

Le modèle Bassidji (Partie 1)

Farhad KHOSROKHAVAR*

Dans la période révolutionnaire, s'échelonnant grosso modo de l'année 1978 à la mort de Khomeyni (juin 1989) se développe, avec une intensité jamais atteinte dans l'histoire iranienne en général et dans celle de l'islam en particulier, le phénomène du martyr. Que ce soit dans la lutte contre le chah ou dans la guerre contre l'Irak qui est l'une des plus longues de la seconde moitié du XXe siècle (1980-1988) et qui laisse un million de morts et de blessés des deux côtés [1], le martyr est omniprésent, comme phénomène culturel mais aussi politique et social chez les jeunes Iraniens (la plupart sont des " déshérités ", (mostaz'afin), une jeunesse de couches inférieures ou moyennes-inférieures, urbanisée depuis une ou deux générations). Cet islam politique où le martyr chiite (chahâdat) occupe une place de choix est d'abord perçu comme une spécificité sinon iranienne, du moins chiite. La radicalisation chiite au Sud Liban, où certains groupes se lancent dans des attentats suicidaires contre l'armée d'occupation israélienne, corroborent cette idée. Il faudra les années quatre-vingt-dix, le développement du Hamas et du Djihad en Palestine et des courants extrémistes issus de la désintégration du FIS en Algérie (GIA, etc.) pour que se dissipe cette vision du martyr comme étant indissolublement lié au chiisme.

Ce travail entend souligner les causes sociales de l'émergence de cette mort sacrée dans la religiosité des jeunes, et marquer la différence essentielle qui sépare le néo-martyr juvénile du martyr traditionnel [2].

La révolution en dérive

A partir du début des années quatre-vingt, la société post-révolutionnaire est confrontée à une conjoncture de guerre mais aussi à une situation économique et politique de plus en plus difficile, en contradiction flagrante avec les espérances soulevées à l'aube de la révolution où on promettait à chacun " son baril de pétrole ", son " droit au pétrole " spolié par le régime impérial, ou bien encore un développement harmonieux après la disparition du régime " démoniaque " du chah.

L'état de la société, à peine un an après la révolution, est en contradiction flagrante avec les rêves caressés au début du

mouvement révolutionnaire : l'économie, dans la première année relativement indemne, sombre progressivement dans un état de léthargie, puis, avec la guerre lancée par l'Irak principalement dans les zones pétrolifères de l'Iran (Khouzistan) et les incertitudes politiques liées à la radicalisation du mouvement révolutionnaire, régresse visiblement. En même temps, en contradiction avec l'idéal de la justice que promettait la révolution, se trouve jetée la base d'une économie hyper-spéculative où s'enrichissent rapidement des groupes parasites alors que l'inflation et le chômage lamentent le niveau de vie des couches moyennes et inférieures.

La nationalisation de grands pans de l'industrie et l'expropriation des industriels " en fuite ", l'incurie post-révolutionnaire et la migration progressive des membres des classes moyennes où se recrutaient le plus clair du personnel technique et scientifique, jettent la société dans une situation où l'incompétence généralisée est compensée, au début des années quatre-vingt, par la surenchère dans le politique, défini lui-même en termes théologiques. Une atmosphère morose doublée du sentiment d'avoir été trahi, pour les uns par la contre-révolution, pour les autres par les tenants du nouveau pouvoir, règne dans une société traumatisée par les échecs successifs du mouvement révolutionnaire : échec social (approfondissement de la pauvreté et surtout, élargissement du fossé entre pauvres et riches, entre les affidés du pouvoir et les laissés pour compte), économique (une économie spéculative transfère les ressources vers des activités non-productives), culturel (la morosité régnante se marque par un puritanisme exacerbé qui discrédite, pour de larges pans de la société, un pouvoir " rabat-joie "). La guerre rend encore plus difficile la situation, exposant les jeunes à la mort et mettant en danger les zones pétrolifères (le Khouzistan, au sud-est de l'Iran) d'où l'Etat tire le plus clair de ses ressources.

A peine deux années après la révolution de 1979, la société se trouve jetée, démunie et sans capacité de mobilisation, dans une guerre meurtrière tandis que le pouvoir se légitime par sa capacité de mobiliser les jeunes dont la radicalisation exprime la riposte chaude du mouvement révolutionnaire à la dégradation des relations socio-économiques.

C'est sur fond d'une révolution en dérive, d'une guerre meurtrière, d'une situation sociale de plus en plus malaisée et d'une économie en régression que le modèle bassidji trouve son sens. Il exprime le sentiment que l'on est proche de la fin des temps, il traduit le désespoir présent qui, en s'approfondissant, présage d'une fin "

heureuse ". Pour une catégorie spécifique de jeunes, la vie n'a plus aucun attrait ni aucun sens, et c'est dans une mort " digne " que le sens se conquiert, plutôt que dans une vie par définition " indigne ". La mort, digne présage d'un futur post-mortem irénique ! et dès lors, la tâche " islamique " par excellence consiste à tout faire pour mourir et préparer les autres, de gré ou de force, à embrasser la mort. Certes, seule une minorité pense de la sorte parmi les jeunes révolutionnaires, mais cette minorité-là n'est pas n'importe laquelle, elle est le fer de lance de la révolution et surtout, manipulée par l'Etat qui y découvre un principe de légitimation mortifère, elle se trouve mise en vedette par tous les moyens dont dispose le pouvoir, à savoir les médias écrits et la télévision qui consacre de longues heures aux " récits du front de guerre ". Propagande et héroïsation font de ces jeunes en quête de la mort les " stars " d'une modernité absente. Quant à l'Etat post-révolutionnaire, il puise dans la glorification des martyrs morts sur le front ou des " martyrs vivants " (chahidé zéndéh, ceux qui ont été gravement blessés ou ceux qui ont survécu à des massacres perpétrés sur le front par l'armée irakienne, par exemple à l'occasion d'un bombardement chimique) une légitimité répressive qu'il utilise contre tous ceux qui voudraient contester son mode d'action ou simplement lui rappeler les promesses de la révolution en matière de justice sociale et de liberté - le slogan de la révolution a été " Liberté, indépendance, République islamique ".

