'un discours anti-occidental dans un contexte de remise en question des systèmes laïques, en place dans les pays islamiques. Ses attaques acharnées contre l'Amérique ne sont ni le fruit du hasard, ni le seul fait de l'hégémonie agaçante des Américains à travers le monde depuis 1945. La haine des États-Unis s'insère davantage dans une dynamique culturelle et historique propre à l'Iran. Néanmoins, la nouvelle République islamique a servi de laboratoire aux idées islamistes ; sa situation a été suivie de près à la fois par les musulmans et par un Occident à la remorque de l'Amérique.

Chapitre 2

La diabolisation de l'Amérique chez Khomeyni à l'époque pré-révolutionnaire (1941-1979)

Les vociférations hargneuses à l'encontre des États-Unis prolifèrent au Moyen-Orient, surtout depuis 1945 au moment où leur implication sur l'échiquier international prend son envergure. Et le spectre de l'ayatollah Khomeyni n'est pas étranger à ce phénomène puisqu'il a marqué profondément le monde islamique dès les années 1960 avec sa dissidence farouche à la révolution blanche : une tentative de modernisation de l'Iran qu'il associe aisément à une conspiration américaine. Plus tard, des expressions telles que : « Les régimes arabes sont hypocrites et corrompus [...] L'Amérique est le grand Satan et Saddam le petit Satan » lui seront immédiatement associées sans qu'il y ait vérification exhaustive (Balta, 2001a, p.95)¹⁹. Son utilisation soignée du terme Satan, associée à des superlatifs, était sans précédent : peu d'islamistes avant lui avaient pointé leurs ennemis ou ragailardi une propagande idéologique à l'aide de cet instrument rhétorique avec autant de succès. Les expressions anti-américaines de ce genre étaient néanmoins redoutables : au plus fort de leur efficacité au sortir des années 1970, l'agressivité engagée et l'imaginaire qu'elles engendraient épouvantaient autant qu'elles captivaient les masses de toutes origines. Elles mettaient en lumière la

¹⁹ Cette citation date du conflit Iran-Irak (1980-1988).

perversion supposée d'une Amérique impérialiste assistée de traîtres à la nation iranienne et de pays complices.

Étant donné le triomphe de la Révolution islamique en Iran en février 1979, dont Khomeyni a été l'instigateur principal, beaucoup ont discerné en l'ayatollah l'un des meilleurs théoriciens de l'islamisme au XX^e siècle. Par son caractère discursif intransigeant et violent qui encourage la haine de l'Autre, en qui il désigne l'ennemi juré, il a même suscité, selon certains auteurs, l'exaltation de groupes terroristes sans lien avec l'Islam comme l'I.R.A. en Irlande du Nord (O'Ballance, 1997, p. xii). D'autres, mal informés, ont aperçu en lui la volonté initiatrice d'un communisme islamique (Haghighat, 1985, 253p.). Pourtant, en Iran la réalité était tout autre : le message religieux qu'il a promulgué a été moins performant que l'idée du changement social qu'il incarnait, d'où la nécessité d'un instrument idéologique, à l'exemple de l'anti-américanisme, suffisamment performant pour galvaniser les Iraniens. Au commencement des années 1970, presque personne, y compris chez les clercs, ne voulait d'un ayatollah Khomeyni alors septuagénaire dans les sphères gouvernementales : ses idées étaient jugées utopiques, obscurantistes et surtout extrémistes. Mais réactualisé sous certaines circonstances politiques, économiques et sociales, systématisé et introduit depuis un certain moment déjà dans la doctrine de Khomeyni, le ressentiment de l'Amérique change radicalement la situation : il devient l'un des principaux attraits d'une proposition de transition vers un avenir meilleur. Sans lui, le discours islamique de l'ayatollah n'aurait sans doute pas fait écho. C'est donc dire que l'optique khomeyniste a progressé sur une longue période avant d'atteindre le but premier qu'elle visait : l'instauration de la République islamique d'Iran. Ce chapitre tente donc de tracer les principales lignes de l'anti-américanisme soutenu par le khomeynisme ainsi que son cheminement à travers la période pré-révolutionnaire. Il donnera une meilleure perspective du message légué par le personnage et son évolution subséquente à cette époque.

La haine des Pahlavi pro-occidentaux

Le rêve islamique de Khomeyni passe irrémédiablement par l'aversion des Pahlavi, les fétiches par excellence d'une occidentalisation séculière, qui représentaient l'obstacle principal à sa réalisation. Fondée en 1925, à la suite d'un coup d'État fomenté par quelques élites vers 1921, la dynastie de Reza Khan (1878-1944) tenta de moderniser le pays en suivant d'abord le cadre nationaliste d'Atatürk. Celui qui fut un simple officier illettré dans l'armée iranienne se passionnait pour le personnage de Mustapha Kemal. Il tenta alors l'insertion de son pays dans le concert moderniste de type occidental tout en lui conférant une identité suffisamment implacable, assez pour engendrer l'admiration et le respect des Occidentaux à la tête d'empires coloniaux. S'il cherchait lui aussi des rapprochements avec le monde Européen, Reza Khan Pahlavi avait pris soin, dès son accession au pouvoir, de faire contrepoids à la vieille rivalité entre la Grande-Bretagne et l'U.R.S.S. pour l'acquisition ou le contrôle du territoire iranien en s'alliant à d'autres puissances, plus particulièrement avec l'Allemagne²⁰. La montée du nazisme dans les années 1930 devait entraîner l'encadrement plus étroit des relations entre les deux États étant donné les similitudes raciales : les nazis d'alors possédaient la conviction que le peuple iranien était le résidu vivant de la race aryenne. Cette association stratégique, qui céda d'abord une marge de manœuvre au shah, finit par causer sa perte lors de la Seconde guerre mondiale, le forçant à céder le pouvoir à son fils Mohamad Reza (1919-1980) en 1941. L'éviction des Britanniques et des Soviétiques était un donc échec retentissant : non seulement, les alliés acceptaient mal son allégeance évidente au régime hitlérien, il leur a donné, en prime, la justification d'un renforcement stratégique sur la région (Digard, Hourcade et al., 1996, p.94-95). Quoi qu'il en soit, Reza Khan demeura convaincu que la voie de l'avenir iranienne se trouvait inexorablement dans le sillon occidental et laïque (Nahavandi, 1988, p.44-50).

²⁰ Les Tsars s'étaient intéressés à l'Iran dès 1813 dans la mesure où celui-ci pouvait leur fournir certaines opportunités territoriales en Asie centrale. Les Britanniques n'ont guère apprécié le fait que les Russes aient pu accéder à des régions comme l'Azerbaïdjan ou l'Arménie avec de nombreux privilèges. Pour tenter de freiner les ardeurs coloniales du Kremlin, la Grande-Bretagne a exigé du shah régnant qu'il lui cède des capitations et d'autres avantages. Voir F. Nahavandi, (1988), *Aux sources de la révolution iranienne : étude socio-politique*, Paris, L'Harmattan, p.37-39.

Son fils successeur devait poursuivre ses objectifs sous les mêmes institutions en associant, toutefois, son modèle aux perspectives américaines qui rejoignaient davantage ses convictions personnelles dans le contexte de la guerre froide (Nahavandi, 1988, p.50-57).

Si Khomeyni, politique dès les années 1960, tentait de défaire ces ambitions modernisatrices qu'il trouvait malsaines sous plusieurs aspects, son irritation pour la monarchie Pahlavi révèle surtout sa réprobation d'un comportement cédant trop facilement à la laïcité fallacieuse. Celle-ci induit, dans son esprit, le développement d'un système politique non conforme à la réalité islamique promulguée par le chiisme ancestral : selon la tradition chiite, toute forme de gouvernement autre que celui des douze imams est illégitime et condamnable (Balta, 2001b, p.185-195)²¹. Mais contrairement à cette donnée, et c'est là sa spécificité qui l'introduit parmi les réformateurs religieux du monde contemporain, la pensée de Khomeyni sous-tend une humiliation profonde que procure l'immobilisme politique pratiqué volontairement par certains de ses pairs. Dans son ouvrage *Pour un gouvernement islamique* (Vélayat-é Faqih), publié en 1969, où il illustre ses idées sur les avantages d'une société islamique dirigée par les docteurs de la loi (les faqihs) sous les bases du respect de la charia, Khomeyni affiche également son mépris pour l'islam modéré encouragé par le régime Pahlavi. Il y voit un agent de l'occidentalisation forcée, à la seule fin de faire l'apologie d'un apolitisme religieux docile, pacifique et transpirant l'insignifiance indolente. Cette modération fourbe, selon lui, renforce le contrôle des élites laïques au pouvoir, élites qu'il considère corrompues. À travers son discours, par exemple, il fustige volontiers les ayatollahs qui débattent trop souvent sur des menstruations des femmes, dénonçant leur propension constante pour une diversion de leur rôle politique, laissant croire qu'ils sont à la solde de la monarchie usurpatrice (Khomeyni, 1979, p.13)²².

²¹ Le chiisme iranien est duodécimain ou imamite. Voir G. Izadifar, (mai 1999), *Totalitarisme ou oligarchie théocratique : le régime politique de l'Iran post-révolutionnaire*, Ste-Foy, Mémoire de maîtrise déposé à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, p.26.

²² Khomeyni accorde une importance particulière à l'Ashura, une fête religieuse célébrée le mois de Moharram. Elle commémore le massacre de Kerbala en 680 ordonné par le calife omeyyade, le débauché

C'est que Khomeyni demeure convaincu que l'implication du clergé islamique se situe avant tout dans la direction de l'Islam, révélant ainsi l'essence de celui-ci : la responsabilité fatidique de cette collectivité particulière l'oblige normalement à agir contre l'essor potentiel de systèmes politiques injustifiés puisqu'elle seule comporte les aptitudes à gouverner. Pour convaincre son auditoire du bienfait de sa pensée, il rappelle l'histoire de certains des douze imams en cernant davantage celles de Mahomet et d'Ali, son gendre et père du chiisme, qui ont fait de leurs activités politiques un devoir sacré parce qu'imbus d'un altruisme véracé et inconditionnel²³. Conséquemment, Khomeyni comprend mal que plusieurs docteurs en religion islamique à l'époque contemporaine perpétuent mollement cette tradition léguée par les représentants de Dieu les plus honorables. Cette pratique est, selon lui, si diffuse que la religion s'en trouve ridiculisée, bousculée au rang sectaire, par l'absence de résultat satisfaisant dans la société iranienne. D'ailleurs, ce laxisme débridé favorise l'incroyance, le désespoir et l'essor d'une sécularisation condamnable. En outre, il ne perçoit pas la période de l'occultation, c'est-à-dire l'attente du douzième imam, comme un passage historique qui force la soumission d'une régence malsaine, telle que serait la destinée supposée de l'Islam. Pour lui, la société islamique a le droit de se gouverner et d'assumer sa propre défense en présence d'une menace quelconque (Khomeyni, 1979, p.27-28).

S'il s'avère incontestable qu'il déteste le chiisme apolitique et le sunnisme en qui il voit une hérésie de l'Islam originel, les incidences de l'Occident sur sa société l'horrifient davantage : il y distingue les effets d'un vaste complot structuré par colonisateurs, aidés dans leur sale besogne par les politiciens locaux les plus abjects

Yazid. L'événement symbolise l'illégitimité de tous les gouvernements non-chiïtes. Voir C. Glassé, (1991), "Husayn.", *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Paris, Bordas, p.160-161.

²³ Contrairement aux sunnites, les chiïtes duodécimains croient qu'il n'existe que douze imams. Le dernier, connu sous le nom de l'imam caché devrait réapparaître à la nuit des temps pour gouverner la communauté islamique à l'aide d'une justice divine. Voir J.-R. Milot, (1993), *L'Islam et les musulmans*, Saint-Laurent, Québec, Fides, p.156-159.

pour extirper les richesses du pays à des fins égoïstes²⁴. Consécutivement, il soutient aisément que les Occidentaux ont toujours eu l'avantage d'hébéter les Iraniens en les éloignant de leur propre culture islamique identitaire afin d'assurer sur eux un contrôle optimisé, assez performant pour aliéner tout mouvement contestataire susceptible de nuire à leur visée dévastatrice. D'où leurs efforts intensifs d'une promotion, à travers les masses autochtones, d'éléments séculiers et païens mais non moins exécrables, qui entrent dans une dynamique typique : une acculturation obligée, assistée en cela par des traîtres iraniens, à partir du système d'éducation, de l'économie, de la politique et des loisirs. En fait, il soutient que tous les secteurs de la société iranienne sont pénétrés par le mal, car ils se calquent parfaitement, d'une manière à l'autre, aux schèmes développés par les experts occidentaux en vue de l'accentuation de leur maîtrise sur la société islamique (Khomeyni, 1979, p.123-129).

Il apparaît à l'évidence que l'exécration des Pahlavi, qui projetaient l'image d'une frénésie envers l'Occident, révèle chez l'ayatollah Khomeyni une répulsion profonde à tout ce qui est à l'opposé de sa propre conception du monde. Mais beaucoup décèlent trop facilement à travers le khomeynisme l'exaltation de la haine de l'autre globalisée à la totalité de ce qui était externe à l'islamisme de type chiite, comme si cette doctrine affectionnait la propagande aveugle de l'agressivité à l'égard de l'étranger qui contrecarre ses desseins légitimes (Nahavandi, 1988, 270p.). En vérité, Khomeyni semble plus nuancé sur cette question : son manichéisme caractéristique est moins tranché parce qu'il était plus ciblé. En fait, le personnage se montre excessivement prudent : il prend soin de l'image qu'il projette sans doute par souci de prosélytisme. S'il peut changer d'avis, il a néanmoins déjà démontré une certaine sympathie envers les chrétiens pratiquants en Occident, laissant présager que son antipathie pour l'autre n'est pas irrationnelle mais calculée (Khomeini, 1980, p.16). Il faut donc placer l'Occidental en rapport à l'Iran sous une perspective particulière qui se résume à ceci : l'infidèle, qui

²⁴ Dans *Pour un gouvernement islamique*, Khomeyni maudit les Omeyyades et les Abbassides pour avoir profané les ordres de Dieu. Voir R. Khomeyni, (1979), *Pour un gouvernement islamique*, Paris, Fayolle, p.34.

s'immisce dans les affaires internes de la nation iranienne, n'a pas sa raison d'être puisqu'il usurpe la liberté réelle d'une population qui ne veut pas de lui.

L'essence du message de l'ayatollah Khomeyni sur l'Amérique

Bien que l'encouragement à la lapidation de l'Amérique dans les discours de Khomeyni s'introduit facilement dans une logique de dénigrement de l'Occident séculier profondément méprisé pour son altérité, son utilité se cerne davantage dans la tentative de l'expulsion des Pahlavi, ceux-là mêmes qui se trouvent porteurs d'autres entraves nuisibles à la réalisation de la Révolution islamique et à la consolidation de la République qui en résulterait (Nahavandi, 1988, p.180-188). Le Grand Satan est donc catégorisé au même titre que les différents conspirateurs, plus particulièrement, les colonisateurs de la même trempe, Israël, les Juifs, tous les autres pays occidentaux opposés à la République, les États arabes hostiles à l'intronisation du Hezbollah (parti de Dieu) en Iran et enfin les contre-révolutionnaires de toutes les espèces qui grenouillent au sein même de la population iranienne. En clair, tous ces diables doivent être combattus par les instruments que procure l'Islam authentique et indestructible, qui traduit la sublimité de l'œuvre divine. Ainsi, en analysant les discours de Khomeyni, il n'est pas surprenant de voir ces fossoyeurs de la vérité agir conjointement dans l'objectif de détruire ce qui représente le mieux la pureté islamique, c'est-à-dire la République islamique qui apporte et protège le bonheur des musulmans sincères. Par de là, Khomeyni indique que s'il y a un front commun entre ce foisonnement d'ennemis, c'est le signe que la grandeur de l'Islam dérange les incroyants : ceux que châtiara Dieu à la fin des temps. D'où l'urgence de l'établissement d'une République islamique qui éloignerait cette menace planant sur l'environnement des croyants (Khomeyni, 1979, 139p.).

Mais le cas des États-Unis dans le message de Khomeyni est particulier : il pointe l'autorité américaine active dans la question iranienne, moins que le peuple lui-même, et il convient de rappeler qu'il n'exclut pas l'idée d'une collusion effective entre Mohamad

Reza Pahlavi et cette autorité (Khomeini, 1980, p.52). En fait, la violence verbale de Khomeyni à l'égard de cette dernière n'a pas de lien direct avec la conception d'une désignation, largement répandue, des États-Unis comme puissance hégémonique qui étouffe les aspirations légitimes des autres États sur la scène internationale : l'anti-américanisme qu'il privilégie se dissocie facilement de celui des Français par exemple. Ses énergies se concentrent davantage sur l'évolution interne de l'Iran. À travers son univers, il range l'administration américaine et la CIA parmi les protagonistes d'un impérialisme des plus haineux ; il les présente naturellement comme les adversaires acharnés du progrès iranien. Selon la circonstance, il situe l'Amérique à la direction des pays coloniaux farcis d'infidèles, adeptes de prémisses moralisatrices nécessairement douteuses. Il explique que la culture dont ils font l'éloge ne peut être que fallacieuse, injuste par son essence, car elle se révèle de l'incroyance éloignée de la Vérité.

Mais la composante de l'anti-américanisme qui s'illustre à travers le khomeynisme permet aussi de bonifier et de saisir sa propre utilité longtemps après le départ des Pahlavi, et même après celui de son concepteur. La suspicion sous-jacente au développement de la République islamique suppose que si Mohamad Reza avait tenté d'occidentaliser son pays sous les conseils des Américains, il est fort probable que les effets de cette tentative, par leur impact, aient laissé des traces dans l'inconscient collectif. Pour les hezbollahsis, l'observation est troublante par sa simplicité : les faits se traduisent le plus souvent par certains comportements douteux perpétuellement répandus dans la population iranienne. Ce qui exprime le besoin de cette dernière d'être rééduquée et gouvernée par une autorité sans faille, c'est-à-dire par celle qui se montre capable de lui apporter confiance et protection durables. Autrement, la pression persistante des nombreux éléments subversifs difficiles à éradiquer, hostiles à la République islamique parce qu'ils espèrent toujours retrouver leurs prérogatives d'antan, risquerait d'aboutir à un retour en arrière des plus cinglants. Comme quoi le Grand Satan rode toujours à l'intérieur de la société iranienne grâce à ses suppôts, causant ainsi son instabilité chronique.

La progression de la pensée de Khomeyni vers le radicalisme islamique anti-américain : les aspects personnels et religieux

Le message de l'ayatollah Khomeyni, décortiqué plus haut, axé sur les malversations occidentales et américaines dans les affaires iraniennes par l'intérimaire de la dynastie régnante n'est que la démonstration de la haine de l'intrus venu de l'extérieur portée à son paroxysme. Paradoxalement, la répudiation du système monarchique n'apparaît que tardivement dans la pensée khomeyniste. Avant les années 1970, Khomeyni n'a jamais fait une grande publicité d'un gouvernement théocratique. Il se contentait, suivant en apparence les objectifs du clergé constitutionnaliste, d'exhorter les Pahlavi à suivre les règles islamiques sous la supervision des faqihs. Effectivement, en 1943, il fait paraître un premier ouvrage d'envergure : *Les secrets dévoilés* (Kashf al-Asrar), dans lequel il conseille aux oulémas de coopérer avec le gouvernement temporel afin d'assurer le progrès de la société. À ce moment, ses critiques acerbes à l'égard du shah référaient, selon toute vraisemblance, à des problèmes de contorsion à la constitution de 1906 dont il défendait les principes de bases à la condition d'une conformité à l'Islam (Amjad, 1989, p.44). Plus particulièrement, ce petit livre, qu'il a rédigé secrètement afin d'empêcher l'éveil des soupçons sur sa personne, fait la démonstration que la sécularité popularisée par le shah est absolument inadmissible selon les prémisses de l'islam chiite, mais il ne remet pas en cause la logique du système monarchique (Moin, 2000, p.60).

L'attrait pour le texte constitutionnel que pouvait partager Khomeyni avec un certain nombre de collègues, portait sur l'exigence d'un système parlementaire à l'image du peuple sous le couvert de la charia scrutée par les oulémas. Pour plusieurs constitutionnalistes d'alors, l'écrit fondamental se portait garant de la République islamique (Digard, Hourcade et al., 1996, p.37). Mais son aboutissement étalait davantage les effets d'un nationalisme à tendance xénophobe. Il était le porte-étendard d'une autonomie visant le refoulement des grandes puissances européennes contrôlantes : les Britanniques, les Russes, et plus tard les Américains. Il résultait d'un long processus amorcé vers le XIX^e siècle qui catalysait une progression

ardue vers une modernité à la fois émancipatrice et incertaine : le déséquilibre qui s'en suivit attisa un mécontentement. Mais plus encore, il soulignait naturellement les sentiments ambigus, ressentis par la population iranienne, qui traduisaient la relation antagoniste où s'entrecroisent l'admiration et le mépris pour ces étrangers qui foulaient le sol national depuis trop longtemps déjà.

En vérité, le fait d'affirmer que Khomeyni se fait l'apôtre de la constitution de 1906 requiert une prudence extrême : il n'en fait qu'une utilisation très indirecte dans le seul dessein de discréditer les agissements du gouvernement Pahlavi qu'il détestait au plus haut point. Selon cette réalité, les idées avancées particulièrement par Mohammad Amjad (1989), qui soutient, quant à lui, que l'ayatollah Khomeyni fut constitutionnaliste à un moment de sa vie, présentaient des lacunes sous plusieurs aspects (Amjad, 1989, p.44). En retraçant l'histoire obscure de celui que certains assimilent à tort comme la réincarnation du dernier imam, Firouzeh Nahavandi (1988), au contraire, avec tout le recul dont elle dispose, en déduit qu'il s'inscrit davantage dans la lignée des théocrates : ceux qui rejettent toute formule gouvernementale proscrite par les Écritures saintes et la tradition (Nahavandi, 1988, p.185-188)²⁵. Ces théocrates propageaient l'idée que le système monarchique doit être contrôlé dans la totalité de ses structures par les faqih compétents, spécialement ceux qui se font les gardiens de la tradition islamique dénuée de tout syncrétisme incongru.

En suivant le raisonnement de cette auteure et pour proposer un regard critique sur le traité intitulé *Pour un gouvernement islamique* (1979), il est malaisé d'imaginer l'absence de préméditation chez Khomeyni : la pensée qu'il expose s'avère trop complexe pour nier la longue ruminant de la défaite des Pahlavis. Il avait déjà affirmé notamment : « La dissimulation concerne des détails, comme la manière de se laver avant la prière. Mais lorsque l'Islam est en danger, il n'est plus question de

²⁵ Le fait que Khomeyni se fait octroyer l'appellation d'imam peu de temps après son retour en Iran demeure controversé. Ce dernier se voit plutôt comme un guide suprême moins performant que l'imam caché. Voir C. Delannoy, et J.-P. Pichard (1988), *Khomeiny : la révolution trahie*, Paris, Carrière, p.142-143. et B. Moin, (2000), *Khomeini : Life of the Ayatollah*, New-York, St.Martin's Press, p. 200-201.

dissimulation ou de silence » (Khomeyni, 1979, p.132). Conjugué au titre de l'ouvrage, *Pour un gouvernement islamique* (1979), et à une citation telle que : « L'Islam a ce qui est approprié ! Nous n'avons pas besoin d'aller en emprunter aux étrangers comme les gouvernants xénophiles ou fascinés par l'Occident », il paraît incontestable que Khomeyni soit théocrate (Khomeyni, 1979, p.125). Mieux, celui-ci confirme non seulement sa foi en la potentialité largement supérieure de l'islam dans la gestion des affaires d'État, mais il interdit aussi la lutte oisivement silencieuse. Cette dernière est trop souvent inefficace par sa faiblesse de frappe et produit de piètres résultats. Tout cela laisse présager que Khomeyni est un croyant infatigable, convaincu et formellement engagé politiquement depuis longtemps.

Le ressentiment du séculier en est le corollaire direct de cette position : les théocrates sont les fervents adversaires de toute modernisation occidentale, ou de toutes autres dynamiques séculières extrinsèques aux prescriptions autorisées par les éléments islamiques fondamentaux. En d'autres termes, s'ils font le plaidoyer pour une monarchie, il ne s'agit pas de son sens usuel, mais d'une théocratie qui s'impose sous l'organisation parlementaire. Lorsqu'ils dissertent sur le califat par exemple, ils réfèrent au faqih louangé par le peuple pour ses œuvres bienfaitrices vouées à l'avancement de la société islamique (Khomeyni, 1979, p.49). Cette perception du monde correspond mieux à celle de Khomeyni, pourtant il n'en est pas le concepteur. Le cheik Fazlollah Nouri est celui qui la présenta pour la première fois, et de la manière la plus agressive : il ordonna d'assassiner tous les constitutionnalistes pour leur paganisme qui manifeste au grand jour leur infidélité à l'Islam primitif. Bien que ce cheik a été capturé et exécuté, il a néanmoins été appuyé par un certain Mehdi Araki qui lui-même exerça une influence considérable sur l'esprit de Khomeyni. Ce dernier fut en effet en son temps, l'un de ses élèves des plus dégourdis (Nahavandi, 1988, p.179)²⁶.