Le chiisme et sa prise en charge par la révolution

Le chiisme qui opère comme idéologie mobilisatrice de la révolution iranienne n'est pas la reproduction ne varietur du chiisme traditionnel. En son sein de nombreuses transformations se sont opérées qui en ont fait une arme de combat aux mains de nombreuses couches de la population. Le processus de sécularisation a débuté vers la fin du XIXe siècle pour se radicaliser à partir des années soixante-dix, notamment en la personne de Shariati qui devient l'idéologue chef du mouvement révolutionnaire [3] et dont les expressions - comme " autoconstruction révolutionnaire " (khodsâzié enghélâbi), le chiisme rouge (tachayyo'é sorkh), chiisme d'Ali (tachayyo'é alavi)...- sont devenues monnaie courante dans la révolution iranienne. La sécularisation du chiisme [4] renverse le rôle du croyant : naguère, il était passif et dans l'attente quiétiste de l'Imam du temps (le Douzième Imam occulté) selon Shariati, infesté en cela par des pouvoirs qui causaient son aliénation (" l'abêtissaient ", estéhmâr) ; dès lors, le croyant épousait une attitude doloriste en s'exilant mentalement dans une Fin des temps qui laissait aux régimes despotiques et injustes tout le loisir de dominer le peuple ici-bas. A présent, le croyant authentique transforme l'attente

passive en attente active, le chiisme des tenants du pouvoir inauthentique des classes dominantes (le chiisme des Séfévides, tachayyo'é safavi), en un chiisme authentiquement révolutionnaire (le chiisme d'Ali, tachayyo'é alavi) et ce, en inaugurant sa lutte révolutionnaire contre les tenants de l'injustice sociale. Pour Shariati, cette attitude qui s'inscrit dans la vocation originaire du chiisme, hâte la venue de l'Imam occulté [5]. Pour la première fois, en ce qui concerne la jeunesse urbaine en voie de modernisation, l'appel se trouve lancé pour qu'elle devienne sujet de l'Histoire plutôt que réceptacle passif et éploré d'un monde injuste. Combiné à la version ambivalente que donne Khomeyni d'un chiisme politique, cet appel est l'un des leit-motifs qui mobilisent les jeunes contre le régime pahlavi. On est face à une politisation du Sacré, qui demeurera, jusqu'au bout, l'une des caractéristiques essentielles des martyrs de la révolution, les " Bassidji " [6] : après la révolution et le commencement de la guerre avec l'Irak (1980), les ressorts de l'idéologie chiite vont être mis à contribution pour donner une justification au martyre des jeunes sur le front et surtout, pour apporter du lustre à un pouvoir qui, tout au long de la guerre, n'a pu qu'organiser le déclin socio-économique de la société iranienne [7].

Le martyr, dans le chiisme, joue un rôle autrement important que dans le sunnisme, branche principale de l'islam [8]. L'histoire de la vie des imams chiites est marquée par les martyrs réels ou supposés, la quasi-totalité de ces personnages saints ayant succombé, réellement ou dans l'imaginaire des croyants, aux sévices du pouvoir. Cependant, contrairement à certaines interprétations modernisées du chiisme qui mettent l'accent sur son soi-disant aspect proto-révolutionnaire du fait de son caractère eschatologique [9], pendant longtemps, à partir de son instauration en Iran comme religion d'Etat sous les Séfévides, en réalité, le chiisme a eu une dimension quiétiste prédominante : l'attente de l'Imam du Temps (autre surnom du Douzième Imam occulté) discréditait indistinctement tout pouvoir temporel (c'était un pouvoir autre que celui de l'Imam occulté), mais dans le même mouvement, lui laissait les coudées franches, dans la mesure où l'histoire sainte se déroulait sur un autre plan, dans une hiéro-histoire invisible qui avait sa propre légalité. Tout pouvoir étant " illégitime " par essence sur le plan doctrinal, aucun pouvoir n'était, de facto, illégitime, ce qui donnait une grande latitude aux diverses formes de pouvoir qui s'étaient déployées en Iran, et qui laissaient [10] se déployer le dolorisme chiite. Moyennant cet accommodement minimal et la prise en charge financière et politique d'une partie des ulémas (les imams djom'és), le pouvoir se trouvait, en réalité, largement affranchi de l'emprise du religieux. Un modus vivendi s'établissait ainsi

entre les autorités religieuses et les régimes politiques qui, sauf en période de trouble ou d'instabilité (rois fainéants, changement de dynasties, compétition pour le pouvoir de plusieurs prétendants...), laissait une grande latitude à l'Etat [11]. Avec l'emprise croissante des puissances étrangères en Iran (la Grande-Bretagne au sud et la Russie tsariste au nord du pays) à partir du début du XIXe siècle, une rénovation progressive prend place au sein de l'idéologie religieuse et à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, la fonction contestataire s'actualise ; alors que jusque là, elle se cantonnait à la Fin des Temps (l'Imam du temps allait renverser les pouvoirs injustes juste avant le Jugement dernier, le croyant n'avait qu'à attendre). Le clergé et une partie des couches urbaines sécularisent la fonction eschatologique du chiisme et donnent un sens intra-mondain à " l'illégitimité du pouvoir " au sein du chiisme. Celui-ci devient l'un des trois pôles majeurs où se construit le rapport au politique, avec le nationalisme, balbutiant au début du XXe siècle, de plus en plus important à partir des années trente, et le marxisme dont l'influence sur les intellectuels iraniens, en particulier du fait de la proximité de la Russie et ensuite, de l'Union Soviétique, sera extrêmement forte jusqu'à la Révolution Islamique.

La vague islamiste déferle sur la société iranienne après une période d'intense modernisation socio-économique et de fermeture accrue du champ politique d'où sont exclues les nouvelles couches sociales issues de la modernisation. Le mouvement d'opposition au chah a perdu, à partir du début des années soixante-dix, son caractère démocratique, du moins dans ses composantes essentielles, du fait même de la répression dont les tenants du pluralisme politique ont été les victimes, aux côtés des gauchistes et des islamistes [12]. Par ailleurs, l'opposition islamique s'est radicalisée après la répression des années soixante et notamment celle du mouvement de révolte de 1963 qui eut pour conséquence l'exil de Khomeyni en Irak. Le régime du chah avait réussi à supprimer toute opposition démocratique, les formes extrêmes seules étant désormais susceptibles de se mobiliser au nom d'une idéologie de substitution au nationalisme qu'avait discrédité le régime impérial.

A la veille de la révolution, l'Iran se trouve dans une situation paradoxale : d'un côté, le pays connaît une période de croissance élevée [13], une intense modernisation mentale et matérielle, une grande ouverture des nouvelles couches urbaines modernisées, surtout de classes moyennes, vers l'Occident et des formes de modernité occidentales, et d'un autre côté, la fermeture quasi totale du système politique, beaucoup plus nette que dans les années soixante, bloquant totalement l'accès des nouvelles couches

modernisées à la scène politique. De cela naîtra un mouvement de contestation qui s'alimentera aussi à la crise du régime impérial (maladie du chah, avènement de Carter aux Etats-Unis et essor du thème des Droits de l'Homme, élimination de toutes les formes démocratiques de représentativité en Iran, discrédit total d'un système politique fondé sur les appareils de répression). L'essentiel est l'alliance malaisée des couches traditionnelles du bazar, de la fraction du clergé radicalisé sous Khomeyni [14], des intellectuels de gauche et d'extrême gauche et de toutes ces nouvelles couches urbaines en voie de modernisation qui se sentaient spoliées de leur part de la modernité par le régime du chah [15]. De cette rencontre fragile, incertaine et totalement incohérente naîtra le mouvement unanimiste de la révolution iranienne où la quasi-totalité des couches urbaines se dressent contre le pouvoir impérial. Cette forme d'unanimisme est porteuse d'une vision floue et généreuse où se concilient mythiquement les mots d'ordre les plus contradictoires, à savoir justice, liberté, égalité et islam, sans qu'aucun travail de préparation doctrinale ait pu concilier ces principes. La nature même des groupes qui s'emparent du pouvoir au moment du renversement du régime impérial est hétéroclite : des personnalités comme Bazargan [16], Premier ministre du gouvernement provisoire durant les neuf premiers mois qui suivirent le renversement du chah côtoient des membres du clergé, des représentant du bazar, les personnes désignées par Khomeyni, une partie de l'intelligentsia du temps du chah et qui revint en Iran après sa chute (comme Banisadr), quelques anciens membres du mouvement mossadéghiste, des personnages d'anciens mouvements fondamentalistes islamiques (Fédâïyané Eslâm, homologues iraniens des Frères Musulmans en Egypte), etc.

L'histoire réelle se décline hors du cercle du pouvoir légal, du reste polyarchique et éclaté (un premier pôle s'organise autour de Khomeyni, un autre, autour de Bazargan, un troisième autour de l'ayatollah Béhechti, d'autres groupes se forment dans les régions et s'imposent en vertu de leur enracinement local...). Mis à part le groupe qui soutient Bazargan, les autres, tout disparates qu'ils sont, partagent le même credo antidémocratique et la même allégeance à Khomeyni, formant le noyau dur du Hezbollah. La dénomination est d'origine coranique ("Parti de Dieu"), mais l'expression prend rapidement une connotation nettement péjorative chez tous ceux qui subissent les assauts de cet ensemble plus ou moins informel, financé par l'Etat comme un mouvement paramilitaire destiné à intimider, voire supprimer physiquement les opposants tout en instaurant au nom de l'islam un néopuritanisme religieux qui se réclame de Khomeyni et de sa prétention à islamiser radicalement la société

iranienne. Ce mouvement se dote d'une réalité institutionnelle sous le nom de Parti de la République Islamique [17]. Il encadre des jeunes d'origine sociale inférieure, ceux issus des paysans dépayés, les membres des Comités (organisations d'origine locale qui ont assuré pendant la révolution la sécurité au niveau du quartier, de l'usine, de la ville... et qui ont été progressivement " épurées " et intégrées dans l'appareil répressif du nouvel Etat), bref une partie de ceux qu'on appellera par la suite les " déshérités " (mostaz'afin).