²⁶ Plusieurs biographes indiquent l'influence d'autres personnages sur l'intellect du principal intéressé. Sans vouloir nier cette information dans sa totalité, il est nécessaire d'y apporter un relativisme : nombreux sont ces ouvrages construits de manière à favoriser l'image de la sainteté de l'ayatollah au détriment des Pahlavi. Elle laisse entrevoir que le sujet était tout à fait justifié de vouloir la ruine de ces derniers : il est donc recommandé de mettre en doute l'authenticité de certains éléments qu'elle avance

Toutefois, la mauvaise déduction de Mohammad Amjad (1989) se justifie possiblement par le caractère furtif et évolutif de Khomeyni. Si ce dernier se fait le pourfendeur par excellence des Pahlavi et des ressortissants étrangers, son livre *Pour un gouvernement islamique* n'existait pas avant 1969. Son programme d'établissement d'une république islamique, s'il était déjà conçu, n'était donc pas explicité. Alors, voulait-il abolir la monarchie depuis longtemps ? Nul ne le sait exactement. Incontestablement, ses idées devaient se préciser autrement. Malgré qu'il attaquât l'autorité du shah dans l'objectif unique de l'octroi d'une place à la fois majorée et légitime pour le clergé dans les activités politiques, il en demeure pas moins que ce sont des revendications générales formulées à la fois par les constitutionnalistes et les théocrates, à la différence que ces derniers refusent tout gouvernement politique du genre séculier. Dans cette perspective, il est difficile de cerner si Khomeyni s'inscrit parmi les constitutionnalistes ou les théocrates.

Le problème illustre la nébulosité de l'individu. Cette dernière est l'une de ses caractéristiques qui se modifient selon l'angle de l'observation, mais elle ne s'efface jamais dans sa totalité, car le personnage se montre très habile dans la dissimulation de ses objectifs. Il y a toujours chez lui des éléments ombragés qui poussent à se questionner sur sa volonté réelle à court terme. En outre, la popularité de Khomeyni ne s'accroît qu'au commencement de la décennie 1960, au moment où il entre sur la scène publique lors de la révolution blanche : une des multiples tentatives de réformes, sollicitées par le shah sous les conseils américains, qui se sont terminées par des échecs retentissants et par un traumatisme collectif aux traces indélébiles. Quoiqu'il ait gagné à se faire connaître par la puissance de ses discours, ses opinions sur l'Islam furent rejetées par de nombreux mollahs pour la cause d'un archaïsme agressif et les imprécisions trop évidentes ; elles furent noyées sous les flots de revendications plus en vogue, axées sur la démocratie, ou le libéralisme, ou le socialisme ou le communisme. Pris dans ce contexte, les arguments défendus par Amjad (1989) ont leurs sens.

trop aisément. Voir F. Nahavandi, (1988), *Aux sources de la révolution iranienne : étude socio-politique*, Paris, L'Harmattan, p.177-178.

Toutefois, une difficulté réside dans la perspective que Mohamad Amjad n'est pas le seul auteur à questionner les allégeances politico-religieuses de Khomeyni dans la décennie 1960. Elle vient surtout du fait qu'il existe plusieurs composantes plausibles, suffisamment tangibles pour expliquer cette confusion qui dominait la rhétorique khomeyniste avant les années 1970. L'une d'entre elles réside dans l'existence d'un calcul erroné dû à l'inexpérience de Khomeyni ; calcul qui devra être rectifié avec le temps selon les changements nécessités dans les moyens utilisés pour cheminer vers les fins tant désirées (Nahavandi, 1988, p.180-188). Encore une fois, la confusion se ramène à l'absence de précision sur sa conviction antiséculière qui devrait agresser volontairement toutes les fondations de la monarchie régnante en passant par tout ce qui la supporte. Elle indique la nécessité d'une meilleure compréhension de l'apport d'une rhétorique plus soignée et de l'utilisation d'autres éléments afférents à la propagande conçue à l'insu des Pahlavi, défenseurs des idées américaines. Il devait apporter ou cacher des détails cruciaux à une pensée élaborée depuis le commencement du siècle, voire même depuis l'Hégire. Il devait présenter un cadre démagogique plus acceptable à un large auditoire de composition multiple. Lorsqu'il a retenu ces aspects logiques à l'aube des années 1970, Khomeyni modifia ses affirmations de telle sorte qu'il a pu rejoindre les individus de toutes couches sociales et de toutes nationalités, sans pour autant exposer toute la vérité sur son programme. Il simplifia son discours et le répéta inlassablement (Nahavandi, 1988, p.252-253). Les résultats furent surprenants : les gens, y compris les Occidentaux ignorants, ont fini par voir en lui un saint homme qui se dévouait entièrement à la juste cause des déshérités iraniens.

Par contre, plusieurs auteurs notent également que Khomeyni n'a jamais pu s'exprimer librement avant les années 1960. Le souci du respect de la fonctionnalité hiérarchique du clergé chiite était de mise : il était lié à des obligations de préséances. Malgré les éloges sur ses compétences et sur sa réputation excellente amorcée depuis son habilitation pédagogique vers les années 1930, il a dû se conformer aux ordonnances du clergé dominant, généralement apolitique par son penchant

constitutionnaliste. S'il avait tenté de passer outre ces règles, il y a fort à parier qu'il n'aurait jamais eu accès la tribune qu'il convoitait : celle qui donnait l'accès à l'écoute du plus grand nombre. Peut-être qu'il y a là une explication concrète de son radicalisme contrôlé parce que retenu, explication qui se révèle clairement perceptible dans *Les secrets dévoilés*, où il conseille aux oulémas la collaboration avec l'autorité temporelle (Moin, 2000, p.60-63).

Quoi qu'il en soit, Khomeyni a dû s'incliner devant la popularité notoire du Grand ayatollah (ayatollah-ol-ozam) Mohammad Hossein Borujerdi. Cet homme, « modèle d'imitation », d'une grande piété prêchait, dans les années 1940, une réforme religieuse favorisée par la bonne entente avec la dynastie régnante alors que celle-ci présentait ses traits tyranniques d'une manière évidente. Probablement qu'il percevait sensiblement l'intransigeance de cette dernière par rapport aux visées modernisatrices de type occidental qu'elle désirait mettre de l'avant. À ce moment, le seul moyen d'apporter une contribution intéressante à l'Islam consistait à composer avec cette réalité et non à la rejeter. Et de toute manière, Borujerdi pouvait présenter, pour se justifier le cas échéant, l'alibi de son respect pour l'apolitisme en période d'occultation. C'est que, dans les faits, depuis l'intronisation de Reza Khan, nombreux étaient les clercs chiites qui s'étaient inclinés face à cette adversité. Souvent, ils étaient portés par la crainte de l'emprisonnement, de la torture, d'être assassinés ou d'être contraints à un exil sous l'œil attentif des agents de ce régime autoritaire, à la fois répressif et particularisé par sa fascination exaltée pour le modèle kémaliste ou celui des Américains. En conséquence, beaucoup pratiquaient la dissimulation en l'attente de temps meilleurs. Dans ce contexte, il est donc louable de considérer que la position réelle de Khomeyni, avant la mort de Borujerdi en 1961, oscille préférablement entre celle des constitutionnalistes et celle des théocrates, comme s'il voulait réserver son jeu à un moment propice (Moin, 2000, p.65-66).

Par ailleurs, le fait se renforce lorsque certains spécialistes de la question iranienne soulignent l'hypothèse que Khomeyni espérait remplacer le grand ayatollah Borujerdi qu'il savait malade (Nahavandi, 1988, p.180). Le décès de l'illustre

personnage a laissé un vide, difficile à combler par les querelles incessantes qui scindaient les prétendants à sa succession en différentes factions, ce qui révèle l'absence d'un consensus au sein même du clergé face au cheminement de la réforme islamique. Quant à Khomeyni, il ne figurait pas parmi les premiers aspirants puisqu'il n'était qu'au sixième rang. Peut-être que les luttes de pouvoir entre les ayatollahs lui ont fait comprendre que la voie se libérait par l'abîme qu'elles avaient créé car, aucun mollah n'avait l'envergure de Borujerdi : il était en définitive irremplaçable. Qu'importe, l'année suivante, ses discours deviennent brusquement plus virulents à l'égard de la façon de gouverner des Pahlavi qui s'engageaient dans un processus de réformes économiques houleuses. Et pour cela, il a dû en payer le prix par l'exil (Brière et Blanchet, 1979, p.172-173).

Par contre, si les hésitations de Khomeyni quant à l'attitude à adopter vis-à-vis l'autorité séculière du shah, se trouvent plus simplement compréhensibles dans la période qui a précédé le décès du guide religieux charismatique Borujerdi, il y a, en revanche, plus de difficultés à saisir les origines du renversement de cette tendance vers la seconde moitié des années 1960. En effet, comment expliquer que cet ayatollah métamorphose radicalement ses opinions au point qu'il se met à dénigrer avec âpreté le gouvernement dont il s'est gardé jusque-là de critiquer l'essence légitime, assez pour réclamer la destitution de Mohamad Reza et l'abolition d'un système monarchique vieux de 2500 ans ? Curieusement, la parution du livre *Pour un gouvernement islamique* n'arrive qu'aux confins des années 1960, soit sept ans après la mort de Borujerdi, celui dont il espérait briguer la place, et six ans après la révolution blanche, celle-là même qui a suscité son irascibilité.

Cet écart laisse songeurs plusieurs spécialistes. Pourtant, c'est incontestablement dans ce laps de temps, plutôt mystérieux, que se met en place l'extrémisme de la pensée khomeyniste, c'est-à-dire celui que plusieurs associent à la revendication de l'exclusion politique des Pahlavi placés sous l'influence des dissidents étrangers les plus haïssables qui soit : les Américains et les sionistes qui attaquent

l'intégrité iranienne (Amjad, 1989, p.44). Bien que les bannissements répétitifs de Khomeyni remontent à 1963, la désignation des effets bénéfiques de cette expérience désagréable sur son idéologie est plutôt aisée car c'est à l'extérieur que le personnage acquiert sa vigueur la plus vive. Mais il reste que ces moments soulèvent aussi certaines interrogations non élucidées. À une période où le nationalisme séculier est fortement ébranlé par ses échecs répétitifs qui affectent la presque totalité du monde musulman, c'est-à-dire au tournant des années 1960 et 1980, Khomeyni a-t-il été impressionné par la pensée d'autres auteurs de nationalités diverses, qui, eux aussi, réclamaient l'établissement d'un gouvernement islamique ? C'est que la suppression des modèles monarchique ou occidental n'est pas une visée exclusive aux rebelles iraniens. En réalité, Khomeyni n'a jamais été bavard à ce sujet, mais plusieurs pensent qu'il ne fait qu'appliquer les variantes de conceptions élaborées par des philosophes tel qu'Ali Shari'ati (1933-1977), un ardent défenseur d'une administration islamique maîtrisée par les élites intellectuelles (Kepel, 2000, p.53-60). Mais avant d'approfondir davantage l'évolution des idées chez l'ayatollah Khomeyni, il est nécessaire d'apporter certaines données essentielles concernant son expulsion de l'Iran puisqu'il s'agit d'un événement qui produit les effets contraires à ceux qui sont escomptés par le gouvernement des Pahlavi.

Si les critiques acerbes de Khomeyni sur la légitimité de la révolution blanche en 1963, qui écorchent au passage les capitulations accordées aux Américains, ont forcé Mohamad Reza à sortir ce fauteur de troubles hors de l'Iran ; elles lui ont cédé ce qu'il avait le plus besoin : l'obtention d'une certaine liberté d'action. Au début des années 1960, la popularité de l'ayatollah Khomeyni s'intensifie au grand désarroi des élites politiques pro-américaines : il avait le tour d'amadouer ceux que le shah désignait comme les « jeunes imbéciles », et les traîtres de la nation, c'est-à-dire tous ceux que le monarque voulait écarter à tout prix en les écrasant par la Savak, l'appareil policier construit expressément pour cette besogne (Brière et Blanchet, 1979, p.149).

La chronologie des événements requiert une attention particulière puisqu'elle présente le préambule de la révolution à venir. Une première série de déclarations spécialement provocantes de l'ayatollah est faite le 3 juin 1963 à la mosquée de Qom. Elle horrifie davantage ceux qu'il ciblait : Khomeyni satirisait la réputation du shah et ses acolytes sous l'écoute attentive de 100 000 personnes. Le rassemblement a réussi à éveiller l'attention des autorités qui dépêchèrent les troupes d'élite pour procéder à l'arrestation de Khomeyni : 24 personnes sont décédées au moment de l'intervention effectuée trois jours plus tard par des commandos (Brière et Blanchet, 1979, p. 172). Cette opération nocturne provoqua des réactions violentes ; pendant six jours consécutifs, des manifestations eurent lieu dans les villes importantes. Au bout du compte, l'armée a réussi à les étouffer de justesse par le feu et par le sang (Algar, 6 septembre 2003, p.8).

Khomeyni sera libéré après trois mois de détention, sous la condition de garder le silence, grâce aux négociations entamées par certains mollahs. De retour à Qom, il ignore les exigences et tonne toujours contre le régime impérial. À l'automne 1964, il s'en prend aux Américains, alors protégés par les nouvelles capitulations, à l'aide de déclarations incendiaires comme celle-ci : « Si demain un Iranien tue un chien américain, il est passible du tribunal. Mais si un Américain tue le Shah, on ne pourra pas le juger. »(Brière et Blanchet, 1979, p.173)²⁷ Les effets de cette affirmation, à laquelle s'ajoutent d'autres éléments, ont hypnotisé les masses déjà secouées par des mesures économiques et politiques qu'elles repoussent fortement, partiellement parce qu'elles leur sont imposées par une autorité répressive, et davantage parce qu'elles n'en comprennent pas les issues. Plus encore, à certains moments de son prêche, il avait écorché au passage les mollahs modérés pour leur inaction envers ce qu'il croyait être des crimes commis contre la nation. Et les résultats ne laissent aucun doute : il se fait détester autant par cette partie du clergé chiite, autant par la cour que par les

²⁷ Voir aussi R. Khomeini, (1980), *Pensées politiques de l'ayatollah Khomeyni : présentation thématique au travers de ses écrits et discours depuis 1941*, Paris, A.D.P.F. p. 27.

Américains. Il a réussi ce que peu aimeraient : s'attirer la haine ou la crainte des plus puissants, il est une menace intolérable.

C'est dans cette perspective que Mohamad Reza tenta de se débarrasser de lui, mais l'emprisonner avec sa notoriété auprès du peuple s'avérait périlleux par l'éventualité d'autres manifestations capables de bouleverser l'ordre établi (Balta, 2001b, p.185-195). Le shah choisit donc la solution de l'exil. Après une seconde arrestation, le 4 novembre 1964, Khomeyni est conduit à l'aéroport de Téhéran où il est déporté vers Ankara (Moin, 2000, p.129-130). Le dernier Pahlavi a commis là sa plus grave erreur ; il a libéré le lion de sa cage : loin de sa patrie, Khomeyni s'avère plus efficace. En son absence, l'image qu'il dégage en Iran devient énigmatique car il est pratiquement impossible de peser les traits de sa personnalité : les choses qui circulent à son sujet ne sont que le fruit de la propagande. Avec le temps, le portrait de l'homme devient factice et de ces distorsions ressort l'idée de sa sainteté. L'élément s'en trouve amplifié par le fait que ne subissant plus les semonces du clergé tempéré et les menaces constantes de l'élite politique laïque, Khomeyni a pu méditer et aiguïser ses discours afin de les rendre plus persuasifs et plus recherchés par la masse tel un trésor rarissime. Et passés subrepticement, ses messages prennent toute leur valeur. Jusqu'en septembre 1965, il a donc vécu en Turquie où il a dû se conformer aux exigences vestimentaires et à d'autres restrictions. Malgré qu'il ait fait sensation, cette période n'était qu'un intermède trop court pour apporter des conséquences durables à son mode de penser (Algar, 6 septembre 2003). Par la suite, sous l'ordonnance de Mohamad Reza, il s'installe avec sa famille à Nadjaf en Irak ; il devait y vivre pendant treize ans. Au début, il évitait toutes confrontations inutiles avec le régime de Saddam Hussein et ses adversaires religieux locaux, sans doute pour esquiver les désagréments d'une seconde expulsion (Algar, 6 septembre 2003.).

Mais sa discrétion fut de courte durée, elle ne l'a pas empêché d'apporter des modifications importantes à sa pensée. S'il continue d'effectuer des séminaires de lecture, Nadjaf la ville sainte très prisée à travers le monde musulman, lui permet

d'accroître sa célébrité : ses élèves, toujours plus nombreux, proviennent de pays aussi lointains que l'Inde et l'Afghanistan. En outre, il pouvait également prendre note de certaines composantes d'idées nouvelles, divulguées par certains réformateurs populaires, les plus utiles à la progression de sa cause (Algar, 6 septembre 2003). Comme il a déjà été indiqué, les experts disposent d'informations fragmentaires à ce sujet : ils ne peuvent confirmer avec exactitude l'origine de ses sources d'inspiration. Bien que le système établi par Shari'ati figure parmi les éventualités, d'autres, tels que le communisme, le socialisme ou la démocratie qui s'en rapprochent par les activités de partis politiques, entrent aussi dans le concert. Dans ses discours, ses propos sur la liberté, l'égalité et sur ce qu'il présente comme la nécessité d'une prise de pouvoir des déshérités sur les oppresseurs se multiplient (Abrahamian, 1993, p.21-24). Mais cet usage d'éléments de gauche n'a rien de révolutionnaire : plusieurs groupes d'opposants à la dynastie Pahlavi les employaient en réaction à la façade libérale et progressiste que cette dernière entretenait. Par contre, chez Khomeyni, l'apologie d'un gouvernement islamique pour les déshérités n'inclut pas seulement les pauvres en qui il voue le plus grand respect ; il concerne tous les musulmans qui se sentaient bafoués par une autorité oppressive et illégitime. D'ailleurs, c'est sous cet angle qu'il atteindra le sommet de sa gloire au sortir des années 1970.

Mais la tendance communiste ou socialiste, dont les bribes s'introduisent artificiellement dans l'idéologie khomeyniste, révèle aussi le besoin stratégique de filiation structurelle à des courants politiques anti-américains qui se joignent davantage à ses visées premières. Durant les années 1960 et 1970, le marxisme-léninisme, le castrisme et le maoïsme ont stimulé l'essor de groupements politiques qui s'illustraient comme les adversaires de l'impérialisme américain (Abrahamian, 1993, 188p.). Ces mouvements jouissaient d'une grande popularité auprès de la jeunesse ; or, Khomeyni, comme Mao Tse-toung dans la Révolution culturelle chinoise, a possiblement saisi les potentialités de cette strate d'âge dont l'importance en Iran est incontournable au tournant de la décennie 1970. Dans le processus révolutionnaire, les jeunes sont les plus malléables et les plus fougueux : les nouvelles générations sont plus réceptrices à

des courants contestataires du fait de leur inexpérience (Bloom, 2001, p.37-45). Cependant, le rôle des jeunes dans la prolifération des idées n'explique pas à lui seul les succès du khomeynisme à l'intérieur de l'Iran : avec le temps, les mesures politiques, la corruption généralisée, l'autorité toujours plus schizoïde, l'absence de groupes d'opposition performants et, enfin, le développement d'un monde parallèle qui se fait le gardien des mouvements clandestins sont pareillement des facteurs aidant l'islamisme radical en sol iranien. Pour plusieurs spécialistes, Khomeyni a joui d'une conjoncture propice : ses idées sont autant propulsées par son populisme tactique que par la grogne symptomatique des années 1970 finissantes (Nahavandi, 1988, 270p.).

À la même période, le bouillant personnage n'a jamais cessé ses encouragements à la révolution islamique. Au contraire, il s'oppose avec agressivité à toute forme de gouvernement soutenue par les impérialistes étrangers. En octobre 1977, sa renommée déjà grande monte d'un cran lorsque son fils aîné Mustapha, alors gestionnaire des affaires familiales, meurt dans une circonstance obscure : la croyance populaire veut qu'il ait été victime d'un empoisonnement prémédité par les agents de la Savak, faisant de lui un martyr de la révolution (Brière et Blanchet, 1979, p.174). Dans les faits, il est plus probable que son décès soit la conséquence directe des suites d'une maladie (Nahavandi, 1988, p.181-182). Allié à un exil devenu injustifiable pour une population qui s'estimait majoritairement prise en otage par une administration incompétente, cet événement fait de Khomeyni un saint homme qui sème la crainte même auprès de ses détracteurs les plus acharnés.

En Iran, ses discours, souvent transmis par des cassettes écoulées sur un marché noir des plus florissants, devenaient inquiétants par leur radicalisation toujours plus prononcée ; les Iraniens pouvaient entendre Khomeyni répéter inlassablement que « le Shah doit partir » ; ou ajouter que : « le Shah honni, l'agent juif, le serpent américain dont la tête doit être écrasée à coup de pierre ». Les experts de la Savak ignoraient le nombre exact de ces enregistrements passés par les réseaux souterrains, mais ils estimaient qu'au moins un million d'Iraniens y ont eu accès d'une manière ou d'une

autre (Nahavandi, 1988, p. 182). Mais, la rhétorique de l'ayatollah n'attise pas seulement la fureur générale contre le despotisme iranien, sa portée se fait plus vaste. Elle réfute aussi la pertinence des gouvernements arabes dont la fonctionnalité oscille entre les institutions occidentales et la monarchie préconisée par le sunnisme ancestral, c'est-à-dire celle qui fait l'éloge des faux califes qui briment la liberté des peuples musulmans. C'est donc sous un climat de terreur qu'en octobre 1978, Khomeyni est banni encore une fois : les autorités irakiennes craignaient le désordre. Il ira à Neauphle-le-Château en France où il résidera jusqu'à son retour triomphant en Iran le 1^{er} février 1979.

L'éprouvante évolution de l'appréciation du discours de Khomeyni sur la diabolisation de l'Amérique à travers la population iranienne : les facteurs sociaux et économiques

En effectuant des études sommaires à l'aide de plusieurs biographies partisans sur Khomeyni, agrémentées par l'usage de certains ouvrages, non moins suggestifs, traitant de l'histoire de l'Iran contemporain, le risque d'aboutir à l'idée que le personnage jouit d'une sainteté incorruptible peut se faire sentir ; comme si la population iranienne vénérant entièrement l'individu s'était levée en masse sous la seule volonté d'un basculement vers un passé remontant à l'Hégire (Ansari et Muassasah-i Tanzim va Nashr-i Asar-i Hazrat Imam Khumayni. Umur-i Bayn al-Milal, 1996, 337p.). Telle qu'il a été souligné au commencement de ce chapitre, la réalité doit être tempérée : vers 1980, Khomeyni n'est qu'un vieillard à l'approche de son quatre-vingtième anniversaire, et ses idées sur l'Islam, bien qu'elles exhibent certaines novations, sont le plus souvent condamnées par leur archaïsme trop voyant. Mais l'absence de parti politique suffisamment structuré, substituable au Hezbollah, explique en bonne partie les succès de ce dernier. Largement subversif, il a été en mesure de se développer entièrement dans le monde parallèle : le phénomène déjà noté des cassettes radio en démontre la portée. Face à un monarque isolé dans son palais au milieu d'une cour corrompue qui le maintient dans un univers ouaté, la population, elle, voit ses conditions générales se détériorer. Le Hezbollah, qui se fait le véhicule d'un khomeynisme toujours plus aiguë,

affichait artificiellement une compréhension des difficultés affligeant toutes les classes sociales : le message qu'il transmettait finit par devenir la voie de l'avenir pour tous. Il semblait apporter des solutions pragmatiques à des problèmes à la fois endémiques et polymorphes qui causaient une frustration toujours plus grande (Kepel, 2000, p.161-163).