Comme toute forme de populisme, celui de Khomeyni tente de se doter d'une identité, d'abord par la manipulation de l'espérance des uns et des autres, puis par la désignation d'un ennemi commun, l'impérialisme américain, qu'on dénomme selon une terminologie d'origine coranique, l'Arrogance Mondiale (estékbâre djahâni), contre laquelle se dirige toute la hargne des uns et des autres. La guerre intervient comme facteur aggravant, mobilisant dans une indistinction lourde de sens le sentiment national et islamique dont le mélange donne naissance à une attitude effervescente, les ressources du sacré islamique nourrissant la conscience nationale et inversement, sous l'égide de Khomeyni qui cumule, en sa personne, la dimension politique (il est le promoteur de la révolution) et religieuse (il est grand-ayatollah, promu, depuis la révolution, imam, c'est-à-dire personnage suréminent doté d'une sacralité sui generis, du fait même de sa proximité avec le Douzième Imam occulté).

Bassidje

A peine après le renversement du chah et l'instauration du régime révolutionnaire, le nouveau pouvoir cherche à créer une organisation populaire où les partisans de l'islam défendraient la révolution ; organisation qui traquerait les contre-révolutionnaires et au début, surtout les partisans du chah, et qui consoliderait l'ordre issu de la révolution. Bassidje est né de cette volonté de sauvegarder une révolution encore fragile contre les tenants de la " contre-révolution ", surtout les Tâghoutis, c'est-à-dire les partisans malfamés du régime du chah. Bassidje, littéralement " Mobilisation " [18], est créée peu après le renversement du chah pour mettre la jeunesse populaire au service de la révolution. Juste après le commencement de la guerre avec l'Irak (1980) elle est intégrée au sein de l'Armée des Pasdaran, autre organisation militaire qui a vu le jour juste après la révolution pour la protéger contre les monarchistes et qui s'est constituée en force armée, indépendante du corps de l'armée traditionnelle, soupçonnée d'avoir des partisans du chah dans sa hiérarchie supérieure [19]. Formé de recrues volontaires, fort de quelque quatre

cent mille adhérents, le Bassidji [20] se fait remarquer par son dévouement total et son absence de crainte face à la mort. Il sert souvent dans la stratégie de chair à canon de l'Iran, dans des attaques à fort taux de perte en vie humaine contre une armée irakienne mieux équipée mais moins motivée que la jeunesse révolutionnaire iranienne, du moins dans les premières années de la guerre.

S'échelonnant sur plus de huit ans (1980-1988), la guerre remet en cause, sur de nombreux plans, le déroulement même de la révolution et surtout, dans sa phase initiale, l'évolution même du mouvement révolutionnaire. Déjà extrêmement faible, le mouvement démocratique coiffé par Le Mouvement pour la Liberté (Nehzaté âzâdi) de Bazargan (Premier ministre dans les neuf premiers mois de la révolution) ne résiste pas à la guerre qui entraîne des réflexes unitaires de la part de nombreuses franges de la société iranienne, a priori peu favorables au Hezbollah. Au nom de la défense de la patrie musulmane et de l'islam révolutionnaire, le groupe khomeyniste (connu sous le nom du Hezbollah, expression qui prendra de plus en plus une connotation péjorative), peut mieux accaparer le pouvoir, instrumentalisant la menace d'invasion du pays par l'Irak pour mettre fin aux fragiles revendications à l'autodétermination d'une société fraîchement dégagée de la dictature impériale. C'est sur ce fond de menace d'invasion, au sein d'une révolution elle-même sur le qui-vive, que voit le jour l'acteur bassidji, fer de lance du pouvoir révolutionnaire, non seulement dans la guerre contre l'Irak mais aussi dans le jugement de l'opposition au sein même de la société iranienne ; et ceci de double manière : d'une part, par l'intervention directe des jeunes Bassidji dans la répression physique des opposants, d'autre part, par la légitimation du pouvoir khomeyniste où des jeunes prêts à sacrifier leur vie pour la préservation du régime apportent la preuve éclatante de la " légitimité " du pouvoir hezbollah, à une société sans capacité de se défendre, épuisée par sa mobilisation pendant la révolution et ne trouvant d'autre solution que le retrait dans la vie privée [21].

<!--SPIP--> Le modèle bassidji

Dans ce contexte d'une révolution menacée de toutes parts, d'un côté par la guerre, par la contre-révolution à l'intérieur du pays, que ce soit par les tenants de la droite favorable au chah, ou par les partisans de l'extrême gauche, apparaît un type de personnage jeune (une vingtaine d'années, quelquefois à peine plus de 18 ans), voire très jeune (à partir de 14, voire 12 ans), qui est marqué, aux yeux d'une grande partie de la révolution iranienne, et surtout, des media occidentaux, par une démesure spécifique : son aptitude à se sacrifier

au service de la révolution, ceux qu'on a appelé " les fous de Dieu " et qui identifient, en la personne de Khomeyni, le saint, le savant et le dirigeant politique par excellence.

Le jeune qui se déclare prêt au sacrifice est pris en charge par Bassidje, il forme le plus gros des bataillons de cette organisation qui verra, au plus fort de la révolution, le nombre de ses adhérents atteindra le chiffre de près d'un demi-million [22].

Trois types d'acteurs existent au sein de Bassidje. En premier lieu, ceux qui sont habités par un désespoir profond du fait de l'état dans laquelle se trouve la révolution. Celle-ci incarne à leurs yeux le sacré islamique sensu eminenti et la menace qui se dirige sur elle ; le sentiment qu'il leur sera malaisé, voire impossible de redresser les choses, entraîne une sombre vision mortifère de leur part. La mort devient de plus en plus envahissante, à mesure que la révolution s'enlise et que le marasme économique doublé de l'échec de la révolution dans la construction d'une nouvelle société devient une évidence irrécusable aux yeux d'un nombre grandissant de personnes. Ce désarroi rend compte de l'adhésion massive d'une partie des jeunes révolutionnaires à une religiosité mortifère au sein de Bassidje, où ils cherchent leur salut en martyrs. Ce groupe d'acteurs désespérés, on le qualifiera de martyropathe [23]. La violence qui l'habite et qui est une conséquence de son profond désespoir, a une dimension fondamentalement expressive. Les martyropathes forment vraisemblablement dix à quinze pour cent des adhérents de Bassidje.

A côté de l'acteur martyropathe, il en existe deux autres. D'une part, les adolescents qui se font enrôler dans Bassidje et l'armée des Pasdaran pour affirmer leur autonomie vis-à-vis des parents et devenir adultes : chez eux la guerre est comme un rite de passage, de l'adolescence à l'âge adulte, qui opère de manière précoce. La dimension ludique de la guerre intervient dans leur adhésion à Bassidje, et surtout la manipulation de leur affect religieux et leur identité sociale par les organisations affiliées à Bassidje au sein de l'école, pendant la guerre, y joue un rôle tout aussi important. Chez les jeunes ludiques, l'aspect expressif est fondamental dans leur attitude, à cette différence près, par rapport aux martyropathes, que c'est dans la vie et non pas dans la mort qu'ils entendent se réaliser. D'autre part, Bassidje joue un rôle important comme tremplin social pour tous ceux qui prennent part à la guerre au sein des organisations révolutionnaires afin de bénéficier d'une promotion socio-économique rapide, dans une société en voie d'appauvrissement où l'ascension sociale se révèle de plus en plus difficile par les voies normales [24].

Bassidje et l'Armée des Pasdaran facilitent grandement aux jeunes l'accès à des postes de commandement dans cette armée mais aussi dans d'autres organismes d'Etat ou dans le secteur public qui s'est largement étendu suite à la nationalisation des biens des Taghoutis (la classe dirigeante du temps du chah qui s'est expatriée pendant la révolution). Ce groupe des " opportunistes " forme la grande majorité des jeunes adhérents de Bassidje. Leur attitude est dictée par des motifs non pas expressifs, mais instrumentaux. Ils optent pour Khomeyni et sa version de l'islam moins selon une logique de conviction, qu'à partir du constat qu'il est le plus fort, qu'il peut leur apporter la promotion sociale et leur faciliter l'accès aux élites.

Bassidje commence par être une organisation bâclée, créée pour la sauvegarde de la révolution dans les premières semaines après le renversement du régime impérial, pour devenir progressivement, avec la guerre, une institution de grande envergure, intégrée dans l'Armée des Pasdaran, mais dotée de son autonomie relative pour ce qui est de son mode de recrutement (fondé sur l'adhésion volontaire des jeunes) et pour son idéologie légitimante (ce n'est pas l'obligation légale de faire son service militaire, mais la volonté " morale " de se dévouer à la révolution islamique qui doit motiver ses adhérents).

Financièrement, Bassidje est prise en charge par l'Armée des Pasdaran, mais elle bénéficie des " dons " (souvent imposés aux divers organismes étatiques ou privés par le pouvoir) et des mannes financières d'organismes para-étatiques tels que la Fondation des martyrs [25]. D'autres institutions para-étatiques, aux finances soustraites au contrôle de la Cour des comptes iranienne pendant toute la guerre, apportent leur contribution à la guerre, au service de Bassidje et de l'Armée des Pasdaran [26].

Bassidje présente une spécificité dans cette société post-révolutionnaire où les rêves utopiques d'une modernité morale et indolore se mêlent inextricablement au vertige de fin du monde pour une partie de la jeunesse qui ne sait pas concilier son utopie du début de la révolution avec la réalité de plus en plus inclémente et dégradante de la post-révolution. En s'enfermant dans Bassidje, cette jeunesse occulte la disjonction entre ses rêves révolutionnaires et la crasse réalité post-révolutionnaire où la guerre aggrave encore plus l'évolution régressive de l'économie. Autant dire qu'une logique de désespoir spécifique nourrit, dans les premières années de la guerre, cette jeunesse éprise du rêve révolutionnaire et secouée par le devenir effectif de la révolution. Un gouffre le sépare de l'avenir rêvé pendant la révolution.

Au sein de cette organisation, soutenue et financée par l'Etat, la composition selon la classe d'âge est disparate : y adhèrent en grande majorité des jeunes, mais aussi des adolescents, et des gens du troisième âge. De même, les motivations ne sont pas les mêmes. L'origine sociale des adhérents est surtout celle des classes inférieures (et quelquefois moyennes-inférieures) urbaines, la jeunesse scolarisée formant la majorité de ses recrues. Pourtant, ce qui décide de l'appartenance des jeunes à un groupe ou à un autre au sein du Bassidje, est moins l'origine sociale que le sentiment que l'on nourrit à l'égard de la révolution : quelquefois, des jeunes de la même famille adhèrent à des groupes différents, voire même antagoniques [27]. Ce qui semble un facteur important, est l'attitude individuelle devant la révolution et son devenir. La jeunesse rurale adhère pas à Bassidje, moins par conviction idéologique que par souci de s'ouvrir une voie vers le monde urbain ou par désir de "s'éclater", de vivre intensément et dans un monde d'abondance sa jeunesse. L'appartenance aux couches urbaines est la condition sine qua non pour faire partie de ceux qui adhèrent à Bassidje pour des motifs idéologiques. En effet, pour être un "révolutionnaire désespéré" (martyropathe dans notre terminologie ; cf. Infra), il faut avoir été préalablement modernisé et déstructuré. Le jeune révolutionnaire ne peut se culpabiliser que s'il a le sentiment d'être un ego constitué, ce qui signifie la désarticulation de la charpente communautaire, laquelle désarticulation s'est faite principalement dans les grandes zones urbaines avant la révolution.