La situation interne de l'Iran était telle qu'un Mohamad Reza déboussolé devenait des plus indésirables : ses commandes d'armes, qui incluaient des F16 et des F14 Tomcat, contractées auprès des Américains au courant des années 1970, le rend plus infâme dans un contexte de crise (Brière et Blanchet, 1979, p.113)²⁸. Les montants alloués pour ces importations, effectuées entre 1973 et 1978, s'élevaient à 20 milliards de dollars. Pire, ces contrats concernaient l'achat de la moitié de la production de l'arsenal militaire américain exporté vers les années 1970 (Haghighat, 1980, p.43). Par ailleurs, si l'ayatollah Khomeyni ne faisait pas l'unanimité, plusieurs élites espéraient le voir prendre pouvoir ; elles le pensaient malléable en raison de son âge avancé ; ces élites avaient à l'esprit de provoquer son éviction dès la proclamation du coup d'État. Évidemment, elles se trompaient: le personnage s'est montré plus habile que prévu, comme s'il avait anticipé le coup (Kepel, 2000, p.19). Quoi qu'il en soit, l'ambivalence quant au statut de Khomeyni suggère un malaise profond. Chez les Iraniens, le rejet des Pahlavi et des Américains a peu à voir avec l'Islam ; il s'inscrit dans un processus de modernisation généralisé. La popularisation de l'islamisme parmi la population iranienne n'est pas due au hasard : il y a donc nécessité d'une analyse plus approfondie du facteur religieux car la religion occupe une place toute relative selon les périodes.

Au tournant de la Seconde Guerre mondiale, Mohamad Reza succède à son père dans un climat qui ne remet pas en cause la légitimation de son autorité : les Iraniens avaient confiance que le jeune homme de vingt et un ans puisse propulser le pays vers la modernité tant désirée. Les préoccupations du moment se liaient à la souveraineté

²⁸ Voir aussi C. Haghighat, (1980), *Iran : la révolution inachevée et l'ordre américain*. Paris, Anthropos, p.43-44.

nationale manipulée par l'impérialisme des grandes puissances toujours à la recherche des richesses fossiles ou de territoires avantageux à annexer. Depuis 1933, les Britanniques étaient bénéficiaires d'un accord commercial qui leur permettait d'exploiter le pétrole iranien par l'entremise de l'Anglo-Iranian Oil Company, en échange d'un pourcentage versé au Trésor iranien. À ses débuts, l'entente semblait prometteuse puisque les autorités iraniennes percevaient des redevances sur le pétrole exporté pour un montant qui s'élevait à 33 % de la valeur au marché. Mais la fin de la guerre mondiale changea les données à la baisse : les montants perçus dégringolèrent à 9 % sous l'effet d'une forte dévaluation de la livre sterling. La situation était d'autant plus inconfortable que les besoins en apports monétaires étaient primordiaux à un temps où l'Iran devait modifier de toute urgence ses composantes économiques et sociales. Elle exacerbait le sentiment déjà persistant que l'État se faisait spolier par les Britanniques toujours plus avides de richesses (Digard, Hourcade et al., 1996, p.106-107).

Au commencement, bien qu'il manifestât un goût certain pour une administration de type autoritaire allié à une forme de coopération avec un Occident des plus incongrus, le jeune Pahlavi s'opposait à certaines mesures suggérées par les étrangers, plus particulièrement celles qui mettaient à mal l'autonomie iranienne. Cet état des choses lui permettait de conserver une réputation séduisante auprès de la masse. Il a permis à Muhammad Hedayat Mossadegh (1881-1967), alors chef du Front national créé en 1949, d'obtenir le poste de premier ministre en 1951. Grâce aux habilités de cet homme politique, détesté par Reza Khan parce qu'il ne reconnaissait pas sa valeur dynastique, l'Iran nationalisera le pétrole à la grande stupéfaction de l'Angleterre. La métropole anglaise a répondu à cet acte délibéré par un embargo pétrolier qui réduisit la production du pétrole iranien de trente à un million de barils par an entre 1951 et 1953. Le choc de cette nationalisation fit sensation dans une ère où l'impérialisme occidental montrait toute sa puissance : pour la première fois, un État du tiers-monde tenait tête à une puissance coloniale. Mais par la suite en 1952, Mossadegh offrit sa démission : le shah s'obstinait à lui refuser le Ministère de la Guerre, une responsabilité qu'il convoitait depuis un temps déjà. Mohamad Reza finit par le rappeler : jamais il n'aurait dû accepter

le départ du politicien au sommet de sa gloire puisque le geste souleva l'indignation bruyante d'une population trop fière de l'individu qui fit perdre la face aux colonisateurs à un moment où ils étaient particulièrement méprisés (Billion, 2002b, p.464-465).

Le cas de Mossadegh indique assez bien les priorités de la volonté populaire à l'époque. Son statut héroïque va bien au-delà d'une simple victoire du nationalisme, il illustre les prémisses des résultats d'un idéal à atteindre : il ouvre la porte à la modernité. Au plus fort de sa force, Mossadegh personnifiait l'image de l'Iranien laïque qui inspire le respect tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays. Par sa dignité fraîchement acquise, il était celui qui devenait la source d'inspiration pour les autres, c'est-à-dire celui que tout le monde voudrait être. Mais le nationalisme iranien, le jouet de Mossadegh, finit par causer sa perte. Appuyé sur son succès, il a tenté la radicalisation de ses positions de base. Il a adopté cette ligne de conduite alors que certains compromis, qui auraient pu permettre de réduire les conséquences de l'embargo, avaient été avancés par Londres. Sa rigidité le fit même renier ses principaux alliés issus du clergé modéré, représenté par l'ayatollah Kâshâni, un rassembleur respecté qui lui donnait un support considérable dans sa démarche nationaliste (Digard, Hourcade et al., 1996, p.106-114).

Pire, par sa démesure et par ses erreurs, Mossadegh a donné l'occasion aux Américains de s'immiscer dans les affaires iraniennes d'une manière plus active. Dès l'intronisation du shah en 1941, ceux-ci avaient gardé l'œil sur l'Iran, et vers le milieu de cette décennie, leur vigilance s'est accrue à cause de la menace soviétique aux frontières nord de l'État, dans les régions de l'Azerbaïdjan et du Kurdistan. Le jeu nationaliste de Mossadegh donnait des sueurs froides aux Américains : son obstination pour une indépendance radicale générait un doute intolérable, car il pouvait fort bien pactiser avec l'ennemi redouté. En conséquence, la CIA organisa la chute du premier ministre indocile par différentes intrigues : elle fomenta la désunion entre Mossadegh et le clergé modéré, elle encouragea les fausses manifestations revendiquées par le parti Toudeh (le parti communiste iranien) contre l'autorité du Front national, et elle participa

à la structuration d'un complot fallacieux qui fit de lui une cible catégorisée parmi les ennemis du shah²⁹. Isolé de toutes parts par une impopularité compréhensible pour plusieurs, Mossadegh est évacué de la sphère du politique en août 1953, au grand désespoir de ses partisans convaincus de son innocence. Il mourra en maison surveillée en 1967 (Digard, Hourcade et al., 1996, p.110-114).

Les gestes posés par la CIA eurent un double succès : d'une part, ils évincèrent un agitateur qui créait une instabilité politique dans la région et d'autre part, ils permirent aux États-Unis de devenir la puissance dominante, remplaçant la Grande-Bretagne affaiblie par les effets de la Deuxième Guerre mondiale. Le mépris des Iraniens pour les Américains viendra plus tard, vers les années 1960. Pour l'heure, leur attention était rivée sur la mauvaise image fabriquée d'un Mossadegh toujours plus détesté par certains : son style autoritaire, ses erreurs et les malversations perpétrées contre lui finissent par influencer une partie de l'opinion publique. Plus tard après la révolution de 1979, selon certains auteurs, Khomeyni avouera avoir une certaine admiration pour cet homme qui, d'après ses dires, voulait servir la nation dans les meilleures conditions, mais il ajoutera que son erreur principale fut de ne pas avoir détrôné le shah quand il en était capable (Moin, 2000, p.66).

Si le nationalisme iranien ne disparaît pas avec Muhammad Mossadegh, ce dernier a toutefois infligé une blessure profonde à Mohamad Reza par la conspiration qui lui est supposément associée : le monarque développa une paranoïa dont il ne guérira jamais. Le fait est à l'origine d'une restriction plus prononcée de la liberté iranienne. Cette restriction s'est manifestée en premier lieu par une responsabilité toujours plus substantielle de la Savak à la fois dans le contrôle des collectivités et dans celui des individus, et en deuxième lieu par la schizoïdie du shah, une caractéristique qui entraîna son éloignement des affaires d'État et sa déchéance définitive. Par

²⁹ Avant les années 1940, les partis politiques étaient inexistantes en Iran : seules les associations politiques y étaient tolérées. Le parti Tudeh émerge en 1942 en regroupant les forces de gauches. Sa bannière communiste est mise en place plus tard, sous l'action des Soviétiques soucieux d'exercer une

extension, la crainte du shah à l'égard des éléments séditeux issus de l'intérieur l'obligeait à chercher l'appui toujours plus important des puissances étrangères rassurantes qui avaient tout intérêt à conserver son hégémonie servile. Agissant ainsi, il n'a pas pu freiner la prolifération d'une opposition polymorphe (Khosrokhavar, 1993, p.112). Il est donc indiscutable que l'histoire de Mossadegh et ses conséquences sont le terreau de l'islamisme promulgué par Khomeyni : les restrictions qui s'en suivent préparent le déferlement d'une haine qui deviendra intense dès la décennie 1960.

Jusqu'à la fin des années 1950, la relation entre Mohamad Reza et les autorités américaines ne causa aucun incident marquant. Le fil des événements s'en trouve modifié seulement en 1963 avec la révolution blanche. Plusieurs fois évoquée jusqu'ici, cette révolution mérite davantage d'explications : l'ayatollah Khomeyni ayant vainement hurlé contre le shah, sans que ses espérances soient comblées entièrement, la majeure partie de la population n'était pas suffisamment convaincue du bienfait de ses propositions. Malgré les effets spectaculaires de ses discours, il avait peu de soutien : seules les tribus nomades vivant dans le Fars, une province au sud de l'Iran, lui accordaient un crédit performant. C'est qu'elles étaient entrées en guerre ouverte avec le shah qui souhaitait leur imposer un style de vie à l'opposé de leur tradition (Nahavandi, 1988, p.180).

Autant les propos de Khomeyni étaient improductifs, autant il s'est heurté aux grands espoirs soulevés par le vent de réformes qui devait métamorphoser l'Iran, en l'insérant inexorablement dans la tranche très sélecte des pays industrialisés. Matériellement, la révolution blanche est une première : elle avait été prévue dans une intention majestueuse qui présentait des affinités avec celles de Mustapha Kemal et celles de Mossadegh. En passant par un populisme pompeux qui diffuse un prestige apparent, l'administration de Mohamad Reza souhaitait établir une souveraineté solide sur l'exploitation des matières fossiles. Pour se faire, elle devait modifier les structures

de l'État de sorte que les nouvelles dimensions puissent être gravées dans la conscience collective. Entamée le 27 janvier 1963, ce projet se concrétise par un plan détaillé en six points, soit : une réforme agraire qui sous-tend l'abolition de la féodalité ; la nationalisation des forêts et des champs cultivables ; la privatisation des industries publiques par l'entremise d'émissions d'actions qui devaient favoriser la nationalisation des propriétés foncières ; l'amélioration de l'éducation en passant par l'alphabétisation de masse ; la reconstruction du système électoral notamment par la mise en place du droit de vote des femmes ; et, en dernier lieu, la promotion de la classe ouvrière au détriment de la paysannerie (Billion, 2002c, p.581-582).

Par ailleurs, la révolution blanche est le coup d'envoi d'une suite de réformes détaillées, aux objectifs précis, destinées à assurer une progression rapide vers un modernisme de type occidental. Ses principes ne sont pas neufs car les Pahlavi, père et fils, avaient déjà engagé différents programmes pour stimuler le progrès ; seulement, ces programmes étaient appliqués sans la cohérence qui aurait pu leur donner un sens acceptable. Le gouvernement agissait par pièces détachées, comme pour améliorer les choses ici et là. La révolution de 1963 était également la première à être financée par les revenus pétroliers puisque, pendant le règne de Reza Khan, l'or noir n'était pas une source potentielle de capitaux. En son temps, le règlement des obligations était possible par un fardeau fiscal très accablant (Nahavandi, 1988, p.63-65)³⁰.

Par contre, la révolution blanche a débuté sous l'attention des Américains inquiets de l'évolution de la guerre froide. Leur objectif primaire était de contenir toute progression du communisme à travers le monde. Ils se sont donc engagés en Iran avec la même logique qu'au Vietnam, à la différence que le gouvernement iranien avait des assises plus profondes, difficiles à déloger, puisque, d'une part, la culture locale privilégiait le système monarchique dans son ensemble, et d'autre part, l'autocratie puisait partiellement son dynamisme dans un appareil répressif efficace. Mais si la

puissance américaine se fait sentir davantage vers le milieu des années 1960, le Pentagone était déconcerté par les ambitions du shah modernisateur en raison de l'éventualité d'une réussite qui engendrerait une autonomie économique et politique susceptible de rendre caduque toute intervention américaine en Iran. Il n'était pas dans l'intérêt des militaires américains de perdre un point stratégique aussi indispensable, encore moins de voir les Iraniens renforcer leur puissance coercitive à leur détriment. Ils ont donc cherché à prononcer la dépendance de Mohammad Reza à leur égard, notamment lui fournissant l'expertise, l'armement et les pièces de rechange nécessaires à son entretien (Del Valle, 1997, p.132-133).

Mais l'attitude des Américains révèle un paradoxe surprenant : si une partie d'entre eux demeurerait convaincue que l'Iran devait conserver sa faiblesse rendant nécessaire leur assistance, d'autres, suivant la ligne tracée en 1961 par le président John F. Kennedy qui souhaitait une amélioration constante de la nation iranienne, fustigeaient la corruption et les lacunes économiques nuisant au bon fonctionnement des échanges commerciaux (Amjad, 1989, p.74). En vérité, pour les États-Unis, la révolution blanche devait jouer le double jeu d'une modernisation accrue et d'un renforcement de la dépendance iranienne envers eux. Jusqu'en 1978, jamais les autorités américaines n'ont dévié de ces objectifs. Il faut donc comprendre que le shah devait agir sous la crainte d'une réduction de l'aide financière s'il ne se conformait pas : il devait entamer un programme de modernisation supervisé par les forces américaines sous peine d'une crise économique majeure. Peut-être le roi avait-il l'idée d'évincer ces usurpateurs de la nationalité iranienne lorsque le temps lui sera plus favorable. Pour l'instant, ils lui étaient utiles (Amjad, 1989, p.74). Avec le temps, à mesure que la politique du shah s'enlisera, cette sorte de symbiose deviendra un talon d'Achille qui galvanisera toutes les formes d'opposition : les khomeynistes passeront maîtres dans l'art de mettre en évidence ses traits précaires, pour exacerber davantage une population à bout de souffle.

³⁰ Sous Mohammad Reza, la révolution blanche est la troisième tentative de réforme parmi cinq. Voir F.Nahavandi, (1988), *Aux sources de la révolution iranienne : étude socio-politique*, Paris, L'Harmattan,

La rapidité excessive des réformes a causé un mécontentement généralisé. À l'optimisme succéda rapidement l'incompréhension quand les mesures progressistes furent appliquées à une cadence qui ne permettait pas l'absorption du choc engendré par la nouveauté. Le programme semblait aux antipodes de la culture identitaire iranienne. Les grands propriétaires terriens, dont plusieurs étaient membres du clergé, n'ont pas apprécié la nationalisation du sol arable : elle dépouillait l'essence même de leur pouvoir³¹. Une consternation similaire affectait les paysans : ils se voyaient poussés à l'exode vers les villes dans l'espérance d'effacer les conséquences d'un chômage devenu endémique dans le monde rural. Souvent, leur déception s'envenimait par l'insuffisance des emplois disponibles dans les plus grandes cités où ils devaient s'entasser dans les bidonvilles insalubres. Et la poussée démographique typique des années 1960 n'était pas un phénomène susceptible à améliorer leur sort puisque l'augmentation des naissances entraînait la perpétuité des soucis financiers³². Dans les années 1970, les khomeynistes trouveront chez cette strate sociale un soutien considérable (Kepel, 2000, p. 93-95 et 155-156).

La vive progression de la modernisation iranienne dénote également les problèmes d'une inflation galopante et non anticipée. Les autorités n'avaient pas songé au débordement du flux des échanges commerciaux³³. Pourtant, cette difficulté est classique : un boom économique produit inévitablement une flambée des prix susceptible de devenir catastrophique en l'absence de système de freinage adéquat. En Iran, le phénomène n'a fait qu'aggraver la crise qui secouait profondément le joug traditionnel. Comme si ce n'était pas suffisant, la balance des paiements négative

p.67-80.

³¹ Le chiisme permet aux clercs de remplir plusieurs fonctions sans liens directs. Ainsi un mollah peut être à la fois un enseignant et un propriétaire terrien jouissant des services de plusieurs paysans.

³² Firouzeh Nahavandi (1988) présente des statistiques détaillées sur les effets de l'industrialisation et de la croissance démographique en Iran. Voir aussi celles de Jean-Pierre Digard et al. (1996).

³³ Depuis des siècles, la production agraire nécessitent la coopération de toute une collectivité de paysans ; sans elle, la production devenait difficile. La révolution blanche, par la nationalisation des terres, détruisait cette forme organisationnelle qui avait prouvé une certaine efficience, obligeant les propriétaires terriens résiduaire et la nouvelle main d'œuvre ouvrière à emprunter pour survivre. L'inflation trouve donc sa cause primaire dans ce phénomène répandu. Voir C. Brière, et P. Blanchet (1979), *Iran : la révolution au nom de Dieu ; suivi d'un Entretien avec Michel Foucault*, Paris, Éditions du Seuil, p.116-118.

s'ajoutait à la kyrielle d'erreurs. L'exploitation des matières fossiles devait normalement créer une réduction de la dépendance étrangère, mais le contraire s'est produit : le taux d'importations, qui avait d'abord apporté des avantages certains au développement économique, finit par devancer largement celui des exportations. Les multinationales consommaient les richesses principales du pays alors que les industries locales, productrices de biens primaires ou transformés, comblaient mal la demande. Les effets du désastre se firent sentir au tournant des années 1970, lors du choc pétrolier de 1973-1974 : les coffres du Trésor iranien se remplissaient sans que cette richesse soit injectée convenablement dans les rouages de l'économie nationale (Nahavandi, 1988, p.61-64).

Le problème se retrouve dans la dernière décennie du règne de Mohammad Reza : il multipliait les extravagances sans se soucier de la réalité populaire. En octobre 1971, il a organisé un hommage à Cyrus dans l'ancienne capitale Persépolis, rénovée à grands frais, où de nombreuses personnalités furent invitées. Les coûts de la fête étaient estimés à 300 millions de dollars (Brière et Blanchet, 1979, p.11-13). Si le gaspillage se poursuit, tel qu'il a déjà été noté plus haut avec les dépenses en armement fourni par les Américains, il s'exprime aussi dans le projet d'achat de centrales nucléaires (Brière et Blanchet, 1979, p.120-121). Il apporte la preuve que le shah se distancie toujours plus des affaires de l'État iranien, fournissant ainsi les armes à ses opposants toujours plus nombreux, rassemblés par le sentiment de dégoût qu'il finira par susciter. Friand des nouveautés, l'homme essaiera vainement de réduire au néant ses adversaires les plus illustres sans résultat : l'article de journal qu'il fait publier le 8 janvier 1978, dans lequel il ridiculise l'ayatollah Khomeyni en le traitant spécialement d'homosexuel, ne fait que confirmer le mépris populaire à son égard (Nahavandi, 1988, p.182). La colère collective exhibe expressément l'effet d'une volonté apocalyptique qui enfanterait celle d'un essor du monde nouveau dirigé par Khomeyni, qui était devenu pour plusieurs, par la synergie des choses, le Mehdi, c'est-à-dire : l'imam caché qui revient à la fin des temps pour apporter justice et réparation.

Au terme des années 1970, avant même que le régime soit renversé par les islamistes, quelques hauts fonctionnaires américains plus au fait de la réalité iranienne avaient cherché à établir des contacts avec certains d'entre eux. Selon l'envoyé américain à Téhéran en novembre 1978, James Bill, « mieux vaut perdre le Chah que toute une nation ». Le support de Jimmy Carter au régime impérial ne changeait rien ; concrètement les Américains commençaient à bouger vers la reconnaissance d'un gouvernement islamique, à la condition que les relations diplomatiques demeurent cordiales et productives (Haghighat, 1980, p.57-58). L'état de la situation laissait présager que le discours de Khomeyni sur l'impérialisme américain avait atteint son apogée sans avoir réussi à séduire tous les Iraniens ; même les membres du Hezbollah, peut-être les plus réalistes, remettaient en question la pertinence de son essence. En clair, vers la fin de 1978 tout était mûr pour l'expulsion des Pahlavi et le retour de l'ayatollah Khomeyni triomphant. Successivement toutes les strates sociales ont fini par se ranger près de Khomeyni, isolant la dernière dynastie. Paradoxalement, le 16 janvier 1979, pressé notamment par les Américains qui avaient négocié avec les islamistes, le shah part pour l'Égypte sans pouvoir revenir (Digard, Hourcade et al., 1996, p.166).

Chapitre 3

Le discours de Khomeyni sur le rejet de l'Amérique : un instrument de stabilisation du régime théocratique iranien qui perd sa force (entre 1980 et 1990)

Les événements de février 1979 inaugurant la République islamique d'Iran ont stigmatisé l'Occident. Il n'y avait pas si longtemps, les Pahlavi paraissaient en pleine possession de leurs moyens : toute l'adversité apparaissait sous contrôle. Même Washington, l'allié inconditionnel de la monarchie iranienne, semblait croire que la situation tumultueuse, sévissant depuis la seconde moitié de la décennie 1960, pouvait se résorber par la simple puissance d'un adoucissement de la politique intérieure. Pourtant, tout cela n'était qu'un écran de fumée : personne, hormis les mieux informés, n'avait vu l'ampleur des changements ruminés depuis une vingtaine d'années. Les échecs répétitifs du nationalisme iranien cédèrent progressivement le pas à une idéologie de l'Islam politique sous les instances d'une rhétorique développée et entretenue par un vieillard démagogue, descendant du Prophète et membre de l'une des plus hautes instances du clergé chiite. Si le retour de l'ayatollah Khomeyni, le 1^{er} février 1979, semait la consternation dans le camp occidental, nombreux étaient les musulmans qui criaient victoire. Pour eux, l'altérité désirée devenait accessible par sa proximité culturelle et identitaire en plus de faire la moue à un modernisme inabordable parce que contrôlé par des États occidentaux égocentriques. D'autant plus que les éléments s'en trouvaient vérifiés par les effets revanchards d'une peur excessive

ressentie parmi les peuples païens, d'ordinaire incongrus et arrogants. Le triomphe du gouvernement islamique conjugait donc à la fois le nationalisme musulman et le rejet de l'Occident, comme une autarcie musulmane était devenue possible.

Une constante doit être considérée dans ce contexte : le cas iranien représentait pour certains islamistes radicaux le fer de lance, ou l'exemple d'une lutte achevée contre l'impérialisme américain. Il en était devenu son contraire de même taille, c'est-à-dire le modèle fondamental assez performant pour surpasser, au moment opportun, celui qui représentait le mieux le style des adversaires acharnés de l'Islam. La fondation de la République islamique d'Iran était considérée ainsi comme une injure méritée faite à l'Amérique perverse. La diabolisation de cette dernière prenait donc toute son importance dans l'expression de l'islamisme contemporain ; elle devenait l'un des instruments de sa légitimation auprès de la grande oumma. Ainsi, le rejet de l'archétype américain exprimait davantage les intérêts d'une scission entre les deux mondes. Par extension, celui-ci autorisait la persécution des opposants au régime, car, par leurs gestes condamnables, ils léguaient une liberté d'action à cet oppresseur étranger qui, lui, avait tout intérêt à amollir les sociétés islamiques. En agissant de cette manière, les intérêts les plus abjects s'assuraient une mainmise qui leur cédait l'accès quasi-illimité aux richesses.

Mais cette pensée spécifiquement khomeyniste présentait une lacune majeure : elle n'a jamais été acceptée par la totalité des Iraniens, et avec le temps, elle tendait même à se désintégrer redoutablement. Dans les faits, l'islamisme iranien était simplement le moyen le plus efficace d'un changement de régime, et non une finalité. Cette vérité a fini par lézarder les structures du gouvernement islamique, entraînant dans sa suite l'attrait du discours anti-américain qui lui était associé. L'établissement de la théocratie totalitaire, les persécutions excessives, les libertés restreintes et surtout la récurrence, voire l'aggravation, de problèmes polymorphes déjà existants finissaient par effriter la référence khomeyniste auprès de la population. À ces déficiences, s'ajoutaient les aspects dévastateurs d'un étirement jusqu'à l'absurde de la guerre Iran-Irak qui

laminait davantage l'économie iranienne. Au tournant des années 1980, l'impopularité grandissante de la théocratie mettait en relief les exigences d'une restauration profonde, laquelle s'amorça vers la décennie 1990, après le décès de Khomeyni. En conséquence, la substance de ce chapitre se concentre non seulement sur l'usure de l'obsession anti-américaine dans la politique théocratique en Iran, mais aussi sur la nécessité d'une réforme qui s'appuie sur les besoins réels et moins sur les assises d'une métaphysique religieuse des plus idéalistes.