Au sein de Bassidje, on assiste à une manipulation systématique des jeunes par l'Etat islamiste. Au préalable, tout est fait pour encourager les jeunes à y adhérer. Le pouvoir n'y envoie pas les forces humaines uniquement pour nourrir Bassidje en chair à canon, mais aussi pour trouver un principe de légitimation, arguant du fait qu'un pouvoir pour qui les jeunes sont prêts à mourir ne saurait être illégitime. En réalité, les martyropathes meurent en désespoir de la non-réalisation de l'utopie révolutionnaire et pour eux, il s'agit d'une affaire existentielle. Mais le pouvoir donne un sens politique à ce désespoir et en sort revigoré par sa manipulation. Il instrumentalise ce désespoir pour se consolider, face à une société que traumatise et intimide l'engagement extrémiste de ses jeunes. Le désespoir des uns est ainsi manipulé pour la répression des autres.

Bassidje est le creuset où s'effectue, pendant quelques années, la confusion entre le registre de la société et de l'Etat. Ceci aurait été inconcevable dans la communauté chiite traditionnelle où ce qui est du ressort de l'Etat était identifié à une logique de violence et de peur et ce qui relève du sacré communautaire était perçu selon une logique du

Nous par rapport au Eux étatique [28]. Par contre, l'adhésion à Bassidje est volontaire dans la grande majorité des cas. De même, chez le groupe martyropathe, la volonté de mourir est un fait d'évidence qu'exploite Bassidje, mais qu'elle n'invente pas. La mise en œuvre de la martyropathie se fait en complicité entre l'Etat et le groupe volontaire des martyropathes qui y trouvent l'expression de leur aspiration mortifère. Si la " confusion " entre le bas (la société) et le haut (l'Etat) est désormais possible, c'est parce que la structure communautaire s'est déjà largement désarticulée et qu'à sa place émerge progressivement un être en voie d'atomisation [29]. On est dans une formation sociale, en transition vers une nouvelle forme d'organisation sociale où le volontariat des jeunes dans Bassidje est le signe de l'émergence d'un " quasi-individu " [30] dans cette société. En même temps, Bassidje exprime le désarroi d'une jeunesse qui ne sait plus lire ce qui est du registre de l'Etat ou de la société et qui, dans cette confusion mentale, mélange, sous l'effet de l'effervescence révolutionnaire du début qu'entretient artificiellement Bassidje en son sein, les domaines respectifs du pouvoir et de la société. La confusion est due, en particulier, à la déstructuration de l'ancienne formation sociale et à l'émergence chaotique de la nouvelle pendant une révolution qui a dangereusement accrue l'emprise de l'utopie sur le réel. La dynamique de Bassidje se nourrit, du moins dans les premières années, de la source vive de cette société révolutionnaire en pleine ébullition. Son mode d'organisation relève de l'Etat. Mais les martyropathes ne perçoivent pas Bassidje comme une organisation étatique. Ils élisent cette organisation comme une nouvelle " famille ", ils " se marient " avec Bassidje ; en son sein, ils se sentent frères (barâdar) avec les autres martyropathes en quête de mort. Ils la voient comme l'ombre portée de Khomeyni, sanctifiée par sa bénédiction, le lieu saint où se produit la jonction avec l'Imam du temps. Khomeyni rend ainsi possible la manipulation des Bassidji par le nouvel ordre répressif.

Pour les jeunes ludiques, Bassidje est une famille d'élection. Ils rompent avec leur famille naturelle et la rejoignent pour y trouver une nouvelle identité, volontairement construite, dans l'affrontement avec la mort. En cette période de guerre où les possibilités d'une ascension autonome sont bloquées, le jeune qui arrive sur le marché du travail n'a d'autre lieu de promotion que Bassidje. Avidé de promotion sociale, il trouve en son sein l'atmosphère propice à son affirmation de soi par ses prouesses guerrières, et surtout, maintes occasions pour vivre intensément.

Pour être efficace, Bassidje se dote d'une organisation qui entend quadriller la société et inciter les jeunes à y adhérer. Parmi les instruments puissants de cet encadrement, se trouvent les Associations islamiques. Celles-ci naissent pendant la révolution. Ce sont des groupements de quartier ou de localité qui s'assignent pour tâche concrète de gérer, au quotidien, les affaires courantes (prévention du vol, fonction de police locale, etc.). Après la révolution, ces associations sont progressivement noyautées par l'Etat et par ses divers organismes répressifs [31]. Elles jouent alors un rôle essentiel dans l'épuration des éléments " contre-révolutionnaires " de l'administration, et contribuent au recrutement des volontaires pour Bassidje.

L'un des lieux de recrutement de ces " associations ", ce sont les établissements scolaires où elles s'établissent au sein d'une hiérarchie autonome (elles dépendent d'une section spéciale du Ministère de l'éducation nationale) et où elles gagnent l'adhésion de certains lycéens qui deviennent, de facto, des interlocuteurs du pouvoir, s'assurant, par cette participation, des succès scolaires qui sont indépendants de leurs résultats aux examens.