L'invariabilité de l'austérité comportementale de l'ayatollah Khomeyni

Avec la mise en place des premiers rudiments de la république islamique, en février 1979, préfigurerait une modification comportementale chez l'ayatollah Khomeyni : sa rigidité doctrinaire remplace alors sa tolérance relative. Dans l'exercice de ses nouvelles fonctions, il sape les espoirs libéraux. Il renie des éléments pourtant défendus avec véhémence dans ses discours prononcés peu de temps auparavant, dans un front commun de la gauche opposée à l'autorité des Pahlavi. Peu de gens avaient compris que son désir de conquérir les rênes du pouvoir lui avait fait comprendre l'utilité d'alliances stratégiques entre certains adversaires du shah. Cependant cette logique n'était qu'un tremplin vers une réalité toute différente : la création d'un gouvernement islamique (Khosrokhavar, 1993, p.86-88). Par l'intermédiaire de ses messagers, fournisseurs intarissables d'informations, il obtenait maintes précisions sur les faiblesses des autres groupes de pression. D'où, notamment, la mise en scène d'un discours varié et rassembleur faisant de lui un personnage irréprochable et incontournable.

D'après Christian Delannoy et Jean-Pierre Pichard (1988), la plupart des gens ont mal perçu les messages de Khomeyni. En décodant adéquatement la structure de ses propos, force est de constater que ce dernier n'a jamais réclamé un système démocratique garant des libertés individuelles. Au contraire, ses dires se circonscrivaient autour d'avertissements adressés aux pourfendeurs de l'Islam. Sans doute que l'agitation intense de la période pré-révolutionnaire altérerait-elle la capacité de

jugement individuel au profit des aspirations collectives. Des discours de Khomeyni, les auditeurs, entraînés dans ce qui se présente comme un désespoir collectif envoûtant, ne retenaient que des bribes courtes et répétitives comme « le shah doit partir » ou « mort à l'Amérique », délaissant les aspects plus complexes mais formellement essentiels. La foule reconnaissait à travers ses affirmations l'expression de sa volonté profonde : chasser le gouvernement de Mohammad Reza du pouvoir. Pourtant les messages de Khomeyni sous-entendaient aisément qu'au mal se substitue sa conception de l'Islam : tout ce qui est extrinsèque à celui-ci est le domaine de Satan. La perspective montrait que sur le fond, aucune souplesse ne peut être envisageable (Delannoy et Pichard, 1988, p.132-133).

Delannoy et Pichard (1988) révèlent que Khomeyni pratiquait régulièrement le *khetman*, l'art chiite de la dissimulation mentale, afin de préserver l'Islam authentique des méfaits de ceux qui n'embrassaient pas la vraie foi (Delannoy et Pichard, 1988, p.132)³⁴. Bien que Khomeyni ait proféré nombre de sermons préoccupants, leur caractéristique insidieuse sème le doute : il a déjà défendu explicitement la démocratie avant de la rejeter plus tard (Haghighat, 1985, p.35). Dans une entrevue accordée au *Nouvel Observateur* le 15 octobre 1979, Khomeyni affirmait que « ...L'Islam englobe tout, y compris ce que, chez vous on appelle liberté et la démocratie. » Mais une problématique surgit à travers la suite de la conversation : sa démonstration n'est que l'étalement d'une tendance égalitariste sans autres spécifications. Selon ses préceptes, l'islamiste qui devait se faire l'apologiste d'une justice sociale centrée sur l'égalité des hommes était nécessairement démocrate, comme quoi la démocratie n'est rien d'autre que le partage à l'intérieur de la collectivité islamique. Reste que cette imprécision se renforce plus loin. Si l'on suit la logique de l'entretien, comment faisait-il pour soutenir, à l'aide d'exemples, que le modèle soviétique entraînait lui aussi dans la catégorie des régimes démocrates ? Le parti politique contrôlant l'U.R.S.S. n'était-il pas une gérontocratie notoire suffisamment jalouse de ses prérogatives pour écraser à la source

³⁴ Chez Khomeyni, l'usage de la notion du *khetman* requiert certaines réserves : elle n'est pas généralisable et s'applique surtout avec les étrangers.

les droits et libertés de l'homme jugés trop compromettants (Khomeini, 1980, p.38) ? Mais le style de l'article ne permettait pas de déceler aussi facilement, chez l'ayatollah une forme d'hypocrisie dissimulant les côtés obscurs de sa pensée. Seul le recul possible dans le temps permet de supposer l'existence du khetman cachant la véritable intention de ses propos.

Si les arguments de Delannoy et Pichard (1988) démontrent que l'interprétation des messages de Khomeyni nécessite certaines précautions, les descriptions de la conduite sociale du personnage sont toutes aussi risquées. Le portrait dressé par les auteurs étale l'intransigeance et la sévérité qui supportaient l'insensibilité de Khomeyni. À ce sujet, d'autres témoignages rapportés, comme celui de Mme Moloud Khanlary, l'ancienne présidente du Comité pour la défense et la promotion des droits de l'homme en Iran, et celui de l'islamologue Paul Balta, trouvent toute leur pertinence :

« Mme Moloud Khanlary, qui le rencontra en 1975, rapporte un portrait peu flatteur de son interlocuteur. Elle était allée en Irak à la demande de Bani Sadr ; Khomeiny la reçut dans sa maison à Nadjaf. Il lui déclara que tout ce que le Shah faisait en Iran était contre l'Islam. « L'Islam, disait-il c'est l'égalité entre tous. Un chef n'a pas le droit de tuer les gens. J'ai envoyé des lettres aux oulémas afin de leur demander de protester contre les tortures. » À son interlocutrice qui lui demandait ce qu'il pensait des activités de la Ligue des socialistes iraniens, Khomeiny répondit : « je n'ai pas besoin des socialistes, le Coran est plus socialiste que tout. » Pendant tout l'entretien, Khomeiny avait parlé d'un ton sourd qui obligeait son interlocutrice à tendre l'oreille ou même à faire répéter. Il tenait toujours les yeux baissés vers le sol, ce qui laissait, dit Mme Khanlary : « une désagréable impression d'hypocrisie ». Elle ajoute que Khomeiny lui avait donné l'impression d'une « capsule de haine et de rancœur » contre tous ceux qui détenaient le pouvoir, à l'époque du Shah, comme s'il avait eu un complexe d'infériorité.

À la fin de ses entretiens, Khomeyni se lève et sort sans prendre congé de ses visiteurs comme s'il méprisait ses interlocuteurs. Paul Balta rapporte qu'il proposa à Khomeiny, lors d'un interview, de parler en arabe, langue que les oulémas sont censés maîtriser. Sans répondre, Khomeiny commença son entretien en persan. » (Delannoy et Pichard, 1988, p.111-112)

La réalité, qui se dessine entre les lignes, contraste avec la perception populaire manipulée par les partisans du khomeynisme prosélyte. Généralement, les gestes de bonté à l'égard d'autrui apparaissent, dissimulant les aspects sombres qui affligent le tempérament du guide islamique. En outre, Delannoy et Pichard (1988) se sont laissés bernier, peut-être trop facilement, en abordant les relations conjugales de Khomeyni. Rapporté par ses filles, et certainement avec son assentiment, le mollah avait pour sa femme Batoul une affection inébranlable dont l'importance s'est révélée aux moments les plus difficiles, lorsque la situation financière était précaire. Aux temps pénibles, le patriarche n'hésitait pas à faire son lit et son thé afin d'alléger les souffrances familiales (Delannoy et Pichard, 1988, p.112). Mais comme tant d'autres, ces informations demeurent insuffisantes à cause de leur fragmentation : volontairement, trop peu de choses ont été avancées sur la vie privée du personnage. Tout ceci conduit à l'incapacité de dessiner une image détaillée et fiable du personnage. Chaque fois qu'on parle de Khomeyni, l'objectivité est sacrifiée au profit d'une subjectivité sélective.

Le tempérament de Khomeyni ne peut s'avérer totalement conciliant ou exécrationnel ; sinon son cheminement aurait été compromis dès ses débuts. À travers la nébulosité du personnage, s'impose plutôt l'idée que « l'Islam c'est tout », et que rien n'est plus parfait que celui-ci. Dans le cas décrit au paragraphe précédent, ressort en premier lieu, le mépris de ce qui échappe à la spécificité du chiisme conservateur. Chez Khomeyni, l'objet en est sa haine viscérale du sunnisme sacralisant la langue arabe qui rappelle la réalité historique des usurpateurs. Dans son livre *Pour un gouvernement islamique*, il questionnait déjà les aptitudes à gouverner du calife Haroun Al-Rachid au même titre que celles du gouverneur du Hedjaz (région saoudienne située le long de la Mer Rouge surplombant les lieux saints de La Mecque et Médine) (Khomeyni, 1979, p.124). Et comment pouvait-il tolérer qu'un Occidental, laïque et païen, comme Paul Balta, puisse lui suggérer un dialogue en arabe ? Manifestement, l'affront était insupportable pour un religieux défenseur acharné du chiisme iranien de type duodécimain. En second lieu, le raisonnement s'applique pareillement à ses critiques du socialisme iranien, l'un des fruits d'une modernité séculière stimulée par l'altérité

occidentale. D'où la base de l'inconfort de ceux qui l'interrogent sur ces thèmes qu'il exclut incontestablement de l'Islam véritable.

Par leur appartenance au lieu externe, ces concepts sont maléfiques et, par voie de conséquence, le champ du khomeynisme les rejette systématiquement. Les exemples pour soutenir cette hypothèse prolifèrent. Lors de son transfert vers Ankara en 1964, Khomeyni avait exigé de connaître la confession religieuse de l'agent de bord chargé de lui verser le thé ; l'homme avait pu s'acquitter du privilège de servir le passager séditieux seulement après avoir dévoilé sa foi musulmane et ses antécédents familiaux (Moin, 2000, p.129-130). Le comportement souligné ici imprègne puissamment l'esprit : l'austérité apparente de Khomeyni s'associe facilement à un stoïcisme religieux transpirant la pureté. Paradoxalement, cet aspect n'est pas formellement nuisible puisqu'il peut susciter un respect chez l'hôte, qui lui-même entretient le souvenir d'avoir rencontré un saint. D'ailleurs, les Écritures rapportent que le Prophète ne souriait jamais (Taheri, 1985, p.257).

Par ailleurs, les impressions d'insolence et d'hypocrisie tant décriées par ceux qui l'ont croisé constituent toujours un mystère. Vraisemblablement conscient d'avoir un statut unique, Khomeyni affiche un dédain pour l'ignorance de l'Islam véritable. Le fait ne s'entérine pas seulement par la notoriété incontestée de l'individu ; étant Grand ayatollah, celui-ci fait partie d'une minorité restreinte, dont les membres peuvent se compter sur les doigts de la main (Delannoy et Pichard, 1988, p.298)³⁵. Cependant chez celui qui se croit investi d'une mission messianique, plus probable est le besoin constant de l'étalement d'une supériorité qui le distingue de la masse : étant le guide islamique par excellence, Khomeyni sent l'obligation sacrée d'adopter le tempérament afférant qui sécurise la collectivité prise en charge.

³⁵ Delannoy et Pichard (1988) commettent l'erreur de ne pas distinguer les ayatollahs des Grands ayatollahs. Pourtant Khomeyni faisait incontestablement parti de ces derniers dès le début de la révolution islamique. Voir à ce sujet A. Taheri, (1985), *Khomeiny*, Paris, Balland, p. 365-366.

En vérité, dès le début de ses activités politiques qui accroissent sa popularité à travers l'Iran, l'attitude comportementale de Khomeyni n'évolue guère : l'image dégagée auprès de ceux qui le côtoient ne diffère nullement au rythme des années. Il demeure à la fois entier et ancien. L'apothéose islamique de 1979 ne provoque pas chez lui la désinvolture caractéristique de la folie mégalomane souvent perceptible parmi les dictateurs triomphalistes. Les perspectives de l'expérience et de la réflexion font comprendre au prédicateur islamique la nécessité d'un rôle politique superficiellement effacé : grâce à quoi, sa notoriété acquise avec difficulté se conserverait davantage. Mais si le statut de Guide suprême, chef du Conseil de la Révolution islamique fondé afin d'organiser l'autorité gouvernementale, lui permet de concéder un grand nombre de tâches à des subalternes religieux ou laïques utilisés comme bouclier, son rôle présente autant l'avantage de constituer une base solide contre tout effondrement éventuel de l'État islamique³⁶. L'idée est de laisser à l'esprit des Iraniens que peu importe l'évolution de la situation politique, le pays est dirigé par une théocratie placée sous l'œil attentif d'un saint homme qui ne peut échouer à long terme. L'ayatollah devient infaillible ! En tant que spécialiste de l'Islam, ce dernier connaît incontestablement le cheminement que la société doit emprunter afin d'atteindre le bien convoité. Le Khomeyni, qui cherche, par l'exercice de ses fonctions, à échapper aux écueils du pouvoir tout en consolidant sa puissance, demeure fidèle à lui-même.

Après analyse, les impressions de manipulateur doué affligent l'image de Khomeyni tout au long de sa vie, et ses détracteurs ne manqueront pas de le rappeler (Ansari, janvier 2000, p.81-93). Le durcissement de la nouvelle République islamique d'Iran, malgré l'influence du bouillant personnage, se produit souvent sous les effets d'acteurs interposés. La situation est telle que les Iraniens issus de la masse ignorent souvent, au début du moins, le poids de l'empreinte laissée par Khomeyni, centrant davantage leurs opinions sur les politiciens à la fois moins puissants et plus en vue. Avec le désenchantement de la théocratie iranienne à la fin de la décennie 1980,

³⁶ Le Conseil de la Révolution islamique était une structure à la composition secrète. Voir G. Kepel, (2000), *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*. Paris, Gallimard, p.164.

l'animosité à l'égard du Guide demeure difficilement perceptible, quoique réelle. Sans doute sous les effets de la répression, elle agit sur les consciences sans s'extérioriser directement. L'ire populaire, bien palpable, se déchaîne plutôt sur les mollahs au degré hiérarchique inférieur (Delannoy et Pichard, 1988, p.180). En fin de parcours, l'éclat de Khomeyni semble peu perturbé par les troubles événementiels et récurrents qui accablent l'Iran vers la fin de la guerre Iran-Irak. Le phénomène s'explique aussi par les limites de l'implication de ce dernier : agissant plutôt à titre de conseiller tel un chef d'État ; son emprise sur l'exécutif reste ambiguë mais bien réelle.

En définitive, la rigidité de Khomeyni est confirmée : si la République islamique présente des lacunes importantes dès sa conception, l'instigateur principal ne dévie jamais de ses objectifs. La tendance se vérifie par la chronologie : l'époque des réformes ne débute qu'au décès de Khomeyni. Bien que le vieillard au sommet de sa gloire se borne à la confection d'un monde utopique, l'affronter directement s'avère périlleux : pour certains Iraniens, il représente toujours la réincarnation de l'imam caché chargé de protéger à tout prix contre des adversaires plus pernecieux. Quoique plus pragmatique, Khomeyni se contente plutôt d'un statut de Guide suprême, un « modèle d'imitation » élargi qui lui concède une influence inégalée sur la sphère politique (Izadifar, 1999, p.7)³⁷. S'il se fait consacrer officiellement Imam dès son retour en Iran, il ne prétend pas être la réincarnation de l'un d'entre eux, évitant de cette manière toute controverse nuisible à sa réputation³⁸. Dans cette perspective, son entourage direct, probablement mieux au fait de la réalité iranienne, préférerait attendre que cet homme coléreux et malade meure avant d'entamer le virage libéral nécessaire depuis un certain temps déjà. Nul doute que l'attitude rigide de l'Imam fut la première faille entravant le développement de la république islamique : par le fait même elle annonçait l'échec à venir.

³⁷ Ce titre a déjà été attribué à Khomeyni dès les années 1960. Mais étant hostile aux Pahlavi, peu d'élèves en théologie le choisissaient comme guide à imiter car, en agissant de cette manière, ils auraient dû assumer ouvertement la substance de leur maître. Par cette occurrence, Khomeyni était plutôt connu pour ses compétences de professeur à Qom. Sous haute surveillance, les fidèles pouvaient l'écouter sans le rétribuer. Voir J. P. Digard, B. Hourcade, et al. (1996), *L'Iran au XXe siècle*, Paris, Fayard, p.130.

³⁸ En cela, il suit plutôt le modèle sunnite où l'imamat est une profession répandue.

L'importance de la prise d'otage à l'ambassade américaine

L'efficacité de la pensée de Khomeyni à l'ère pré-révolutionnaire s'est amoindrie après le départ du shah : l'attrait du mouvement islamiste qui fonctionnait parallèlement avec la volonté populaire anti-monarchique dégénère. Dans les années 1970, la montée du clergé radical coïncidait avec la déficience des autres groupes de pression qui, tout en proposant diverses réformes, avaient accepté tardivement l'expulsion des Pahlavi (Haghighat, 1985, p.15). La ferveur religieuse apparemment sensible n'était qu'un leurre. Cet aspect fut confirmé par l'ampleur du désastre amorcé à l'aube de la décennie suivante : la coalition des forces de gauche, spécialement adaptée pour déstabiliser la monarchie, s'est brisée, engendrant le début d'une purge sanglante. Entre le départ du shah le 16 janvier et la proclamation du gouvernement provisoire le 11 février 1979, l'Iran s'est enlisé plus profondément dans un fiasco généralisé : les divers mouvements révolutionnaires présentaient des conceptions constitutionnelles différentes, alimentant de la sorte une mésentente perpétuelle³⁹. Dans ce qui se décrit comme une période d'anarchie, seuls les islamistes dirigés par Khomeyni semblaient avoir l'avantage sur les autres. Mieux organisé et surtout plus vaste, le groupe présentait un programme politique défini, garantissant les libertés, le développement social et une stabilité de la région sous les hospices de personnalités reconnus et acceptés (Digard, Hourcade et al., 1996, p.166-167)⁴⁰.

Dans les faits, les islamistes accèdent à la domination politique par le soutien des agents américains, ceux-là même qui avaient été largement dénigrés au même titre que les suppôts de Satan aux travers des discours de Khomeyni. Les islamistes ont-ils pactisés avec le diable ? Une réponse possible paraît moins étrange que l'interrogation évidente. L'apport des Américains dans la progression du mouvement islamique renvoie

³⁹ La République islamique d'Iran est inaugurée officiellement le 1^{er} avril 1979.

⁴⁰ Dès le 5 février, l'imam Khomeyni força Mehdi Bazargan à devenir premier ministre d'un gouvernement provisoire, empilant sur celui de Chapour Bakhtiar. Haït par le prélat, ce dernier était un ancien conseiller de Mohammad Reza qui fut appelé à former un gouvernement peu de temps avant le départ de la famille royale. Voir C. Delannoy et J.-P. Pichard, (1988), *Khomeiny : la révolution trahie*, Paris, Carrère, p.142-143.

à la complexité militaire : des corps de l'armée impériale, derniers obstacles à l'exclusion des Pahlavi, demeuraient sous l'influence américaine au moment où le roi des rois séjournait aux États-Unis⁴¹. En s'accaparant des puissances coercitives après un combat dirigé par les pasdaran (Gardiens de la Révolution), les religieux extrémistes dirigés par Khomeyni obtenaient la clef du pouvoir : celle qui permettait d'éliminer les divers opposants⁴². Si les négociations entre les représentants islamiques et les ressortissants étrangers avaient permis le déblocage, leur existence demeurait embarrassante : à découvert, le risque d'une altération durable affectant la notoriété du Parti pour la Révolution islamique (P.R.I.) s'en trouvait aggravé. Ces négociations étaient aux antipodes des idées diffusées dans la population, d'où la nécessité de rompre l'engagement de relations construites avec les cadres américains envoyés par Washington (Digard, Hourcade et al., 1996, p.166-167). Aussi à l'esprit des dirigeants religieux, l'idée était d'arracher aux éléments sataniques, venus de l'extérieur, une prérogative qu'ils estimaient la leur : comme quoi, les mollahs se rendaient justice à eux-mêmes tout en servant les intérêts populaires⁴³. Tout le problème résidait dans la manière de faire comprendre cette réalité à une population passablement déchirée par le processus révolutionnaire.

Le questionnement s'est résolu de lui-même : les relations avec les Américains, reconnaissant l'État islamique d'Iran avant les autres, se sont abîmées par le refus d'extradition de Mohammad Reza vers l'Iran. Souffrant de la maladie de Waldenström, après un séjour passé à New York pour y recevoir des soins spéciaux, le monarque déchu se retrouve plutôt en sûreté en Égypte où il décède en peu de temps des suites de sa maladie (Accoce et Rentchnick, 1996, p.304). En échappant à la justice islamique, qui l'aurait certainement condamné à mort, le shah provoque une dernière polémique, semant une consternation à la fois généralisée et très intense. D'autant plus que fortement éprouvés par la récurrence des difficultés économiques, la plupart des

⁴¹ L'expression roi des rois était couramment utilisé à la cour pour désigner le shah.

⁴² Des combats eurent lieu entre les troupes d'élites du shah et celles des pasdaran, sorte de police révolutionnaire.

Iranien espéraient la restitution de la fortune royale aux nouvelles instances populaires (Taheri, 1985, p.282-283). Les faits sont officiellement à l'origine des manifestations du 4 novembre 1979 à l'ambassade des États-Unis à Téhéran. Selon une version décrite par Amir Taheri (1985), l'Imam aurait pu arbitrer le conflit par voie diplomatique⁴⁴. Mais par besoin d'être conséquent avec lui-même, et surtout pressé par la tournure des événements, Khomeyni analysa plutôt le geste comme une provocation attestant les intuitions populaires d'un vaste complot perpétré contre la nouvelle république⁴⁵. Et comment pouvait-il faire autrement ? Sous son égide, la légitimité de l'autorité islamique reposait moins sur l'Islam que sur le rejet du pouvoir royal.

D'un autre côté, ce qui se termine par une prise d'otage permet de raffermir un régime islamique passablement critiqué par quantité de dissensions internes. Toujours d'après Amir Taheri (1985), beaucoup ont crû, à tort, que les objectifs des manifestants à l'ambassade américaine avaient été établis sur une base caractérisée par un approfondissement machiavélique. Sans plan précis, le mouvement a été repris plus tard par les agents du régime qui y trouveront l'occasion d'une démagogie et d'un resserrement unitaire. Le monde entier, quant à lui, eut l'impression que les incidents étaient l'effet d'une lutte égale entre les Américains et les Iraniens et que pour la première fois au Moyen-Orient la première autorité du bloc de l'Ouest avaient été sérieusement menacée par la dynamique de l'islamisme émergent (Taheri, 1985, p.285).

Christian Delannoy et Jean-Pierre Pichard (1988) proposent un scénario explicatif dans lequel la pertinence de la prise d'otage s'en trouve simplifiée. En amorçant

⁴³ Les islamistes n'ont pas tenu leurs promesses : après un certain temps, des cadres supérieurs de l'armée furent exécutés.

⁴⁴ Taheri (1985) avance que Khomeyni souhaitait établir des relations normales avec les États-Unis. Après une analyse exhaustive du personnage, cette idée peut se révéler fallacieuse si elle est mise hors contexte. En exil, le futur guide a toujours cherché à conquérir le pouvoir par tous les moyens. Avec le recul, l'expression de « relations normales » revoie plutôt au mode d'échange avec l'extérieur prescrit par l'islam souscrit par des religieux extrémistes. C'est-à-dire une politique de rejet. Voir A. Taheri, (1985), *Khomeiny*, Paris, Balland, p.282.

l'analyse des éléments, les auteurs soutiennent d'abord qu'une difficulté notable réside à la fois dans la nébulosité des intentions et dans l'authenticité identitaire des étudiants à la tête de la manifestation. Les spéculations sont nombreuses sur la question, mais aucune réponse ne semble satisfaisante. Pour leur part, les auteurs croient plutôt qu'il s'agit d'un mouvement contestataire, créé de toutes pièces par les agents khomeynistes, destiné à éliminer les groupes rivaux de l'univers politique. En stimulant l'anti-américanisme par l'intermédiaire de pseudo-manifestants, le régime islamique établissait un point commun qui cimentait la société près de lui, effaçant momentanément ses fautes par l'urgence de la situation. Dès leur accession au pouvoir, certains partisans de Khomeyni, introduits parmi les pasdaran ou les membres de *khomiteh*, avaient commis plusieurs atrocités, le plus souvent justifiées à la suite de procès aux exécutions sommaires⁴⁶. Malgré toute la violence, les khomeynistes avaient bénéficié d'un sursis puisant ses sources à travers une conscience collective encore traumatisée par les méfaits perpétrés par la Savak, et par une recrudescence de la haine de l'Amérique. Khomeyni espérait légitimer les gestes au nom d'Allah, anéantissant de cette manière les éléments litigieux qui divisaient le monde politique iranien. L'idée était d'exhiber un complot américain qui tirait ses atouts du pluralisme des idées qui affaiblissaient l'État, tel que l'affirment Delannoy et Pichard (1988) :

« L'Islam, et accessoirement la survie de son régime (celui de Khomeyni) passait par la lutte contre le Grand Satan. Khomeiny l'aurait confirmé à Bani Sadr qui le rapporte dans une interview à l'agence France-Presse : « l'Imâm m'a clairement expliqué le but de l'opération : les Américains ne veulent pas que notre régime se consolide ; nous garderons donc les otages jusqu'à l'adoption de la Constitution, et jusqu'aux élections présidentielles (américaines) et parlementaires » » (Delannoy et Pichard, 1988, p.160)

⁴⁵ Les jeunes, à l'origine de cette manifestation qui dégénéra, contestaient aussi contre le sort de la Palestine. Voir : A.Taheri, (1985), *Khomeiny*, Paris, Balland, p.285.