Par ailleurs, la propagande idéologique joue un rôle moteur au sein de Bassidje. Un clergé " made in Bassidje " est préposé à cette tâche qui joue sur le sentiment d'invulnérabilité des adolescents et sur leur volonté d'héroïsme.

L'une des tâches où excelle Bassidje, consiste à créer un sentiment d'appartenance des jeunes à la révolution contre le reste de la société. On y développe la vision de soi de la " caste des Purs " contre une société de plus en plus impure : dans la réalité quotidienne, les gens se distancient des slogans révolutionnaires dont l'inanité se révèle à mesure que la situation économique s'aggrave et que l'on perd l'espérance dans un avenir lumineux. Quant à Bassidje, elle donne aux jeunes le sentiment de préserver l'utopie révolutionnaire, cette fois contre une société de plus en plus incrédule.

Dans Bassidje les adolescents (de douze à seize, dix sept ans) se voient accorder un statut de quasi-adulte, voire même, de " sur-adulte " : on les glorifie de s'être haussés, par leur engagement volontaire, au-dessus des adultes, des parents qui refusent, eux, de s'enrôler [32].

Les adolescents ne portent pas d'uniforme différent des autres Bassidji ; ils deviennent les égaux des adultes et les surpassent

quelquefois en prestige. Séparation et hétérogénéité se dissolvent, au sein de Bassidje, dans le statut unitaire conféré aux adolescents et aux adultes, aux jeunes et aux vieux, aux pratiquants de stricte obéissance et à ceux qui pratiquent de manière plus désinvolte.

Bassidje encadre d'une autre manière encore, celle-là positive, les jeunes non-martyropathes qui la rejoignent. Il rémunère ces chômeurs, leur procure la possibilité d'exercer leur créativité au péril de leur vie. Mille subterfuges, des trouvailles sans nombre jalonnent les combats où l'ingéniosité des jeunes Bassidji trouve un immense champ d'application. On se " réalise " dans le maniement des mines. Ce n'est pas le sentiment mortifère qui motive l'adhésion de ce groupe de jeunes à Bassidje, mais le besoin de travailler, et de se valoriser dans le travail.

A mesure que s'use l'ardeur des martyrs, des mécanismes compensatoires, à base d'incitation matérielle et de coercition, sont mis en place par l'Etat, pour canaliser les jeunes vers le front. Ceux qui y sont restés quelque temps, ont un accès rapide aux postes de " renseignements " dans l'administration. Ils remplissent un rôle similaire à celui de la Savak sous le chah. Les Bassidji qui veulent faire des études universitaires, ainsi que les jeunes membres de leur famille, bénéficient d'un quota à l'université. L'accès aux coopératives des martyrs où les prix pratiqués sont très avantageux par rapport à ceux du marché, est réservé aux Bassidji blessés, à leur famille et à celle des martyrs bassidji qui bénéficient d'autres avantages matériels [33].

Quoiqu'il en soit, le bassidji qui va sur le front et fait la guerre contre l'armée irakienne est un homme, jeune ou vieux, mais homme. Il existe, certes, des groupes de jeunes femmes bassidji (les " sœurs " bassidji), mais leur rôle se cantonne soit dans les soins médicaux, soit dans l'apport de l'aide aux jeunes qui participent directement aux combats, soit enfin dans la répression des femmes " mal-voilées " dans les zones urbaines ou encore, dans l'intimidation des parents des martyrs qui pensent que leurs jeunes sont morts injustement sur le front du fait de leur manipulation par le pouvoir islamiste (pendant les cérémonies de deuil, sous couvert de célébrer le souvenir des martyrs, ces " sœurs " étouffent en réalité les manifestations de protestation ou de mauvaise humeur des parents ou des connaissances). La femme bassidji ne prend pas directement part à la guerre. Cela est dû non pas à l'absence de volonté, de la part de certaines jeunes filles, de prendre le fusil, mais aux interdictions du pouvoir islamiste qui entend ne pas contribuer à l'égalisation des conditions entre hommes et femmes. Les

femmes martyres sont celles qui le sont devenues du fait de leur mort sous les bombardements irakiens ou dans l'exercice de leurs fonctions de soignante à l'hôpital ou pour toute autre raison liée à la guerre.

[Lire la suite](#)

[1] Les statistiques sont à prendre avec prudence. On estime à quelque 500 000 morts et blessés les pertes iraniennes, dont 125 000 pour l'armée, le reste provenant de l'Armée des Pasdaran et des volontaires de Bassidje, et à plus d'une centaine de milliers, les invalides de guerre. Cf. Mehdi Amani, *Les effets démographiques de la guerre Iran-Irak sur la population iranienne*, Institut National d'Etudes démographiques, Paris, 1992.

[2] Ces faits sont longuement développés dans Farhad Khosrokhavar : *Le rêve impossible, une approche anthropologique de la révolution iranienne*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; *L'islamisme et la mort, le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; *L'utopie sacrifiée, sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la FNSP, 1993. Cf. Aussi Jean-Pierre Digard, Bernard Hourcade, Yann Richard, *L'Iran au XXe siècle*, Paris, Fayard, 1996.

[3] D'autres personnes comme Tâlégâni, Khomeyni, Banisadr, Motahhari, etc., jouent un rôle important dans d'autres couches de la population, mais chez la jeunesse urbaine, le rôle de Shariati est incomparablement plus grand. Pour un recueil de leurs textes cf. Mahmud Taleqani, Mortéza Mutahhari & Ali Shari'ati, *Jihad and Shahâdat. Struggle and Martyrdom in Islam*, Texas, Institute for Research and Islamic Studies, 1986.