⁴⁶ Ne pas confondre les Gardiens de la révolution (*pasdaran*), constitués par les religieux pour attaquer l'armée impériale encore fidèle au shah, avec les *khomiteh* (*komite-ye mobâreze bâ monkerât*), comités de lutte contre les choses interdites, sorte de groupuscules islamiques formés à travers toutes les villes, villages ou quartiers pour éliminer les collaborateurs de l'ancien régime. Voir C. Delannoy et J.-P. Pichard (1988), *Khomeiny : la révolution trahie*, Paris, Carrière, p.305 et 308.

Ce que Delannoy et Pichard (1988) soutiennent en rapportant les propos de Khomeyni, d'autres experts l'authentifient par leurs analyses effectuées sur les fondements de la politique américaine « des ventres mous du monde ». Élaborée depuis la fin de la Deuxième Guerre, cette doctrine géopolitique consistait à maintenir certains États du tiers-monde, riches en matières premières, dans une faiblesse économique obligeant une dépendance étrangère accrue. Pratiquée sous le gouvernement Pahlavi, les agents de la CIA avaient vainement tenté de la perpétuer sous les instances islamiques (Del Valle, 1997, p.129-130).

Quoi qu'il en soit, l'affaire des otages américains entraîne une seconde révolution. À la fois moins percutante que la première mais toute aussi performante, celle-ci isole définitivement les opposants à la montée khomeyniste. Désormais, les politiciens, marxistes, démocrates, libéraux, ou même religieux, sont systématiquement écartés de la politique sous prétexte de leur dérogation aux schèmes fondamentaux établis par Khomeyni et ses acolytes⁴⁷. Le 6 novembre 1979, Khomeyni approuve officiellement les gestes posés par les protestataires à l'ambassade américaine. Agissant de cette manière, l'Imam obligeait la destitution du gouvernement de Bazargan. Libéral et laïque, ce dernier n'approuvait guère la tournure des événements. Le premier ministre lui-même était à bout de souffle : travailler avec Khomeyni était devenu insupportable. Celui-ci était irritable et n'acceptait guère les contradictions. Sans compter que Bazargan, militant pour les droits de l'homme, avait le mauvais sentiment d'être l'exécuteur des hautes œuvres de l'autorité supérieure (Delannoy et Pichard, 1988, p.143)⁴⁸. En le remplaçant par l'islamiste laïque Bani Sadr au nouveau poste de président, les khomeynistes éliminaient les libéraux figurant parmi les premiers groupes politiques à réagir contre les abus du pouvoir religieux⁴⁹. Dans le but de

⁴⁷ Vers la fin des années 1970, l'Iran compte plusieurs partis politiques dont : le Front National contrôlé par Bazargan (libéral), le Parti Toudéh (communiste), les Mojahedine du Peuple (islamique), les Fedayine du Peuple (marxiste-islamique) et le P.R.I. (celui de Khomeyni). Voir G. Kepel, (2000). *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, p.164-166.

⁴⁸ Voir aussi A. Taheri, (1985), *Khomeiny*, Paris, Balland, p.260.

⁴⁹ Bani Sadr n'eut que du mépris pour son premier ministre Mohammad-Ali Raba'i, l'ancien goûteur de l'Imam. Imposé contre son gré, le président le considérait comme un être foncièrement stupide. Voir A. Taheri, (1985), *Khomeiny*, Paris, Balland, p.290.

troubler les esprits, ils prétendirent que Bazargan avait établi des contacts étroits avec le Grand Satan. Cette propagande insidieuse n'était que le prélude à ce qui devait arriver aux autres factions politiques : méthodiquement, celles-ci furent éliminées de l'univers politique (Delannoy et Pichard, 1988, p.160-161).

Juxtaposée au facteur socio-économique toujours plus désastreux, l'occasion donna le prétexte à une centralisation des pouvoirs au moment où les bases de la Constitution demeuraient incertaines⁵⁰. Le raidissement de la République islamique, qui s'amorçait en décembre, ne se fit pas sans heurts : la moitié de la population avait voté contre l'établissement d'un gouvernement de faqih et le texte constitutionnel avait été massivement rejeté⁵¹. Khomeyni ignore l'opinion publique et persévéra à valoriser une unité politique conduisant irrévocablement vers un régime théocratique totalitaire. Toutefois le tempérament qu'il affichait n'a rien en commun avec l'égoïsme d'un monarque de la trempe de Mohammad Reza. Étant disciple du platonisme depuis sa jeunesse, l'Imam redoutait les effets néfastes de la démocratie dans laquelle le foisonnement des opinions était à l'origine des obstructions à la progression de la société vers l'idéal (Wright, 2000, p.15).

De toute façon, guide islamique convaincu de connaître la vérité divine mieux que quiconque, Khomeyni ne voyait guère en quoi le pluralisme parlementaire, dans lequel se retrouvaient des idéologues diamétralement opposés à ses aspirations particulières, pouvait avoir une utilité. Établir le gouvernement islamique en Iran, tel était le destin que Dieu lui avait tracé et nul ne pouvait s'y opposer. Au terme des circonstances déclenchées par la prise d'otages, les élites politiques présentaient une

⁵⁰ Chapour Haghghat (1985) montre que vers le mois de juillet 1979, Khomeyni avait refusé l'élection d'une assemblée constituante fondée par les parlementaires, préférant que sa rédaction et son vote soient confiés à une assemblée d'experts religieux. Voir : C. Haghghat, (1985), *Iran, la révolution islamique*, Bruxelles, Éditions Complexe, p.35.

⁵¹ La constitution fut officiellement ratifiée le 12 décembre 1979. Influencée par le modèle français, elle prévoyait notamment un poste de président, un Parlement fondé sur une démocratie pluraliste et un Conseil de Surveillance constitutionnel contrôlé par des clercs juristes. Voir : J.P. Digard, B. Hourcade, et al. (1996), *L'Iran au XXe siècle*, Paris, Fayard p.172. et C. Delannoy et J.-P. Pichard (1988), *Khomeiny : la révolution trahie*. Paris, Carrière, p.160-161.

composition homogène dans laquelle les religieux étaient en force (Delannoy et Pichard, 1988, p.161). Mais, il fallut attendre le 20 janvier 1981, le jour de l'investiture de Ronald Reagan à la présidence américaine, pour que les 52 captifs américains puissent être libérés. Leur calvaire s'acheva après 444 jours, soit le temps qu'il fallait pour consolider la nouvelle autorité islamique et intégrer la constitution subséquente (Digard, Hourcade et al., 1996, p.170)⁵².

Le djihad d'usure qui affaiblit la popularité du régime islamique iranien

Sur une base volontaire, la nouvelle constitution ne prévoyait pas une implication élargie du Guide Suprême : ses interventions représentaient un dernier recours. L'évolution de l'Iran au cours des années 1980 obligea l'imam Khomeyni à s'exprimer régulièrement sur divers sujets litigieux étouffant le processus parlementaire au milieu des intrigues. Dès le retour de l'Imam en Iran, les autorités provisoires avaient tenté plusieurs réformes sociales et économiques afin d'équilibrer la société. Si elles furent poursuivies par le gouvernement officiel, leurs résultats demeuraient mitigés, sinon catastrophiques. Les nouveaux programmes agraires, qui devaient améliorer la production et diminuer les importations demeuraient sans résultats significatifs, perpétuant l'exode des petits paysans vers les centres urbains (Delannoy et Pichard, 1988, p.207). Dans les villes, des loisirs que les autorités religieuses qualifiaient d'inventions pernicieuses dignes des puissances sataniques furent interdits ou censurés. À la fermeture des cinémas et des discothèques s'ajouta également le port obligatoire du tchador et la proscription de la tenue vestimentaire à l'occidentale (Taheri, 1985, p.277-281).

Tout au long du règne de Khomeyni, les écoles et les universités furent épurées des intellectuels aux comportements jugés douteux. Sous l'œil inquisiteur des membres des khomiteh ou des « patrouilles de la colère de Dieu » (gasht-e sârollâh), les Iraniens devaient s'astreindre à un code de conduite édicté par les docteurs de la loi, sous peine

⁵² L'embargo international instauré à cette époque est l'une des conséquences de la prise d'otages.

de réprimande brutale. Au plan de la production industrielle fortement nationalisée, le droit de grève fut supprimé sur les ordres de Khomeyni afin d'éradiquer le chaos potentiel immobilisant à coup sûr les échanges commerciaux essentiels au développement social et religieux. L'instabilité globale ainsi générée entraîna l'exode massif des cadres, des techniciens et des intellectuels vers les contrées occidentales : sans ces élites, l'économie iranienne sombra davantage (Khosrokhavar, 2003, p.117).

C'est ainsi que ce qui devait être une période de restitution des libertés fondamentales dégénéra dans un rétrécissement prononcé des prérogatives individuelles et collectives. Les épurations contre-révolutionnaires, appliquées sous l'étendard d'une rhétorique anti-américaine, s'acharnant sur le sort des collaborateurs du shah et sur celui des mouvements hérétiques que sont particulièrement les marxistes et les libéraux, finirent par pétrifier la population iranienne. La liberté bien relative existant lors du régime antérieur s'effaça et fit place à un système écrasant établi par une oligarchie-théocratique (Izadifar, 1999, 92p.). Celle-ci confirme presque simultanément les ordres d'un Khomeyni se terrant toujours dans son rôle de guide islamique implicitement politique. Le vieil homme devenu Grand ayatollah « modèle d'imitation » s'obstine alors, malgré les difficultés toujours plus nombreuses, à vouloir transformer l'Iran en État islamique se rapprochant le plus possible de l'univers ancestral dans lequel vivaient le Prophète et ses successeurs. En revanche, il comprend aisément l'intérêt d'événements mobilisateurs qui masquent les actes de l'administration islamique en détournant l'attention populaire de la crise interne qui secoue tout le pays.

La morosité des relations extérieures assombrissant partiellement le Moyen-Orient au courant des années 1980 facilita sa démarche. Le conflit israélo-palestinien et le désastre libanais sous le couvert de la guerre Iran-Irak allaient donner à Khomeyni l'occasion de se faire valoir⁵³. Fort de son succès initial en 1979, conscient de l'image

⁵³ Dès 1979, sensible au sort des chiites libanais, Khomeyni exhorte la création d'un Hezbollah (elle surviendra six plus tard) afin de protéger leurs intérêts contre les milices sévissant sur le territoire dévasté

qu'il dégage à l'extérieur de l'Iran, il tente de s'illustrer comme le chef spirituel de tous les chiïtes duodécimains à travers le monde, écorchant au passage les Saoudiens, gardiens des lieux saints de Médine et de La Mecque et invitant les sunnites à la conversion. En fait, la montée de l'islamisme radical typique des années 1980, dont Khomeyni a été l'instigateur le plus doué, n'a fait que ranimer les vieilles rivalités religieuses entre les deux centres névralgiques que sont l'Iran, en forte proportion chiïte, et l'Arabie Saoudite, berceau du sunnisme. Cette dernière subit très tôt les effets d'une recrudescence du wahhabisme extrémiste qui reconnaît en Khomeyni une certaine légitimité inspiratrice. Mais par les dissensions idéologiques et davantage par la crainte de perdre le contrôle des masses musulmanes, les Saoudiens ont vivement réagi au prosélytisme chiïte (Basbous, 2000, p.87-89). Ils ont tenté d'embrigader l'islamisme sous leur bannière dans l'espoir de plaire aux éléments sunnites les plus orthodoxes. Et, afin de nuire spécifiquement au régime de Téhéran, ils ont engagé des liens diplomatiques et financiers avec d'autres États hostiles : tous ceux qui rejetaient la légitimité de Khomeyni étaient estimés y compris les Américains et le régime baasiste à la tête de l'Irak (Kepel, 2000, p.177).

En contrepartie, la haine éprouvée par l'imam Khomeyni à l'égard des élites religieuses de l'Arabie Saoudite, nourrie par une compétition intense, motive activement sa politique appliquée à l'échelle internationale. À long terme, par contre, cette attitude se retournera contre lui : Khomeyni qui conteste toujours la légitimité du rôle saoudien et celui des autres États musulmans associés, se retrouve toujours plus marginalisé, principalement sous les effets de l'enlèvement interne dans lequel s'engouffre la République islamique d'Iran. Les méfaits perpétrés par les islamistes radicaux de toute nationalité, déjouant les rouages des autorités politiques du monde musulman, ont fait comprendre aux États victimes la nécessité d'une répression sans compromis à l'égard de ces agresseurs violents : d'autant plus que ces nouvelles politiques intransigeantes

par la guerre. Plus que tout autre, il accuse Israël et le Grand Satan d'inspirer le malheur libanais. Voir F. e. x. R. Haut, *Acte de naissance du Hizballah du Liban : Extrait d'un discours prononcé par l'imam Khomeini le 16 août 1979, devant le ministre syrien des Affaires étrangères*, Paris, Université Panthéon-Assas (Paris II), Institut de Criminologie de Paris : Recherche sur les contemporaines, 25 février 2003.

trouvaient leurs appuis parmi une population musulmane excédée par les conséquences du terrorisme islamique (Kepel, 2000, 708p.).

En 1978, l'Iran possédait la cinquième armée au monde avec 413 000 hommes, soutenus par une technologie avant-gardiste. Avec l'arrivée des mollahs à Téhéran l'année suivante, la situation des militaires iraniens se dégrade. Environ 60 % des soldats désertent l'armée régulière dès le début de la révolution ; désorganisé, le reste des contingents est incapable de réprimer les émeutes populaires. Se joint au malheur de l'armée : sa fiabilité douteuse provenant de son passé associé au régime monarchique dont elle a été la protectrice la plus fidèle. Molestée, les khomeynistes méfiants lui préfèrent les *pasdaran*, ayant servi à la répression des militaires récalcitrants, ou même les *khomiteh* les plus sûrs. Malgré les contrecoups du rejet des Saoudiens et de leurs complices, rien n'a été plus nuisible pour la réputation de Khomeyni que les effets de la mégalomanie irakienne : un stimulant à la destruction de ses assises à l'intérieur même de l'Iran. Convaincu de l'isolement de l'Iran, informé du désordre qui ébranlait le système de défense depuis la fin du règne des Pahlavi, Saddam Hussein profita des circonstances pour rejeter l'accord d'Alger signé en 1975, un accord qui définissait les frontières par le fleuve Chatt el Arab au confluent du Tigre et de l'Euphrate. Le dictateur irakien ordonna à son infanterie soutenue par l'artillerie de progresser à l'intérieur des terres iraniennes en occupant certains puits de pétrole. Et, au même moment, espérant neutraliser les forces aériennes ennemies, il exigea que ses pilotes de chasse annihilent les aérodromes iraniens. Grâce aux hostilités déclenchées le 17 septembre 1980, peut-être avait-il l'idée d'envahir entièrement le territoire de l'ancienne Perse. Quoi qu'il en soit, l'intérêt pour les zones frontalières n'était pas négligeable⁵⁴. Pour les Irakiens, le cours d'eau au cœur du litige était la seule voie d'accès au Golfe Persique, tandis que pour les Iraniens, la perte de cet élément signifiait la dégénérescence de la ville portuaire de Khorramchahr (Bock et Deniau, 1988, p.21-22).

⁵⁴ Officiellement Saddam Hussein espérait conquérir Khorramchahr sans annexer d'autres territoires. Voir A. Taheri, (1985), *Khomeiny*, Paris, Balland, p.293.

Contre son gré, Saddam Hussein s'est porté à la rescousse des khomeynistes : l'agression de celui que Khomeyni désigna comme le « petit Satan à la solde du Grand Satan » sauva la révolution en accélérant sa consolidation consommée en 1983 par l'imposition de la doctrine du gouvernement du jurisconsulte (Vélayat-é Faqih) (Adelkhah, 1998, p.212-215)⁵⁵. Pour les khomeynistes, le totalitarisme islamique s'implantant en Iran se trouvait un autre motif crédible dans la guerre se dessinant à l'horizon. La violation de la souveraineté nationale, qui rendait nécessaire un djihad contre les ennemis venus du pays voisin, présentait l'avantage de dissoudre l'animosité ascendante chez les Iraniens coincés dans les déboires de la politique intérieure. L'état de guerre permettait de poursuivre les activités mal considérées sous une rhétorique anti-impérialiste, dissimulant les desseins ultimes du gouvernement islamique avec toutes leurs caractéristiques inavouables, sous la controverse suscitée dans la population (Khosrokhavar, 2003, p.115). Devant l'urgence de la situation, le président Bani Sadr alors à la tête du commandement des forces armées iraniennes s'en remit à l'autorité religieuse disposant d'un pouvoir de mobilisation. Par leur force discrétionnaire, les religieux ont permis aux militaires islamistes de réhabiliter en leur sein les officiers monarchistes les plus compétents.

Selon Bock et Deniau (1988), la conjoncture qu'ils dénomment l'effet Valmy est essentiellement à l'origine du premier repli irakien : l'état-major avait sous-estimé le nationalisme islamique⁵⁶. L'effort de guerre iranien était entretenu par la fanatisation des bassidji (volontaires composés d'adolescents) encadrés par les religieux avec la complicité des pasdaran. En plus d'être trois fois moins nombreux, les Irakiens étaient en proie aux effets d'un déficit logistique axé sur de l'équipement en rotation et sur des erreurs tactiques. Enlisés dans les eaux marécageuses du Chatt el Arab, les soldats du régime « d'athées » résistaient difficilement aux assauts des martyrs. L'incompétence du commandement et de l'inexpérience des troupes ont engendré une série de défaites.

⁵⁵ Pour l'expression, voir l'introduction du chapitre précédent.

⁵⁶ Alors sous la pulsion révolutionnaire qui semblait être chaotique, les Français sortent victorieux de la bataille de Valmy en 1792. La coalition européenne chargée de rétablir le royaume des Capétiens ignorait

De plus, les raids aériens n'avaient pas donné les résultats escomptés. Avisés de la probabilité des attaques par des informateurs, les Iraniens avaient dissimulé leur matériel aérien en lieu sûr. Hormis le manque de pièces, dû à l'embargo, la majorité des appareils iraniens, reconnus pour leur sophistication, demeuraient intacts et utilisables à court terme. Les pilotes iraniens formés par les Américains, purent donc repousser leurs ennemis en rétablissant momentanément l'équilibre aérien (Bock et Deniau, 1988, p.23-26).

Le désastre, qui atteignit son point culminant en mai 1982, obligea les Irakiens à une retraite consommée par la perte des territoires annexés y compris celui de Khorramchahr. Retranché dans ses terres, Saddam Hussein comprend alors que le conflit n'est plus « une promenade militaire » et sollicite un cessez-le-feu le 13 juin 1982 en invitant les Iraniens et les États arabes à la création d'une alliance stratégique contre Israël. Il reçut pour toute réponse que « la route pour Jérusalem passe par Kerbala » (Le Borgne, 17 mars 2004.). À la suite de l'armistice sans condition proposée par l'O.N.U., geste soutenu par les États arabes pro-irakien, le gouvernement islamique voulut en finir avec le dictateur irakien (Digard, Hourcade et al., 1996, p.188-189). Par ailleurs, l'expression employée par Khomeyni atteste ses habilités rhétoriques. Par son symbolisme, d'une part, elle expose les intentions du Guide : délivrer un territoire à forte densité chiite de la domination du petit Satan avant de s'attaquer aux Israéliens narguant les chiites libanais. D'autre part, elle appelle métaphoriquement une vengeance advenant l'assujettissement de Kerbala : la ville sainte de l'Irak abritant le sanctuaire d'Hossein, le troisième imam assassiné lors d'une rixe contre des sunnites alors que les renforts tardaient à venir (Glassé, 1991b, p.220). La substitution de Kerbala à Bagdad imprègne les esprits par l'opposition qu'elle met en évidence. La première s'illustre par sa vocation religieuse résolument supérieure à la deuxième, dont la réputation s'apparente à celle de Sodome et Gomorrhe.

Cependant, le triomphe de Khorramchahr signe l'arrêt de mort du processus d'achèvement de la République islamique d'Iran tel qu'imaginée par Khomeyni. Bien que l'expansionnisme irakien produisît la ruine de Khorramchahr et de ses aires limitrophes, la haine de celui-là même qui avait expulsé l'Imam de Nadjaf, la situation difficile du Hezbollah libanais et l'arrogance d'Israël en Palestine poussaient à la prolongation des combats en territoires ennemis. Mais, étant donné l'affaissement de la société iranienne qu'elle provoqua, cette décision devait s'avérer fatale à long terme. Pire, la nature et les échecs innombrables du gouvernement islamique enclenchèrent un renouveau de l'américanisme dans la jeunesse iranienne, au grand désarroi de la classe dirigeante. Objet d'une contestation toujours plus forte, cette conjoncture se répand alors dans les villes importantes avant même que Khomeyni ne décède. Durant la première moitié de la décennie 1980, les multiples restrictions imposées par le gouvernement islamique finissent aussi par alourdir le bilan laissé par la guerre (Digard, Hourcade et al., 1996, p.189).

Quoi qu'il en soit, la première guerre du Golfe entre dans sa seconde phase (1982-1988) encadrée par l'action des puissances étrangères craignant le déséquilibre des forces au Moyen-Orient. Alors que les Occidentaux et les Soviétiques modifiaient leur charge de bailleurs selon la situation, les États arabes se cantonnaient plutôt dans leurs champs respectifs. D'un côté, les Saoudiens secondés par les monarchies pétrolières procuraient aux Irakiens le support financier nécessaire à l'achat du matériel soviétique et français, de l'autre, les Syriens et Libyens établissaient des relations étroites avec Téhéran, particulièrement sur la question libanaise. Le choix des partenaires s'est révélé crucial : mieux équipés les Irakiens purent alors contrer les offensives iraniennes. Dès 1984, ayant repris l'initiative du terrain grâce à ses alliés, Bagdad talonna ses ennemis par le largage massif de gaz chimiques et des missiles à longue portée sur les centres urbains importants. L'armée irakienne accorda également un soin méticuleux à la destruction des installations pétrolières de l'adversaire. Privés de leur principale source de revenu, étouffés par l'embargo entraînant l'isolement et embourbés dans une crise politique grave les Iraniens acceptaient lentement l'idée d'un

cessez-le-feu proposé par l'O.N.U. De leur côté, les Irakiens, inquiets des effets d'un conflit interminable, résistaient aux assauts des troupes fanatisés au prix de combats pénibles. Les Occidentaux, spécialement les Français victimes d'attentats terroristes en 1986, exerçaient de fortes pressions sur le gouvernement de Téhéran afin qu'il convainque l'imam Khomeyni d'adopter la résolution 598 du Conseil de Sécurité (Digard, Hourcade et al., 1996, p. 195-196).

Sans le savoir expressément les étrangers n'ont fait qu'appuyer l'exaltation populaire. Au Parlement, la grogne montait et Ali-Akbar Hashemi-Rafsanjani successeur de Bani Sadr, réélu pour une troisième fois, obligea l'Imam à accepter la reddition honorable proposée par les Nations Unies le 18 juillet 1988. Peu importe que Khomeyni considère la décision « aussi amère que boire un verre de poison », la menace d'une rébellion généralisée planait. D'autant plus que l'exemple de la perestroïka en U.R.S.S. revigorait une volonté de changement toujours plus pressante (Digard, Hourcade et al., 1996, p.196).

Le 14 février 1989, prononçant une fatwa (un ordre juridico-théologique) à l'égard du Britannique d'origine indienne Salman Rushdie, l'auteur des *Versets sataniques*, Khomeyni tenta une dernière fois de reprendre l'initiative qui lui échappait. En le condamnant à mort, le vieil imam, représentant d'une doctrine résolument utopique, espérait dissiper les conséquences de ses échecs en politique étrangère tout en resserrant ses prérogatives dérogatoires sur le gouvernement iranien en déroute. Malgré le poids médiatique entourant l'affaire, les retentissements furent minimalisés sous l'action des autres États musulmans hostiles au courant islamiste : en fin de parcours, après quantité de réunions interminables, les diverses autorités musulmanes impliquées ont conclu à la mise à l'index de l'ouvrage en rejetant la fatwa jugée excessive. Pour certains observateurs, les événements se présentent plutôt comme le testament politique de l'ayatollah Khomeyni (Kepel, 2000, p.286)⁵⁷. Au grand

⁵⁷ Voir aussi R. Kamrane, (1997), *La fatwa contre Rushdie : une interprétation stratégique*, Paris, Kimé, 128p.

soulagement des politiciens iraniens, le principal intéressé meurt le 3 juin 1989 à la suite d'hémorragies internes.

L'Irangate : un paradoxe de l'anti-américanisme au tournant des années 1980

Il est bien connu qu'au long du conflit Iran-Irak, les discours portant sur le ressentiment à l'égard de l'Amérique ont été utilisés comme stimulant. Des auteurs tels que Walter de Bock et Jean-Charles Deniau (1988) en ont démontré la véritable nature. D'après leurs enquêtes, ni l'histoire de la prise d'otage à Téhéran, qui amène l'Iran à un embargo international, ni la guerre Iran-Irak n'ont freiné les ventes d'armes aux islamistes iraniens. Les intermédiaires américains veillaient à leur perpétuation comme le faisaient les Soviétiques et les Asiatiques. À un certain moment, même les Israéliens craignant les ravages irakiens semblaient avoir timidement magouillés en ce sens. Les faits trahissent l'anti-américanisme officiel ; ironiquement, la perspective décrite ci-dessus, accrédite le sentiment que les suppôts de Satan ont déjoué le gouvernement islamique, parfois même avec la complicité de certains de ses représentants.

Le cas américain matérialise une particularité troublante : si les faits révélés en 1987 provoquent la consternation des Occidentaux apeurés par le terrorisme islamique comme ils soulèvent la dissension au sein du Parlement iranien, la ferveur de l'américanisme montant, caractérisant la seconde moitié des années 1980, n'engage pas le mépris de la population iranienne (Kepel, 2000, p.581). L'histoire montre que le président Reagan, par sa position au Nicaragua, aurait intensifié les manœuvres de ce qui est mieux connu sous l'appellation d'Irangate. En pleine politique du « containment », les Américains ont réussi à contrôler les percées communistes en Amérique Latine en soutenant les Contras antisandinistes. Selon certaines sources, l'opération tirait son support financier d'un trafic d'armes exercé entre les agents américains et les Iraniens (Bock et Deniau, 1988, p.13). Cependant les Américains avaient un autre motif : déjouer la menace de déséquilibre des forces au Moyen-Orient. Advenant la fragilisation du régime khomeyniste provoqué par la progression irakienne,

un désordre incontrôlable pourrait se concrétiser dans la région. Khomeyni avait-il été avisé du subterfuge ? L'énigme demeure, mais certains membres de son entourage ne pouvaient l'ignorer (Amjad, 1989, p.155).

Si l'hypothèse proposée par Bock et Deniau (1988) s'avère crédible, l'anti-américanisme, dénué de toutes ses apparences fallacieuses, donne l'impression de n'être que l'outil d'une propagande destinée à préparer l'esprit des Iraniens à l'acceptation d'un pouvoir religieux à la tête de l'État. Néanmoins, envisager une telle idée provoque un certain scepticisme. Lorsqu'elle se trouve incorporée dans la synergie personnelle de Khomeyni, la haine de tout ce qui s'exclut du chiisme traditionnel de type duodécimain est toujours authentique : le mépris du Grand Satan s'articule sous un cadre à la fois théorique et pratique. Celui-ci contraste avec la réalité de la société iranienne, dont l'opinion diverge sous l'effet des circonstances et où, souvent, l'américanisme de convenance se mêle à son contraire, détruisant ainsi toute possibilité d'absolu idéologique. Sans aucune constance chronologique, le ressentiment de l'Amérique n'agit donc qu'au plan conceptuel et moins sur les aspects pragmatiques. Évidemment, comme le démontre l'Irangible, l'opportunisme refait surface progressivement. Ses manifestations deviennent plus évidentes à la suite de la mort de Khomeyni qui engage la normalisation des relations extérieures et une ouverture à la culture américaine.

La libéralisation forcée

Maintes fois souligné au long du chapitre, malgré l'héritage économique désastreux légué par les années de guerre, héritage qui s'ajoute au fardeau des Iraniens, les multiples programmes proposés par le gouvernement islamique, tout droit sortis d'un concept moyenâgeux et ignorant l'économie de marché, sont largement responsables de l'inflation galopante et du taux de chômage accru. Conjugués aux fruits d'une répression toujours plus aigre, ils affectent particulièrement la jeunesse, touchant 60 % de la population, et les femmes, dont la condition n'a cessé de se détériorer au fil

des années. Le népotisme et la corruption, tant dénigrés par les révolutionnaires islamiques, persistaient au fil du temps (Minoui, 2001, p.14-19). Tout cela s'ajoute au besoin d'une modernisation politique, car, au fond, c'est de cette dernière qu'il s'agit : mésadapté, le système politique n'a jamais convenu à la réalité iranienne. Au Parlement, vers 1987, les paralysies successives avaient fini par irriter le Guide au point qu'il avait sabordé le P.R.I. tout en élargissant ses préséances octroyées par la Constitution (Digard, Hourcade et al., 1996, p.200-203)⁵⁸. Le raidissement doctrinaire annoncé par ces mesures draconiennes n'avait fait qu'embourber le régime déjà déficient. Les excuses du totalitarisme islamique, associées à la sacralisation des efforts de guerre, n'arrivent plus à alléger l'environnement pénible affligeant le quotidien iranien. Plus que tout autre, les références au rêve libéral deviennent insupportables.

Au décès de l'imam octogénaire, une deuxième république émerge du processus de reconstruction. Lancées par un référendum le 28 juillet 1989 portant notamment sur la nomination du nouveau Guide suprême, les activités s'attardent d'abord à la Constitution : en premier lieu, le statut hiérarchique du candidat élu par l'Assemblée d'experts rassemblée à la hâte posait déjà problème. Étant un simple ayatollah, Ali Khomeini ne pouvait accéder légalement au poste. Considérant le caractère exceptionnel de Khomeyni, les membres de l'Assemblée ont donc modifié le texte constitutionnel afin de lui accorder la souplesse nécessaire. Le geste symbolique est lourd de conséquence l'expression : le « un modèle d'imitation », n'est plus une exclusivité des Grands ayatollahs. Tel un chef d'État, le rôle du personnage, reconnu pour sa vertu et ses compétences, reste cantonné à la surveillance parlementaire assortie de certains pouvoirs discrétionnaires élargis permettant l'intervention en cas d'impasse. D'autre part, possiblement afin d'agrémenter la popularité de Rafsandjani,

⁵⁸ Fariba Adelhah (1998) prétend que le P.R.I. fut dissous en 1985 et non deux plus tard. Voir F. Adelhah, (1999). "Iran : le second souffle de la République islamique." *Encyclopaedia universalis*, Paris, Encyclopaedia universalis France. 1999, p. 212-215.

les experts supprimèrent le poste de premier ministre en créant un système présidentiel fort (Digard, Hourcade et al., 1996, p.205)⁵⁹.

Néanmoins, une progression des réformes s'annonce sous la vigilance du clergé conservateur placé sous la menace des factions libérales disposant de la ferveur populaire. Par les espoirs suscités parmi les Iraniens, cette dualité pour le moins étrange semble fonctionner en annihilant toute révolte conduisant au débordement anarchique de la société. Au contraire des intentions, la première tentative de libéralisation des structures effectuée par l'entourage du président Rafsandjani et s'échelonnant jusqu'en 1997 se termine par un échec : représentant de la droite, ce dernier conserve une rigidité sur certains aspects du contentieux affectant le fonctionnement de la société⁶⁰. Exhibant un penchant pour l'autocratie, accusé des piètres résultats de certains programmes, nonobstant une libéralisation de l'économie réussie, le gouvernement Rafsandjani poursuit sa descente vers la disgrâce sous l'effet des allégations de corruption. Entachés par l'amoralité et par l'archaïsme de certaines idées proposées, les conservateurs perdent les élections de 1997 au profit des libéraux de Muhammad Khatami (Ansari, janvier 2000, p.81-93)⁶¹.

Avec ses allures de jeunesse, le président successeur fait partie intégrante du système gouvernemental qu'il a lui-même contribué à façonner. En 1992, à l'encontre de son appartenance à la clique révolutionnaire, ses idées libérales particulièrement controversées lui ont valu son congédiement comme ministre de la culture, poste complexe qu'il occupait depuis dix ans. Vers 1997, apparemment conscient de ses erreurs passées et fort de son expérience comme conseiller de Rafsandjani, Khatami préconise mieux que quiconque un programme libéral axé sur un réformisme d'État

⁵⁹ Voir aussi G. Izadifar, (1999), *Totalitarisme ou oligarchie théocratique : le régime politique de l'Iran post-révolutionnaire*, Ste-Foy, Mémoire de maîtrise déposé à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, p.7

⁶⁰ Le bazar personnifie la bourgeoisie marchande.

⁶¹ En 1997, conformément la Constitution, Rafsandjani ne pouvait plus se représenter comme président de la République. Voir F. Adelhah, (1999), "Iran : le second souffle de la République islamique.", *Encyclopaedia universalis*, Paris, Encyclopaedia universalis France. 1999, p.212-215.

soutenu par une ouverture vers l'extérieur. De toute façon, aucun autre choix n'est possible face à l'américanisme montant qui s'infiltré dans les tissus urbains par l'activité des nombreux pamphlétaires déjouant les hezbollahis et, par le truchement d'un piratage des ondes satellites émises par les médias étrangers (Monadi, 2001, p.165-170)⁶². La dépendance aux revenus tirés de l'extraction des ressources fossiles (87 % des exportations en 1996) oblige les autorités à sortir le pays du mutisme en trouvant d'autres débouchés propices à la diversification économique. Ce problème se trouve amplifié par les conséquences de l'embargo qui alourdit la dette nationale (Tellier, mars 2003, p.733-748). En 1997, au terme d'une campagne électorale fortement popularisée, où il incarnait la voix du changement, Khatami recueille 70 % des suffrages grâce à l'appui massif des jeunes et des femmes (Billion, 2002a, p.400). Sans doute mieux au fait de la réalité parlementaire marquée d'un conservatisme évident, le président qui entame son nouveau mandat ne cherche pas à confronter l'Islam officiel, mais plutôt à faciliter sa transition vers la modernité (Hourcade, février 2004, p.12-13).

Jusqu'aux élections suivantes, le président de la République s'est efforcé d'exécuter ses promesses électorales. Sans cesse en bute aux éléments conservateurs représentés par le Guide suprême possédant un droit de refus en dernière instance, celui-ci n'arrive pas à réformer convenablement la société. Les difficultés vécues par la population sont à la source de nombreux litiges dans lesquels s'entrecroisent régulièrement la violence et la répression (Adelkhah, 1999b, p.256-260). Bloqués systématiquement par les conséquences des décisions avortées, les changements économiques et sociaux ont de nombreux ratés retardant les résultats à venir : la perspective met de l'avant la puissance d'un État conservateur dont les rouages monopolisent encore de larges segments de la société. Durant la période s'échelonnant jusqu'en 2001, Khatami a tout de même réussi quelques exploits locaux, notamment en ce qui a trait aux élections municipales et à la liberté d'expression, qui se sont traduits

⁶² Outre la poursuite de l'urbanisation, le gouvernement islamique exigea l'alphabétisation massive.

par le retour timide du pluralisme politique et la libération de la presse écrite (Tellier, mars 2003, p.733-748)⁶³.

Au cours des années 1990, des progrès significatifs ont été réalisés au niveau des affaires étrangères : ils se poursuivent discrètement par le développement des liens stratégiques avec les autres États musulmans (Digard, Hourcade et al., 1996, p.206). En 2001, les élections présidentielles dont Muhammad Khatami sort victorieux avec 77 % des voix dénotent un certain mécontentement puisque le taux de participation n'a été que 67 % comparativement à 80 % en 1997. Les difficultés en politique nationale, soulignant les tiraillements d'une autorité bicéphale qui paralysent les réformes, sont invoquées. Par contre, le président réélu est récompensé pour ses succès à l'étranger où les nouveaux débouchés économiques semblent prometteurs (Adelkhah, 2001, p.246-250).

La réalité qui affecte la situation du président Khatami expose un resserrement du régime passablement affaibli par les années khomeynistes. La synergie du libéralisme et celle qui incite l'expansion des relations extraterritoriales rappellent la volonté de survie du gouvernement dans un monde plus hostile : les conséquences de l'embargo, la popularité du monde parallèle et le déclin de l'islamisme obligent les autorités à revoir leur mode de fonctionnement dans plusieurs domaines. L'ampleur des difficultés perçues se dévoile aux travers des multiples tentatives de rapprochements effectuées auprès des instances occidentales, plus particulièrement avec celles des États-Unis. Malgré la persistance du président Bush à considérer l'Iran comme une entité de « l'axe du mal », ignorant le désaccord de certains conservateurs, Rafsandjani, devenu président du Conseil de discernement, déclarait en 2003 que la guerre en Irak était un problème politique sans motif religieux (Adelkhah, 2003d, p.247)⁶⁴. La même année, le gouvernement iranien acceptait notamment, les règles internationales

⁶³ Voir aussi F. Adelkhah, (1999), "Iran", *L'état du monde 2000*, Montréal, La Découverte/Boréal, p. 256-260.

régissant le nucléaire et la proposition d'investissements émise par l'entreprise Renault entérinant la mise en place d'installations sur son propre territoire (Hourcade, février 2004, p.12-13). La force de l'ouverture iranienne se concrétise à nouveau en décembre 2004 à la suite du tremblement de terre à Bam où 30 000 Iraniens périssent : les autorités débordées invitèrent avec empressement les pays Occidentaux, y compris les Américains, à prodiguer des secours aux victimes (Vancauwenberge, 23 mars 2004).

⁶⁴ Voir aussi P. Clawson, (2004), "The paradox of anti-americanism in Iran.", *Middle East Review of International Affairs*, Vol.8. (No. 1), 9p.

Chapitre 4

L'anti-américanisme : un principe mobilisateur

La confirmation de la supériorité occidentale, qui agresse sans cesse la fierté musulmane, est à l'origine de l'islamisme contemporain bien plus que les divergences techniques qu'elle suppose. Son ampleur provoque une dualité caractéristique dans laquelle la haine et la fascination s'entrecroisent, perpétuant ainsi la crise dans laquelle s'engouffre l'Islam depuis le XVII^e siècle. Les nombreuses dissensions qui surgissent de cet état des cultures affectent les fondements de l'identité musulmane en suscitant des extrêmes opposés : l'exemple iranien où s'enchevêtrent l'anti-américanisme et son contraire en montre l'esquisse. Cette réalité, qui prouve l'impossibilité d'un statu quo relatif à l'attrait de la modernité occidentale, suggère que le mépris éprouvé à l'égard de celui-ci demeure circonstanciel. Le cadre émotionnel lié aux difficultés de transition vers l'idéal n'est pas totalement irrationnel, d'où la nécessité pour les islamistes pro-conservateurs de redéfinir continuellement leur stratégie de propagande : le plus souvent, leur auditoire n'est pas acquis et la menace de la désertion persiste. D'autant plus que le passage obligé à la multiplicité des échanges entre les civilisations favorise davantage l'entente au détriment des conflits. L'anti-américanisme islamique, l'une des thèses les plus achevées du mépris à l'égard de l'Occident, n'est donc qu'un principe mobilisateur avec ses forces et ses faiblesses. Bien que le survol historique et chronologique effectué lors des derniers chapitres mette à jour cette évidence, il ne

précise pas la nature profonde du phénomène. La présente section tente donc de rectifier cette lacune.

Les problèmes de modernité musulmane

La socialisation opérée dès la naissance à l'intérieur de la cellule familiale. L'étendue de l'Islam à travers le monde, l'absence de division entre le temporel et le spirituel, le mépris de l'individualisme en dehors des occasions spécifiques, l'existence de groupuscules fermés et la souplesse des infrastructures religieuses limitant le culte du chef, sont tous des facteurs qui étouffent l'universalisation d'une idéologie islamiste à longue échéance. Toutefois, la simplicité de la doctrine islamique, qui la rend accessible à la population, même à ses couches les plus simples, est un processus plus important encore : le pluralisme, qui en émane, fractionne la communauté islamique en groupes divergents, chacun convaincu de détenir une vérité exclusive, freinant ainsi l'essor des modèles idéologiques pernicious. En outre, si la religion musulmane permet la prolifération des sectes, celles-ci sont condamnées à une popularité réduite car, la plupart des prédicateurs rivalisant entre eux exercent une domination limitée sur leurs disciples. Leur rôle de guide prodiguant des conseils est limité : en Islam, l'individu reste solitaire dans ses rapports avec la puissance divine.

La culture englobante, cette force identitaire et collective favorisée par la simplicité de l'environnement islamique, contraste avec d'autres visions culturelles, plus individualistes ou sans attache à une doctrine rigide, existant dans d'autres contrées, qui peuvent soutenir, sur une longue durée, le développement d'idéologies politiques plus hermétiques à l'intellection collective. Les fondements complexes du marxisme primaire, demeurant inaccessibles et impraticables pour la majorité obligent une simplification arbitraire. Les ouvrages de Karl Marx (1818-1883) ont pu circuler en Russie avant la Première Guerre notamment parce que les autorités chargées de la censure avaient mésestimé leur portée. À vrai dire, l'accessibilité des idées présentées par l'auteur allemand resta l'apanage d'une minorité d'intellectuels plus aptes à en comprendre les

ramifications abstraites. Même encore : Marx étant pour plusieurs un personnage si paradoxal, qu'il nia être marxiste sans plus de détails, laissant les autres se perdre dans les méandres de sa philosophie (Rubel, 2000, p.9)⁶⁵.

D'ailleurs, l'œuvre d'un Lénine (1870-1924) et d'un Trotski (1879-1940) contribua à systématiser les bases théoriques du marxisme afin de leur donner une souplesse pratique : essentiellement, le premier s'attarda à l'insertion du marxisme à l'intérieur même de l'État alors que le second s'intéressa davantage à son internationalisation. La popularité et la longévité du communisme se concentrent sur ce qui, à prime à bord, demeure à la fois un atout et une faiblesse c'est-à-dire une intelligibilité inaccessible aux prolétaires qui constituent l'essentiel de ses destinataires. Mystérieuses et prestigieuses grâce à la Révolution de 1917 consacrant le triomphe du marxisme-léninisme en Russie, les thèses marxistes se développent sous les activités des élites particulières qui donnent naissance à ses variantes, nommément le maoïsme et le castrisme adaptés aux spécificités des sociétés qui les appliquent.

Toutefois, le marxisme, comme d'autres idéologies, ne tient pas le coup sous la puissance de l'identité qui chapeaute la société islamique. Au contraire des marxistes actifs dans certains États païens, les islamistes jouissent donc d'opportunités particulières : sanctifié par une tradition plus que millénaire, l'Islam fortifie les tempéraments collectifs et canalise leur énergie. Aussi intervient-il dans la plupart des crises marquant le monde musulman à l'ère contemporaine. Mais les choix qui s'offrent aux islamistes ne sont pas nombreux et fonctionnent à brève échéance, surtout là où l'analphabétisme est en régression. D'autres perspectives, souvent plus riches, attirent davantage les populations musulmanes plus réceptives à la nouveauté et moins enclines à une régression vers le passé.

⁶⁵ Maximilien Rubel (2000) rappelle sur la couverture de son ouvrage que « sur la fin de sa vie, Marx eut une curieuse phrase : " Tout ce que je sais, c'est que moi je ne suis pas marxiste." » Voir M. Rubel, (2000), *Marx critique du marxisme*, Paris, Éditions Payot, 543p.

Malgré cela, la perpétuation de la fierté musulmane garde en latence l'islamisme conservateur. Quand il n'est pas stimulé artificiellement, l'attrait du religieux se relâche au profit de la laïcité et s'enfuit dans la conscience collective. Mais, lorsque les contrariétés s'imposent, il risque de ressurgir. Les difficultés diverses qui affligent les sociétés musulmanes deviennent alors les causes premières de l'exaltation de l'islamisme, qui devient d'autant plus efficace qu'il est dirigé par des chefs habiles. Le khomeynisme, comme le wahhabisme, a émergé des mauvais rapports avec la modernité. L'intransigeance mal dosée et la faillibilité de ses défenseurs les plus ardents ont par ailleurs provoqué son rejet, mais n'ont pas conduit à l'éradication complète de ses éléments. Les idéologies islamistes imprègnent toujours les consciences malgré les ravages occasionnés : le wahhabisme n'est pas disparu de l'Arabie Saoudite et plusieurs aspects du khomeynisme conservent leur pertinence en Iran, particulièrement dans l'appareil politique et ce, nonobstant l'aversion populaire aisément perceptible depuis le décès de l'Imam.

Les relations avec l'Occident : une comparaison avec la culture japonaise

Les confrontations culturelles relevées par l'analyse historique des derniers chapitres démontrent que le rejet de l'Occident est moins une réalité tangible qu'une représentation symbolique. Avant la Renaissance, l'image populaire du barbare à la peau blanchâtre avec des yeux caves, pourvu d'un esprit étroit et fondamentalement pratique parce que venu du Nord, suscitait les sarcasmes et l'arrogance des musulmans. Cela rassurait la conscience collective, et à quelques rares exceptions, aucun fidèle ne doutait de la perfection de l'Islam (Lewis, 1992, p.201-202). À l'origine, les croisades étaient perçues comme des conflits ordinaires, sans traits distinctifs par rapport à ceux qui concernaient les musulmans entre eux. Les appels au djihad prononcés par Saladin et ses acolytes furent destinés à redorer le blason du chef largement discrédité pour ses origines inférieures : la haine des croisés n'était qu'un prétexte occasionnel fonctionnant sur un petit nombre.

Le renversement des tendances qui confrontent l'Islam à la réalité du progrès occidental, spécialement depuis la suppression du califat dans les années 1920, s'introduit dans une logique analogue. Les querelles interminables, qui ont segmenté la communauté islamique en l'affaiblissant et en encourageant l'intrusion des coloniaux au Moyen-Orient, ont généré l'impression que l'Occident commettait un préjudice en imposant ses nouveautés culturelles et techniques. Pourtant, l'approfondissement des éléments historiques, comme le montrent les faits antérieurs à la percée napoléonienne, suggère plutôt l'existence d'une crise interne à laquelle se succèdent les effets d'une mésadaptation particulière : incapables de rattraper leur retard, les musulmans acceptent mal leur sort. Le choc est d'autant plus grand que, dans un premier temps, ceux-ci ne peuvent admettre l'imperfectibilité de l'Islam. Les uns, plus nostalgiques, accusent la décadence de leur société depuis l'Hégire, tandis que les autres, au contraire, éblouis par la modernité occidentale, y décernent les possibilités d'un syncrétisme motivant l'avancement vers un idéal islamique plus valable. L'impact de la rivalité entre ces deux modes de pensée fragilise le monde islamique bien plus que le fait occidental lui-même.

Par comparaison, et pratiquement dans le même contexte historique, l'univers musulman contraste avec le modèle japonais aux prises avec une menace étrangère similaire. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'empereur Mutsuhito, craignant la perte de l'autonomie japonaise à l'avantage des Américains et des Européens, déclencha une révolution communément connue sous l'avènement Meiji (les Lumières). Conseillé par certains réformateurs attentifs, il ordonna la modernisation accélérée de la société en suivant l'exemple occidental. En moins de quarante ans, l'ensemble des structures économiques, politiques et sociales fut modifié sous l'impulsion d'un nationalisme fervent, centré sur la conservation de la spécificité nipponne. Le succès des réformes fut célébré par la victoire sur la flotte russe en 1905 : un événement qui devint le symbole positif d'une vengeance contre l'eurocentrisme détesté (Laneyrie-Dagen, 1997b, p.450-451). La performance du shinto explique grandement la cohésion japonaise : elle est renforcée par le respect hiérarchique et par la dévotion scrupuleuse

envers l'empereur, le symbole vivant d'un dieu puissant et protecteur de l'État⁶⁶. Devant l'adversité étrangère, les Japonais sont devenus particulièrement agressifs, cultivant avec soin leur identité ethnique. Encore aujourd'hui, les Occidentaux arrivent avec peine à maîtriser la société nipponne et se sentent menacés sérieusement dans leurs intérêts économiques par la différence des perceptions et des pratiques extrême-orientales (Castells, 1998, p.214-215).

Le surpassement japonais par rapport à l'Occident se joue sur une idée précise : copier et améliorer le meilleur du monde extérieur afin d'en réduire l'influence néfaste. Or, la performance de l'islam est bien loin de celle du shinto. L'éclatement du monde islamique et l'impossibilité de sa consolidation empêchent d'adopter un tel mode de fonctionnement. Même que le renouvellement du modèle ottoman ne pourrait suffire : la culture islamique s'articulant avec le fait multiethnique ferait défaut au moindre obstacle sérieux. Les clans, les ethnies, les rivalités collectives de toutes sortes, éradiquent l'existence d'un nationalisme islamique durable : comme l'indique Antoine Sfeir (1997) le consensus communautaire, l'ijma, s'applique difficilement en dehors des limites tribales (Sfeir, 1997, p.215). Au fond, l'essence du malaise musulman vient de cette difficulté : en l'absence d'unité élargie, la progression vers la modernité est difficile et engage une frustration qui se traduit en hérésies internes et se déchaîne sur l'Occident, celui-ci figurant comme symbole du bien désiré.

L'astuce de Khomeyni

Les deux chapitres précédents démontrent que l'unité islamique à grande échelle est un élément recherché incessamment par l'imam Khomeyni tout au long de son existence. Car sans cette unité, les objectifs de son mouvement politico-religieux deviennent irréalisables. L'analyse exhaustive de l'ouvrage pamphlétaire *Pour un*

⁶⁶ Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le respect à l'empereur est confiné au protocole symbolique du chef d'État. Voir C. Bergman, (2001), *L'empire désorienté*. Montréal, Art global, p. 283-294. Pour le culte de l'empereur voir également Larousse (Firme) (1999). "Les religions du Japon : Le shinto.", *Larousse le nouveau mémo : encyclopédie*, Paris, Larousse, p.536.

gouvernement islamique corrobore particulièrement cette topique : le rhéteur, déjà une sommité, exhorte, souvent avec violence, son audience laïque à rejoindre les rangs des islamistes en lutte contre le pouvoir oppressif et illégitime. Il décortique la logique de l'apolitisme religieux et la dénonce en insistant sur ses origines machiavéliques, associables à un complot anti-islamique concocté par les agents occidentaux et les traîtres à leur service. Pour lui, ce plan diabolique vise la spoliation des richesses naturelles facilitée par la division de la communauté des croyants (Khomeyni, 1979, p.123-128). En fait, l'agressivité du message présenté est telle que les premiers lecteurs exclus du cercle khomeyniste, aussi rares fussent-ils, n'accordèrent que peu d'importance au livre, insinuant qu'il était trop belliqueux ou rédigé par un religieux foncièrement irréaliste. Même qu'à l'époque actuelle, le succès grandissant d'une telle idéologie, vers la seconde moitié de la décennie 1970, étonne lorsqu'elle est mise hors contexte (Delannoy et Pichard, 1988, p.107).

C'est que cet aspect de Khomeyni va au-delà de ses écrits, affectant le fond de ses déclarations et surtout la nature de ses démarches entreprises tout au long de sa vie active. Depuis son habilitation pédagogique, l'ayatollah n'a cessé de parfaire son image en fonction du progrès de sa puissance. Il put ainsi séduire des masses toujours plus nombreuses. Comment au décès du Grand ayatollah Borujerdi a-t-il pu contenir sa déception lorsque fut décrété le partage du titre par le collège réuni pour résoudre le problème de succession ? Comment pouvait-il tolérer que des éminences issues de la faction religieuse dite modérée, apôtre de l'apolitisme religieux, puissent être placées délibérément à son niveau ? Pourquoi « ces bons à rien » seraient-ils des « modèles d'imitation » alors que leur incompétence ne devrait plus être à prouver ? Pour Khomeyni, l'événement n'a fait que diviser davantage une communauté religieuse déjà fragilisée, travaillée par des siècles de dissensions intérieures et de pressions étrangères (Khomeyni, 1979, p.123-129). Dès lors, la réalité politique continue d'attiser sa colère, l'obligeant à passer à l'offensive avec un prosélytisme toujours plus provocant.

En exploitant le marasme politique des années 1960, l'américanisme devenait une cible de prédilection pour le théocrate soucieux d'atteindre un statut privilégié au détriment des élites dirigeantes. Les relations de ces dernières avec l'Amérique devenaient toujours plus suspectes auprès de la population opprimée et appauvrie. Du même coup, la haine de l'Amérique masquait les buts fondamentaux du khomeynisme et faisait du mouvement sectaire une référence associable au progrès. Khomeyni fut un précurseur de l'islamisme moderne, notamment, par sa distinction de la valeur instrumentale de l'anti-américanisme à une période où le nationalisme islamique, malgré les signes d'essoufflement, semblait conserver ses moyens. Mieux que quiconque, il saisit l'attrait d'un programme mobilisateur performant, capable d'expliquer par des causes simples la déception ressentie chez les musulmans irrités par l'incapacité chronique des gouvernants. Grâce à lui, les Iraniens devenaient les victimes et non les complices de leur malheur. Le mépris de l'Amérique fut l'exutoire d'une société aux prises avec des problèmes insolubles.

Toutefois, la perspective de l'ayatollah Khomeyni ne se limite pas au phénomène iranien : le symbolisme affilié à l'anti-américanisme islamique implique une telle flexibilité que le concept s'exporte à travers le monde musulman où se trouvent d'autres communautés en butte à des difficultés similaires. L'Amérique devient plutôt l'illustration négative d'un monde occidental à la fois enviable et oppressant. Cette perception est cautionnée par la hiérarchie des infidèles que présente le discours khomeyniste qui hiérarchise l'univers des infidèles dans lequel sévit un Grand Satan coordonnateur des petits Satans. Une telle thèse commode put alors captiver les musulmans offensés par la recrudescence de leurs conditions précaires, surtout les plus jeunes charmés, par la notoriété d'un prédicateur chiite capable de faire peur à l'Occident par son extrémisme sans appel.

Les limites conceptuelles et pratiques

Dans l'ensemble, la motivation à la haine de l'Amérique sanctionnée par Khomeyni réside dans l'usage réfléchi d'une dynamique manichéenne où s'opposent les sentiments puissants et virils d'une culture issue d'un passé lointain, à ceux d'un monde nouveau établi dans une mentalité étrangère particulièrement inefficace en terre de l'Islam. Sans cette dynamique, l'islamisme chiite perdrait sa vitalité auprès de la population et resterait le résultat d'une tendance plutôt moyenâgeuse. L'admiration du martyr d'Hossein, une attitude affectionnée par les islamistes radicaux pour certifier l'honneur et les vertus guerrières tout en sanctifiant la perfection musulmane, au contraire de tout syncrétisme diviseur, serait d'une utilité restreinte dans une société accoutumée à un facteur religieux écarté du champ politique (Khosrokhavar, 2003, p.56-59). En conséquence, la mise en place d'une représentation négative de l'Amérique, admise par une masse islamique devenue nostalgique, corrige les apparences conservatrices du discours de l'ayatollah Khomeyni et actualise ses allures progressistes. Mais cette tactique requiert un renouvellement constant, sans lequel ses prétentions s'en trouveraient rejetées dès qu'elles rencontreraient des obstacles importants. Car, fréquemment au fil des événements, les détracteurs de tout genre ne manquent pas d'en indiquer les contradictions, produisant de cette manière la menace constante d'un désenchantement. Sans l'anti-américanisme, le khomeynisme resterait au rang des idéologies d'arrière-plan.

Khomeyni a opéré avec un succès remarquable en tenant compte de cette réalité. Aucune faction rivale n'a pu en faire autant, surtout en période pré-révolutionnaire lorsqu'il a associé publiquement le désastre politique à la présence étrangère. Dans des polémiques fortement médiatisées, spécialement celles concernant le régime des capitations et le gaspillage économique, il prouva le fait qu'incontestablement l'incompétence des Pahlavi dérivait de leur allégeance indissoluble à l'Amérique satanique et à tout ce qui grouille autour de cette dernière, particulièrement les sionistes exécrés et l'ensemble de la diaspora juive. Dans la

seconde moitié des années 1970, Khomeyni a laissé courir, notamment, que le shah, un homme aux airs efféminés, s'était converti secrètement à la religion juive, suggérant ainsi une dépravation mentale qui confirme ce que plus d'un Iranien soupçonnait depuis un certain temps (Nahavandi, 1988, p.187-188). Grâce à la ténacité de telles rumeurs, les extrémistes ont pu argumenter que le côtoiement de Satan et de ses œuvres engendrait inévitablement, chez le musulman, une déchéance sans rémission.

Si Khomeyni atteint définitivement son niveau d'incompétence dans la construction de la République islamique d'Iran, c'est qu'essentiellement théorique, cette rhétorique révolutionnaire s'engage mal dans l'exercice de l'État. Elle était conçue surtout en vue de l'obtention du pouvoir politique ; la suite pouvait attendre⁶⁷. Tributaires d'une certaine faiblesse de la tradition chiite, les khomeynistes gèrent difficilement la temporalité nécessaire à l'administration d'une société contemporaine contrastant avec le mode ancestral (Gozlan, 1995, p.75). Sous l'effet de l'incompétence, les balbutiements de la république islamique naissante n'ont abouti qu'à l'aggravation de la catastrophe préexistante, ainsi qu'à la radicalisation d'un régime devant, pour subsister, rétrécir encore les droits et les libertés individuels. Dès lors, l'usage de l'anti-américanisme, dès cette période mais plus encore par la suite, ne fait qu'accroître les effets de la maladresse des élites théocratiques en stimulant la grogne populaire : il disloque la solidarité fragile liant les Iraniens dans leurs rapports avec les tenants de l'archétype occidental. Pourtant, la perte qui s'ensuit n'est pas totale puisque le conservatisme prédomine toujours le politique à travers les secteurs clefs, maîtrisant, le cas échéant, toute menace perturbatrice créée par la frénésie libérale soutenue majoritairement par les jeunes, les femmes et les intellectuels de gauche (Minoui, 2001, 221p.). En réalité, la scission sociétale n'a fait qu'affaiblir le cadre mobilisateur, laissant un anti-américanisme réduit dans sa portée par l'existence d'un contraire affermi.

⁶⁷ Le niveau d'incompétence réfère au principe de Peter. Voir L. J. Peter, et R. Hull, (1992), *Le principe de Peter, ou Pourquoi tout va toujours mal*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, p. 27.

Depuis le décès de Khomeyni en juin 1989, l'ambivalence à l'égard de la modernité de type occidental trouve une motivation additionnelle en l'absence d'homme politique d'envergure : ni Rafsandjani, ni Khameini, ni même Khatami ne jouissent d'un charisme aussi performant que celui d'un Khomeyni en pleine possession de ses moyens dans les années 1970. Les structures politiques consolidées, avec la mécanique de freinage qu'elles supposent, n'offrent que peu de chance à un religieux ambitieux : l'acquisition d'un statut similaire à celui du Guide de la révolution serait improbable, étant donné les oppositions multiples déjà parées à une telle éventualité. Les souvenirs encore sensibles parmi la population traumatisée, forment des entraves au culte d'un chef chiite égocentriste. La peur d'être dominé par une autorité intransigeante, déconnectée de la réalité pratique parce qu'empêtrée dans son système idéologique envoûtant, et surtout la crainte d'être coupé du monde extérieur, diminuent l'attrait de l'anti-américanisme en puissance.

Par contre, l'américanisme renouvelé, le plus souvent furtivement entre les mailles du régime totalitaire toujours aux aguets, demeure restreint dans la culture locale. Sans que les autorités religieuses interviennent, le facteur sociologique fait son œuvre parmi la population en réitérant l'identité musulmane avec quelques changements notables, lesquels sont le plus souvent associés à une mode à la fois passagère et d'origine extérieure. Même les jeunes à tendance libertaire, croient en l'islam dans lequel ils reconnaissent la matrice de leur civilisation. Leur enthousiasme pour les cultures étrangères qui stimulent et institutionnalisent le progrès ne dépasse pas le rêve d'une liberté accrue dans une société plus dynamique. Pour eux l'avenir de l'Iran se situe quelque part entre l'expression de l'Islam chiite et la symbolique de la modernité occidentale.

Conclusion

Comme la République populaire de Chine ?

Étudier la biographie de l'ayatollah Khomeyni rappelle Érasme (1467-1536) qui, dans l'*Éloge de la Folie*, une œuvre sarcastique aux objectifs obscurs, concentre ses efforts sur l'exhibition des faiblesses des hommes (Érasme, 1992, p.cxvi-cxvii). À l'aide de sa narratrice, dame Folie ou Moria, le moine hollandais dresse un portrait peu flatteur des princes et des rois : ce sont des grands personnages à la moralité douteuse. Plus loin, à leur tour, les théologiens sont tournés en dérision comme des exégètes amateurs capables de déformer le sens d'un message dévoilé dans les Écritures (Érasme, 1992, p.51).

Pour certains, Khomeyni présentait des troubles caractériels altérant son jugement à des périodes critiques (Accoce et Rentchnick, 1996, p.418-419). Son entêtement, son rigorisme religieux particulièrement agressif finirent par faire de lui un idéologue détestable : l'Islam qui s'intègre dans l'État iranien au fil des années 1980 porte la marque du khomeynisme presque sans interférence. Cependant, l'expérience montre que Khomeyni n'échappe pas à la réalité du révolutionnaire qui s'embrouille dans son utopie devenue insupportable pour son entourage politique.

Le cheminement de l'Iran khomeyniste peut ressembler en quelques points à celui de la Chine maoïste qui s'affaisse lentement sous les excès du « Grand Timonier ». Certains attribuent aussi à Mao Tsé-Toung (1893-1976) la soif du pouvoir. Probablement affecté par le narcissisme, plus certainement par la folie des grandeurs, il

ne pouvait admettre son exclusion de l'autorité du Parti communiste chinois en aucune circonstance. Le maoïsme, d'abord une référence à la vénération pour le camarade Mao alors chef du mouvement révolutionnaire, deviendra par la suite l'instrument de la légitimation de son pouvoir autocratique avant d'incarner un dogme du communisme chinois. Dans cette perspective, depuis l'instauration de la République populaire de Chine en 1949, le président, en administrateur et visionnaire médiocre, n'a cessé de multiplier les erreurs allant jusqu'aux exagérations du Grand Bon en avant, un programme ambitieux et utopique débutant à la limite des années 1950. Les circonstances défavorables ont fini par provoquer son éviction à la direction du parti en le pressant de consolider le maoïsme par des perspectives idéologiques plus acceptables (Roux, 2002, p.439-440).

La riposte, connue sous l'ère de la Glorieuse révolution qui viendra presque dix ans plus tard, n'est qu'un coup d'État dissimulé, prenant les apparences d'une nouvelle vague réformiste à l'intérieur du parti⁶⁸. En manipulant la jeunesse et l'Armée rouge plus sensibles à ses discours radicalisés, Mao parvient à retrouver ses privilèges après une répression sanglante. Affaiblissant momentanément les détracteurs de son régime, les tenant responsables des échecs politiques antérieurs : dès lors, le « Grand Timonier » ne quitta plus son poste, même affligé par une sénilité débilante (Sélection du Reader's digest [Canada] [Firme], 1993, p.162-164)⁶⁹. À l'époque, tout comme Khomeyni, il usa d'une rhétorique manichéenne à l'avantage de sa personne et de ses idées. Idées accessibles, spécialement dans son « Petit livre rouge » titré *Le président Mao Tsé-Toung sur la guerre populaire* (1967) qui les expose à l'aide de citations choisies, souvent sous la forme de diatribes. Ses déclarations précisent une perception du communisme chinois, distinguant les apostats des véritables révolutionnaires⁷⁰. La malfaisance des réactionnaires et des impérialistes y est dénoncée systématiquement et Mao sollicite lui aussi « l'union des peuples du monde pour abattre les agresseurs

⁶⁸ La Glorieuse révolution (1966-1969) est l'expression exacte employée par les Chinois. Dans la littérature occidentale, toutefois, elle est mieux connue sous le nom de la Révolution culturelle.

⁶⁹ Il faut rappeler que Khomeyni avait lui aussi constaté l'utilité de la jeune génération qu'il nommait d'ailleurs les déshérités.

américains et leurs laquais. » (Piao, 1967, p.11). Un anti-américanisme symbolique certes différent de celui de Khomeyni puisque le ressentiment envers les Japonais, comme celui à l'égard des nationalistes de Tchiang Kai-chek (1887-1975) réfugiés à l'île de Formose, sert mieux la cause compte tenu des horreurs historiques imputées à ceux qui en sont l'objet (Piao, 1967, 51p.)⁷¹.

La thèse maoïste est fondée sur la permanence de la guerre populaire et situe la paysannerie prolétaire au centre du processus révolutionnaire. Elle diverge en cela du marxisme-léninisme classique mais est relativement proche du khomeynisme par son inadaptation à la gestion de l'État et sa propension à générer la violence entre les collectivités. Elle se brise après la Glorieuse révolution, sous une réalité qui exige un retour à la modération⁷². Toutefois, son objectif central atteint, et s'incrétant dans l'État malgré les réticences d'une population toujours plus tourmentée par le régime de terreur qui entraîne sa paupérisation, le maoïsme perdure quelque temps encore : le coup d'État avorté de 1971 en est la preuve. L'instigateur principal, Lin Piao, l'ancien ministre de la défense et figure héroïque de la Glorieuse révolution, meurt assassiné en fuyant vers l'U.R.S.S.

Au tournant des années 1970, une normalisation progressive s'amorce d'abord sous les orientations du premier ministre Zhou Enlai (1898-1976). La tendance se poursuit avec son successeur, l'ancien secrétaire du parti : le cynique Deng Xiaoping (1904-1997) qui fut rappelé à la direction de l'État en 1972 après avoir été partisan du révisionnisme, incarcéré puis contraint à l'exil au temps de la Glorieuse révolution. Comme l'imam Khomeyni, le président Mao s'efface lui aussi, restreignant apparemment ses activités à des sorties publiques lorsque les événements l'exigent. Certains s'interrogent alors sur la domination qu'il exerce sur le parti ; d'autres, plus nombreux, spéculent sur l'essence de ses nouvelles intentions politiques. À la vérité, le

⁷⁰ Le « Petit livre rouge » a été rédigé par Lin Piao (1908-1971).

⁷¹ Taiwan est l'île de Formose.

⁷² Le communisme russe est axé sur le pouvoir de la classe ouvrière. Ses théoriciens considèrent que la guerre révolutionnaire cesse à la victoire du Parti communiste.

vieil homme semble agir par personnes interposées, guettant ses rivaux potentiels, Deng Xiaoping surtout : confirmant sa forte emprise sur le gouvernement chinois (Bianco, 2002, p.439-440). Pour cette raison, les grandes réformes tardent jusqu'à la décennie suivante, après le décès de Mao et les difficultés de succession réglées (Roux, 2002, p.439-440).

Pour achever l'ère des querelles dogmatiques encouragées par son prédécesseur, Deng Xiaoping, dans un document ratifié par le Parti communiste en 1981, intitulé *Quelques questions concernant l'histoire de notre parti depuis 1949*, place définitivement le maoïsme au côté du marxisme-léninisme parmi ce qu'il perçoit comme les « fondements théoriques sur lesquels repose le parti ». Expression de la pensée générale du parti, ces derniers autoriseraient donc une souplesse politique. Par là, le nouveau chef d'État annonce la prédominance d'un socialisme ouvert à une modernisation contrôlée qui stabiliserait le pays, assurant ainsi la survie de l'oligarchie communiste (Roux, 2002, p.439-440). Depuis cette époque, la Chine populaire évolue doucement vers un libéralisme économique sous le dirigisme d'un État consolidé. La tragédie de la place Tian An Men survenue en 1989, avec ce qui advient du printemps démocratique chinois, commémore une fois de plus la portée des préceptes élaborés par des théoriciens communistes de la trempe d'un Mao ou d'un Deng Xiaoping, montrant que le parti unique est une créature dont l'héritage est lourd. Un sort analogue attend l'Iran après la mort de Khomeyni : la rigidité essentielle au totalitarisme le rend caduc à moyen terme puisque la paix sociale nécessite un environnement politique malléable.

Pourrait-on percevoir un cheminement vers la démocratie sous la pression des forces libérales ? Pour l'heure, en Chine comme en Iran, l'autoritarisme domine avec des ouvertures capitalistes qui rassurent les élites dirigeantes. L'attrait des changements économiques, qui semble se conformer avec la logique de la mondialisation de certaines valeurs libérales, ne s'écarte pas des dynamiques culturelles. Malgré leur adhésion au communisme, les Chinois n'ont jamais perdu le goût

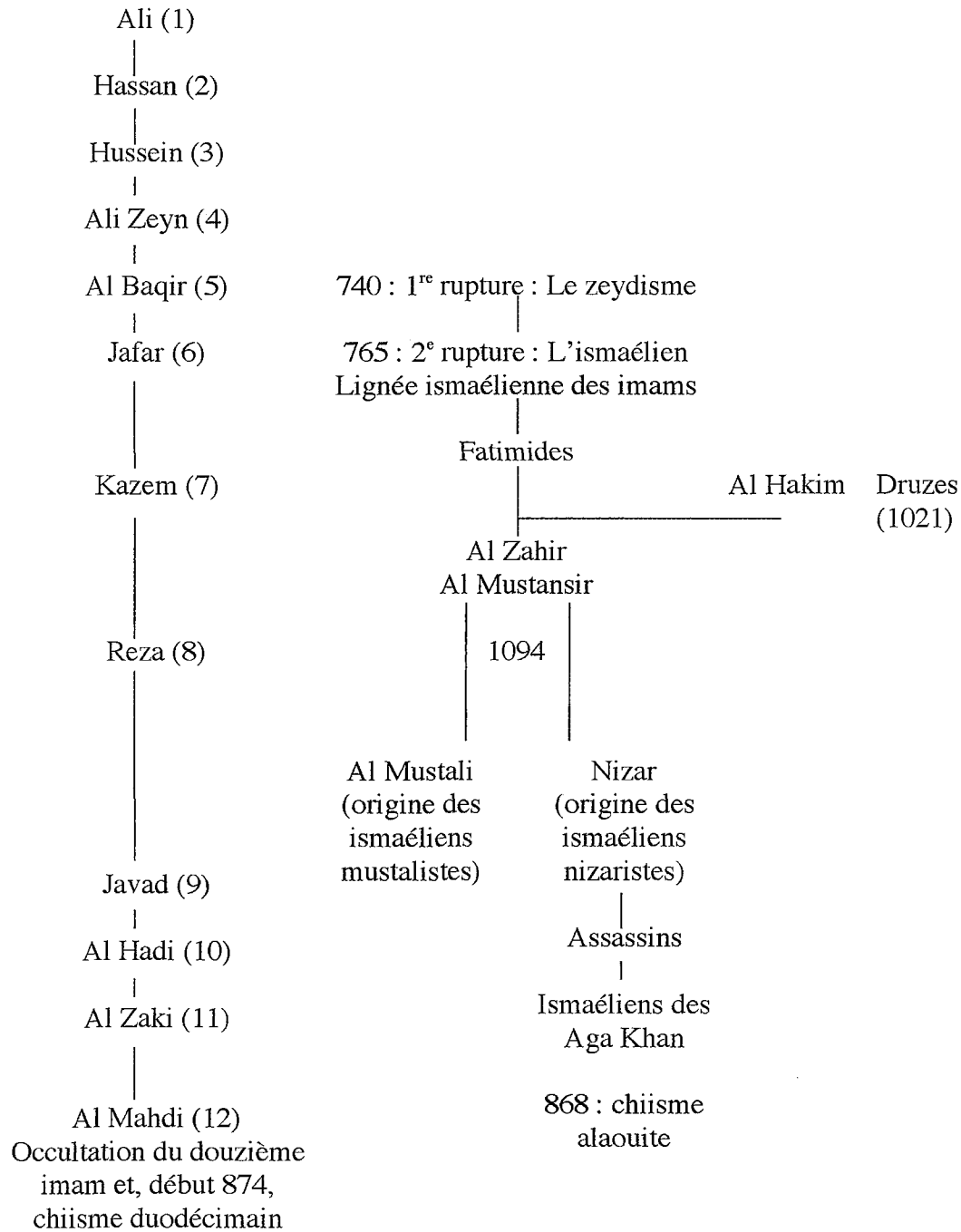
du commerce tandis que les Iraniens, nostalgiques, se souviennent des bienfaits du libéralisme économique du temps des Pahlavi.

Les points de comparaison entre la Chine populaire et la théocratie iranienne pourraient se prolonger, voire même constituer un nouveau chapitre tellement les ressemblances sont frappantes. L'épilogue permet plutôt d'entrevoir l'avenir de l'Iran avec l'hypothèse que cette nation islamique suivra peut-être une trajectoire qui rappellerait celle de la Chine. Les conceptions religieuses devraient toutefois marquer la différence. Le régime chinois étant officiellement athée depuis la Glorieuse révolution, le parti trouve à travers le capitalisme les seuls moyens stabilisateurs de l'État. En Iran, l'avancement économique ne peut excéder les interprétations du Coran qui maîtrisent la politique. Le bonheur des Chinois est terrestre ; céleste est davantage celui des Iraniens.

Annexe 1*

Les embranchements des chiismes

Les lignées imamites



* Source : F. Thual, (1995), *Géopolitique du Chiisme*, Paris, Arléa, p.145.

Annexe 2*

Index des dénominations chiïtes

Alevis : appelés kizilbas, chiïtes duodécimains sans clergé (Turquie et diaspora turque en Europe).

Alaouites : appelés nosairites ou ansariés, branche dissidente de la filiation duodécimaine, présente en Syrie et au nord du Liban (Tripoli).

Bektachis : forme de chiïsme duodécimain sans clergé, présent en Turquie et en Albanie.

Druzes : branche de l'ismaélisme, présent au Liban, en Israël et en Syrie.

Duodécimains : famille la plus importante du chiïsme qui ne reconnaît que douze imams pour principe de légitimité. Ils sont présents en Iran, en Irak, au Liban, dans le Golfe, en Inde, au Pakistan, en Turquie, en Azerbaïdjan, en Afghanistan et forment environ 90 % des effectifs du chiïsme. En leur sein, il convient de distinguer les régions où les chiïtes disposent d'un clergé hiérarchisé et structuré, comme en Iran, des régions où la structure cléricale est beaucoup plus simplifiée (Turquie, Afghanistan).

Hazaras : Descendants de Mongols qui vivent au cœur de l'Afghanistan, chiïtes duodécimains sans haut clergé.

Ismaéliens : issus de la famille chiïte septimanienne qui s'est fragmentée en trois : les druzes, les ismaéliens mustalites (Yémen, Inde) et les nazarites. Les nazarites reconnaissent de nos jours l'autorité de l'Aga Khan. Ils sont présents en Inde, au Pakistan, en Afghanistan, Tadjikistan, en Syrie, ainsi qu'en Afrique orientale.

Métoualites : nom donné aux chiïtes duodécimains du Liban.

Septimaniens : ils sont issus de la deuxième rupture, le deuxième embranchement du chiïsme, et ne reconnaissent que les sept premiers imams (voir ismaéliens).

Zeydites : première rupture entre chiïtes ; présents de nos jours au Yémen. Ils ne reconnaissent que cinq imams.

* Source : F.Thual, (1995), *Géopolitique du Chiïsme*, Paris, Arléa, p.146-147.

Annexe 3*

Chronologie chiite

569 : Naissance de Mahomet.

632 : Mort de Mahomet.

661 : Mort d'Ali.

680 : Massacre de Karbala.

755 : Scission du zeydisme.

765 : Début du processus de formation de l'ismaélisme.

868 :

A. Formation de l'alaouisme autour de la personne du onzième Imam.

B. Révolte karmate à Bahreïn et mise en place d'une dynastie qui contrôle le Golfe jusqu'en 1077.

874 : Occultation du douzième Imam, origine du chiisme duodécimain.

935-1055 : Dynastie Bouyide dans le Bas-Irak (duodécimain).

969-1171 : Dynastie chiite des Fatimides en Égypte (septimanien).

1021 : Al Hakim se proclame l'Imam caché ; naissance du mouvement druze.

1094 : Formation des deux branches du chiisme ismaélien : les mustalites et les nazarites.

XII^e siècle : Les nazarites, plus connus sous le nom d'assassins, règnent dans le nord de l'Iran actuel d'où ils guerroyaient contre les califes sunnites et les croisés. Ils succomberont aux Mongols et s'enfuiront vers l'est. Leurs descendances sont les partisans actuels de l'Aga Khan.

XV^e siècle : Conversion au chiisme de l'Azerbaïdjan par les nomades turkmènes venus d'Anatolie.

1501 : Shah Ismaïl impose le chiisme duodécimain comme religion d'État à l'Empire perse.

* Source : F.Thual, (1995), *Géopolitique du Chiisme*. Paris, Arléa, p.148-150.

XVII^e siècle :

- Conversion au chiisme des hazaras de l'Afghanistan.
- Conversion au chiisme du plateau anatolien, origine des alevites de Turquie.

1802 : Les wahhabites, mouvement sunnite extrémiste né en Arabie et dirigé par la famille Saoud, détruisent les lieux saints du chiisme en Irak, à Karbala.

1840 : Soulèvement ismaélien contre le shah de Perse, échec et repli dans l'Inde anglaise. Fondation de la dynastie des Aga Khan.

Milieu du XIX^e siècle : Controverse en Perse entre les akbaris et les usulis.

1890 : Crise du tabac en Perse.

1906 : Crise constitutionnelle en Perse.

1920-1945 : Mandat français sur la Syrie et le Liban.

1921 : La dynastie Qadjar est renversée. Début de l'expérience moderniste de la dynastie Pahlavi.

1950-1953 : Expérience Mossadegh.

1962-1970 : Guerre civile au Yémen.

1970 : Prise du pouvoir par le général Assad en Syrie.

1979 :

- Janvier : Fin de la dynastie Pahlavi et début de la révolution islamique en Iran.
- Décembre : Début de la guerre en Afghanistan.

1981-1988 : Guerre Iran-Irak.

1991-1992 : Conflit du Koweït.

1990-1995 : Multiplication des incidents violents entre sunnites et chiites en Turquie, en Arabie Saoudite, au Qatar, au Koweït et au Pakistan.

Annexe 4*

Démographie musulmane pour 1997⁷³

Pays	Total des musulmans en millions	% par rapport à la population totale
Afrique		
Afrique du Sud	0.38	0.9
Algérie	29.45	99.91(sunnites)
Bénin	0.71	12.02
Botswana	0.001	n.d.
Burkina Faso	5.45	50
Burundi	n.d.	1
Cameroun	3.2	21.8
Cap-Vert	n.d.	n.d.
Rép. Centrafricaine	0.5	14.96
Comores	n.d.	99 (sunnites)
Congo	0.05	1.93
Congo ex. Zaïre	0.65	1.39
Côte d'Ivoire	5.8	38.7
Djibouti	0.605	97.26 (sunnites)
Égypte	55.28	89 (sunnites)
Émirat Arabes unis	2.06 (sunnites) 0.41 (chiïtes)	79.84 (sunnites) 15.89 (chiïtes)
Éthiopie	17.67	30.8 (sunnites)
Gabon	Quelques milliers	n.d.
Gambie	1.19	95.35 (sunnites)
Ghana	2.66	14.69
Guinée	6.43	86.83
Guinée-Bissau	0.35	29.68
Guinée équatoriale	Quelques milliers	n.d.
Kenya	1.73	6
Lesotho	Quelques centaines	n.d.
Libéria	0.36	13.83
Libye	5.48	97.02 (sunnites)
Madagascar	0.98	6.96
Malawi	1.92	19.98
Mali	8.95	89.99
Maroc	27.18	99.83 (sunnites)
Mauritanie	2.4	99.54 (sunnites)
Mozambique	2.36	19.99
Namibie	n.d.	n.d.
Niger	8.17	87.01 (sunnites)
Nigéria	44.5	43.01
Ouganda	1.36	6.6 (sunnites)

* Source : *Quid 2000*, 22 juillet 2004.⁷³ La référence donne le total pour 1991 et non celui de 1997.

Réunion	0.08		11.76	
Rwanda	0.8		10.34	
Sénégal	8.65		91.98 (sunnites)	
Sierra Leone	2.94		66.45 (sunnites)	
Somalie	6.79		98.83 (sunnites)	
Soudan	23.79		72.98 (sunnites)	
Swaziland (Ngwane)	n.d.		n.d.	
Tanzanie	10.31		34.99	
Tchad	3.86		53.86	
Togo	0.57		12.03 (sunnites)	
Tunisie	9.17		99.18 (sunnites)	
Zambie	Quelques milliers		n.d.	
Zimbabwe	Quelques milliers		n.d.	
Amériques				
Amérique Latine	1.63		n.d.	
Canada	0.28		0.92	
Etats-Unis	3.77		1.41	
Asie arabe				
Arabie Saoudite	18.21 (sunnites)	0.64 (chiites)	95.48 (sunnites) (chiites)	3.36
Bahreïn	0.13 (sunnites)	0.38 (chiites)	21 (sunnites) (chiites)	61.3
Iraq	3.52 (sunnites)	13.89 (chiites)	15.8 (sunnites) (chiites)	62.5
Jordanie	4.36		96.41 (sunnites)	
Koweït	0.81 (sunnites)	0.54 (chiites)	44.78 (sunnites)	29.85
	0.18 (autres)		(chiites) 9.95 (autres)	
Liban	0.82 (sunnites)	1.31 (chiites)	21.25 (sunnites)	33.95 (chiites)
Oman	1.98		87.41	
Qatar	0.53		95 (sunnites)	
Syrie	11.11 (sunnites)	1.8 (chiites)	74.02 (sunnites)	12 (chiites)
Yémen	16.47		99.8 (sunnites)	
Asie non-arabe				
Afghanistan	19.94 (sunnites)	3.56 (chiites)	84 (sunnites)	15 (chiites)
Bangladesh	110.68		88.3	
Brunei	0.207		67.2	
Chine	18		1.46	
Chypre	0.2		23.25 (sunnites)	
Inde	80 (sunnites)	27 (chiites)	8.27 (sunnites)	2.79 (chiites)
Indonésie	174.02		87.2	
Iran	3.52 (sunnites)	58.21 (chiites)	5.65 (sunnites)	93.43 (chiites)
Israël (intérieur)	0.84		14.86	
Cisjordanie	1.47		81.99	
Gaza	1.01		98.7	
Malaisie	11.51		52.87	
Maldives	0.267		100	
Myanmar	1.79		3.82	

Pakistan	129.38	95
Philippines	3.27	4.57
Singapour	0.463	14.91
Sri Lanka	1.37	7.34
Thaïlande	2.45	4.04
Turquie	63.68	99.76
<i>Europe</i>		
Albanie	2.31	96.53
Allemagne	1.75	2.13
Bulgarie	1.09	13.09
France	3.22	5.68
Grèce	0.14	1.33
Russie	14.72	9.99
Yougoslavie	2.02	1.88
Total approximatif pour 1991	1. 320 000 000	19.17 % de la population mondiale
Prévisions pour 2020	2. 000 000 000	23 % de la population mondiale

Bibliographie

ABRAHAMIAN, E. (1993), *Khomeinism : essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California, 188p.

ACCOCE, P. et P. RENTCHNICK (1996), *Ces malades qui nous gouvernent*, Paris, Stock, 494p.

ADELKHAH, F. (1999), « Iran : le second souffle de la République islamique. », *Encyclopaedia universalis*, Paris, Encyclopaedia universalis France. 1999, p.212-215.

ADELKHAH, F. (1999), « Iran », *L'état du monde 2000*, Montréal, La Découverte/Boréal, p.256-260.

ADELKHAH, F. (2001), « Iran », *L'état du monde 2002*, Montréal, La Découverte/Boréal, p.246-250.

ADELKHAH, F. (2003), « Iran », *L'état du monde 2004*, Montréal, La Découverte/Boréal, p.246-250.

ALGAR, H. (2003), « Imam Khomeini's Brief Bibliography. » En ligne : www.khomeini.com/gatewaytoheaven/lformation/imamsbiography.htm. Consulté le 6 septembre 2003.

AMJAD, M. (1989), *Iran : from royal dictatorship to theocracy*, New York, Greenwood Press, 179p.

ANSARI, A. (janvier 2000), « La révolution iranienne, vingt ans après », *Politique étrangère*, Paris, Institut français des relations internationales, p.81-93.

ANSARI, H. I. et MUASSASH-I TANZIM VA NASHR-I ASAR-I HAZRAT IMAM KHUMAYNI UMUR-I BAYN AL-MILAL (1996), *Le récit de l'éveil : rétrospectif sur la vie idéologique-scientifique et politique de l'Imam Khomeiny (de la naissance jusqu'au décès)*, Téhéran, Iran, Institut de la rédaction et de la publication des œuvres de l'Imam Khomeiny Affaires internationales, 337p.

ATTALI, J. (2003), *L'homme nomade*, Paris, Fayard, 482p.

AVON, D. et Sélection du Reader's Digest S.A.R.L. (1996), « Deux siècle de luttes entre chrétiens et musulmans. », *Quand, où, comment, pourquoi est-ce arrivé ?*, Paris ; Bruxelles, Sélection du Reader's Digest, p.100-101.

AVON, D. et Sélection du Reader's Digest S.A.R.L. (1996), « Les croisés partent en "guerre sainte" », *Quand, où, comment, pourquoi est-ce arrivé ?*, Paris ; Bruxelles, Sélection du Reader's Digest, p.98-99.

BALARD, M., J.-P. GENÊT, et al. (1990), *Le Moyen Âge en Occident : des Barbares à la Renaissance*, Paris, Hachette Supérieur, 320p.

BALTA, P. (2001), *L'Islam*, Paris, Le Cavalier Bleu, 127p.

BALTA, P. (2001), *Paul Balta présente Islam, civilisation et sociétés*, Monaco, Éditions du Rocher/Jean-Paul Bertrand, 295p.

BASBOUS, A. (2000), *L'islamisme, une révolution avortée ?*, Paris, Hachette Littératures, 283p.

BERGMAN, C. (2001), *L'empire désorienté*, Montréal, Art global, 309p.

BIANCO, L. (2002), « Mao Zedong. », *Dictionnaire historique et géopolitique du XX^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte, p.439-440.

BLOOM, H. K. (2001), *Le principe de Lucifer : une expédition scientifique dans les forces de l'histoire*, Paris, Le Jardin des livres, 463p.

BOCK, W. D. et J.-C. DENIAU (1988), *Des armes pour l'Iran : l'Irangate européen*, Paris, Gallimard, 294p.

BOORSTIN, D. (1997), *Les découvreurs*, Paris, Robert Laffont, 289p.

BILLION, D. (2002), « Khatami Muhammad. », *Dictionnaire historique et géopolitique du XX^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte, p.400.

BILLION, D. (2002), « Mossadegh Muhammad Hedayat », *Dictionnaire historique et géopolitique du XX^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte, p.464-465.

BILLION, D. (2002), « Révolution blanche (Iran) . », *Dictionnaire historique et géopolitique du XX^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte, p.581-582.

BRIÈRE, C. et P. Blanchet (1979), *Iran : la révolution au nom de Dieu ; suivi d'un Entretien avec Michel Foucault*, Paris, Éditions du Seuil, 247p.

CAMUS, A. (1947), *La peste*, Paris, Gallimard, 337p.

CARDINI, F. (2002), *Europe et Islam : histoire d'un malentendu*, Paris, Seuil, 332p.

CASTELLS, M. (1998), *La société en réseaux : l'ère de l'information*, Paris, Fayard, 613p.

CATHERINE, L. (1997), *L'islam à l'usage des incroyants*, Bruxelles, Éditions EPO, 327p.

CLAWSON. P. (2004), « The paradox of anti-americanism in Iran. », *Middle East Review of International affair*, (mars 2004).Vol. 8. (No. 1). En ligne : <http://meria.idc.ac.il/journal/2004/issue1/jvol8no1in.html>. Consulté le 26 mars 2004

DELANNOY, C. et J.-P. PICHARD (1988), *Khomeiny : la révolution trahie*, Paris, Carrère, 313p.

DELUMEAU, J. (1978), *La peur en Occident (XIV^e –XVIII^e siècles): une cité assiégée*, Paris, Fayard, 485p.

DEL VALLE, A. (1997), *L'Islamisme et les Etats Unis : une alliance contre l'Europe*, Lausanne, L'Âge d'homme, 327p.

DIGARD, J. P., B. Hourcade, et al. (1996), *L'Iran au XX^e siècle*, Paris, Fayard, 459p.

DUCELLIER, A., M. Kaplan, et al. (1990), *Le Moyen Âge en Orient, Byzance et l'Islam : des barbares aux Ottomans*, Paris, Hachette Supérieur, 320p.

ÉRASME (1992), *Éloge de la folie*, Paris, R. Laffont, 1244p.

FALLACI, O. (2002), *La rage et l'orgueil*, Paris, Plon, 194p.

FLORI, J. (2002), *Guerre sainte, jihad, croisade : Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, 335p.

GHALION, B. (2003), « L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité. » En ligne : www.eurozine.com. Consulté le 30 septembre 2003

GHALIOUN, B. (1994), « Pensée politique et sécularisation en pays de l'Islam. », *L'Islamisme*, Paris, La Découverte, p.15-28.

GHALIOUN, B. (2002), « Kémalisme. », *Dictionnaire historique et géopolitique du XX^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte, p.396-397.

GHALIOUN, B. (2002), « Réformisme musulman. », *Dictionnaire historique et géopolitique du XX^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte, p.570-572.

GLASSÉ, C. (1991), « Husayn. », *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Paris, Bordas, p.160-161.

GLASSÉ, C. (1991), « Kerbala. », *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Paris, Bordas, p.220.

GOZLAN, M. (1995), *Pour comprendre l'intégrisme islamique*, Paris, A. Michel, 167p.

GUNARATNA, R. (2002), *Al-Qaida : au coeur du premier réseau terroriste mondial*, Paris, Éditions Autrement, 290p.

HAGHIGHAT, C. (1980), *Iran : la révolution inachevée et l'ordre américain*, Paris, Anthropos, 212p.

HAGHIGHAT, C. (1985), *Iran, la révolution islamique*, Bruxelles, Éditions Complexe, 253p.

HAUT, F.e.x.R. (2003), « Acte de naissance du Hizballah du Liban : Extrait d'un discours prononcé par l'imam Khomeini le 16 août 1979, devant le ministre syrien des Affaires étrangères. », Paris, Université Panthéon-Assas (Paris II), Institut de Criminologie de Paris : Recherches sur les contemporaines. En ligne : <http://mccccm.free.fr/>. Consulté le 25 février 2003.

HOURANI, A. H. (1993), *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 732p.

HOURCADE, B. (février 2004), « Le réveil de l'Iran. », *Le Monde diplomatique*, p.12-13.

HUNTINGTON, S. P. (2000), *Le choc des civilisations*, Paris, O. Jacob, 545p.

IZADIFAR, G. (1999), *Totalitarisme ou oligarchie théocratique : le régime politique de l'Iran post-révolutionnaire*, Ste-Foy, Mémoire de maîtrise déposé à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, 92p.

KAMRANE, R. (1997), *La fatwa contre Rushdie : une interprétation stratégique*, Paris, Kimé, 128p.

KEPEL, G. (2000), *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 708p.

KHOMEINI, R. (1980), *Pensées politiques de l'ayatollah Khomeyni : présentation thématique au travers de ses écrits et discours depuis 1941*, Paris, A.D.P.F. 78p.

KHOMEYNI, R. (1979), *Pour un gouvernement islamique*, Paris, Fayolle, 139p.

KHOSROKHAVAR, F. (1993), *L'utopie sacrifiée : sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 337p.

KHOSROKHAVAR, F. (2003), *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 369p.

KOESTLER, A. (1945), *Le zéro et l'infini*, Paris, Livre de Poche : Calmann-Lévy, 318p.

LANEYRIE-DAGEN, N. (1997), « La cruauté des croisés en Terre sainte : La prise de Jérusalem. », *Mémoire du monde des origines à l'an 2000*, Paris, Larousse, p.206-207.

LANEYRIE-DAGEN, N. (1997), « Le Japon s'ouvre à la modernité : L'avènement Meiji. », *Mémoire du monde des origines à l'an 2000*, Paris, Larousse, p.450-451.

LAROUSSE (Firme) (1999), « Les religions du Japon : Le shinto. », *Larousse le nouveau mémo : encyclopédie*, Paris, Larousse, p.536.

LE BORGNE, C. (2004), « Guerre de huit ans, guerre de cent heures. » En ligne : www.stratisc.org . Consulté le 17 mars 2004.

LEWIS, B. (1992), *Europe Islam : actions et réactions*, Paris, Gallimard, 171p.

LEWIS, B. et D.-A. CANAL (1996), *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Flammarion, 257p.

LEWIS, B., J. Carnaud, et al. (1997), *Histoire du Moyen-Orient : deux mille ans d'histoire de la naissance du christianisme à nos jours*, Paris, A. Michel, 481p.

MERAD, A. (1995), *L'Islam contemporain*, Paris, Presses universitaires de France, 127p.

MERVIN, S. (2000), *Histoire de l'islam : fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 311p.

MICHEAU, F. (2000), « Les croisades vues par les historiens arabes d'hier et d'aujourd'hui. », *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin : du milieu du X^e siècle au milieu du XIII^e siècle : articles*, Paris, J. Marseille : Vuibert, p.52-71.

MILOT, J.-R. (1993), *L'Islam et les musulmans*, Saint-Laurent, Québec, Fides, 217p.

MINOUI, D. (2001), *Jeunesse d'Iran : les voix du changement*, Paris, Autrement, 221p.

MOIN, B. (2000), *Khomeini : Life of the Ayatollah*, New-York, St.Martin's Press, 355p.

MOLLER, E. (2001), « La seconde expansion de l'islam. », *Paul Balta présente Islam, civilisation et sociétés*, Monaco, Éditions du Rocher/Jean-Paul Bertrand, p.138-150.

MONADI, M. (2001), « La tentation du satellite. », *Jeunesse d'Iran : les voix du changement*, Paris, Autrement, p.165-170.

NAHAVANDI, F. (1988), *Aux sources de la révolution iranienne : étude socio-politique*, Paris, L'Harmattan, 270p.

O'BALLANCE, E. (1997), *Islamic fundamentalist terrorism, 1979-95 : the Iranian connection*, New York, New York University Press, 228p.

PETER, L. J. et R. HULL (1992), *Le principe de Peter, ou Pourquoi tout va toujours mal*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 193p.

PEYRONNET, G. (1992), *L'Islam et la civilisation islamique VII^e –XIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 375 p.

PIAO, L. (1967), *Le président Mao Tsé-Toug sur la guerre populaire*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 51p.

PRÉMARE, A. L. D. (2002), *Les fondations de l'Islam : entre écriture et histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 522p.

QUID 2000. (2004), « Les musulmans dans le monde. » En ligne : www.quid.fr/2000/q015220.htm. Consulté le 22 juillet 2004

REED, S. et B. PIROUZ (24 mai 2004), « Iran : the Mideast's model economy ? », *BusinessWeek*, p.58-60.

REVEL, J.-F. (2002), *L'obsession anti-américaine : son fonctionnement, ses causes, ses inconséquences*, Paris, Plon, 300p.

ROUX, A. (2002), « Maoïsme. », *Dictionnaire historique et géopolitique du XX^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte, p.439-440.

RUBEL, M. (2000), *Marx critique du marxisme*, Paris, Éditions Payot, 543p.

SÉLECTION DU READER'S DIGEST (Canada) (Firme) (1993), « Chine. », *Le Grand livre du monde : dictionnaire géographique illustré des pays, des villes et des sites*, Paris ; Montréal, Sélection du Reader's Digest, p.162-164.

SFEIR, A. (1997), *Les réseaux d'Allah : les filières islamistes en France et en Europe*, Paris, Plon, 263p.

TAHERI, A. (1985), *Khomeiny*, Paris, Balland, 366p.

TELLIER, F. (mars 2003), « L'Iran à l'heure réformiste. », *Politique étrangère*, Paris, Institut français des relations internationales, p.733-748.

THUAL, F. (1995), *Géopolitique du Chiisme*, Paris, Arléa, 155p.

TOUPIN, G. (17 mars 2002), « L'école et la famille ont perdu du lustre. », *La Presse*, p.A6.

VANCAUWENBERGE, L. (2004), « Tremblement de terre à Bam : aide populaire massive. » En ligne : www.ptb.be/scripts/article.phtml?section=A1AAAB&obid=22364. Consulté le 23 mars 2004

WRIGHT, R. B. (2000), *The last great revolution : turmoil and transformation in Iran*, New York, A.A. Knopf, 339p.

YAHOO ! ENCYCLOPÉDIE. (2003), « L'Empire ottoman. » En ligne : http://fr.encyclopedia.yahoo.com/articles/ni/ni_2165_p0.html#ni_2165.22. Consulté le 28 octobre 2003

YAHOO ! ENCYCLOPÉDIE. (2003), « Le wahhabisme. » En ligne : http://fr.encyclopedia.yahoo.com/articles/na/na_966_p0.html. Consulté le 12 novembre 2003

YÉRASIMOS, S. (2002), « Empire ottoman. », *Dictionnaire historique et géopolitique du XX^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte, p.230-232