[4] Cf. Mary Hegland, " Two images of Husain : Accomodation and Revolution in an Iranian village ", in *Religion and Politics in Iran*, N. R. Keddie (ed.), London, 1983 ; *Le Discours populaire de la révolution iranienne*, op. cit.

[5] Cf. Ali Shari'ati (Shariati), *Histoire et destinée, textes choisis*, Paris, Sindbad, 1982.

[6] Cf. infra.

[7] Cette section n'a aucune intention exhaustive. Elle tente simplement de situer la place du martyr au sein de la société

iranienne et les raisons qui ont abouti à l'emprise de l'islamisme khomeyniste sur la société iranienne qui avait subi une modernisation intense et despotique sous le régime du chah.

[8] Sur 10 musulmans dans le monde, grosso modo 9 sont sunnites, appartenant à l'une des quatre écoles officielles du sunnisme. Les chiites sont de loin minoritaires et se répartissent en plusieurs groupes dont les principaux sont les chiites duodécimains (à douze imams) formant l'écrasante majorité des chiites iraniens, et les Ismaéliens. Cf. Mohammad R. Djalili, *Religion et révolution*, Paris, Economica, 1981 ; Moojan Momen, *An introduction to Shi'i Islam*, New Haven, Yale University Press, 1985 ; Yann Richard, *L'islam chi'ite*, Paris, Fayard, 1991.

[9] En particulier les écrits d'Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906*, Berkeley, University of California Press, 1969 ; *The Islamic Revolution in Iran*, Londres, Open Press, Muslim Institute, 1980, qui donnent une vision tendancieuse du chiisme iranien.

[10] Hormis l'intermède de Nader Chah, au XVIIIe siècle, qui voulait ramener l'Iran au sunnisme, au besoin en décrétant le chiisme comme la cinquième école sunnite, ce qui occasionna le départ des ulémas chiites vers l'Irak.

[11] Sur les relations entre la " hiérocration " chiite et le pouvoir politique jusqu'à la fin du XIXe siècle, voir Saïd Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam : Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984 ; (sous la direction de), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, Suny Press, 1988 ; pour la période pahlavi, voir Chahroukh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany, Suny Press, 1980.

[12] Certes, de nombreux groupes de classes moyennes, formés d'intellectuels (comme l'Association des écrivains iraniens, kânouné névisandégâné irân), de juristes (comme l'Association des avocats, kânouné vokalâ), ou des organisations autonomes comme la Ligue des droits de l'homme (jam'iyaté hoghoughé bachar) ou l'Organisation nationale des professeurs d'université (sâzémâné mellié dâneshgâhiâné irân) ont joué un rôle important dans la mobilisation contre le despotisme impérial. Ces actions ont culminé en octobre 1977, dans les Dix Nuits de Poésie, à l'institut Goethe de Téhéran, où intellectuels et poètes ont dénoncé la répression et le régime impérial. Mais, ces groupes étaient au mieux minoritaires dans le processus

révolutionnaires qu'ils allaient contribuer à déclencher, et leur fragilité et le peu de soutien dont ils disposaient dans la société se révéla avec les premières mobilisations de rue contre le régime du Chah. Cf. Pour le rôle des intellectuels au début de la révolution Nasser Pakdaman : Dah shabé shé'r, bar rési va arzyâbié yék tadjrobé [Dix Nuits de Poésie : analyse et évaluation d'une expérience] 26 Février 1988, Paris.

[13] Cf. Homa Katouzian, *Political Economy of Modern Iran, 1926-1979*, New York, New York University Press, 1980 ; Robert E. Looney, *Economic Origins of the Iranian Revolution*, New York, Pergamon Press, 1982 ; Mohammad H. Malek, *The Political Economy of Iran under the Shah*, London, Croom Helms, 1986.

[14] Sur cette dimension de l'alliance entre ces couches plus ou moins traditionnelles de la société iranienne, voir Ahmad Ashraf, " Bazar-Mosque alliance : the social basis of revolts and revolutions " in *International Journal of Politics, Culture and Society*, 1 (4), 1988.

[15] Sur cette dimension du mouvement révolutionnaire, voir Paul Vieille, Farhad Khosrokhavar, *Le discours populaire de la révolution iranienne*, Paris, Contemporanéité, 1990 (deux tomes).

[16] Cf. Mehdi Bazargan (en persan), *Enghélâbé irân da do harékat* [La révolution iranienne en deux mouvements] où il analyse le renversement de la situation peu après la révolution, surtout la mainmise du Hezbollah et de Khomeyni sur l'Etat postrévolutionnaire. Cf. Aussi Abolhassan Banisadr, *L'espérance trahie*, Paris, Papyrus, 1982.

[17] Pour tous ces problèmes, voir Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs. Iran and the Islamic Revolution*, Londres, Tauris, 1985 ; Ali Rahnama, Farhad Nomani, *The Secular Miracle*, Londres, Zed Books, 1990 ; *L'Utopie Sacrifiée*, *Sociologie de la révolution iranienne*, op. cit.

[18] L'expression complète était " Bassidjé ârtéché bist meliouni " [mobilisation pour une armée de vingt millions (de membres)], c'est-à-dire la quasi-totalité des jeunes iraniens susceptibles d'être appelés à la défense du pouvoir révolutionnaire.

[19] Pendant la guerre contre l'Irak, il y a eu deux corps d'armée, l'armée de la République Islamique d'Iran et l'armée des Pasdaran au sein de laquelle Bassidje a préservé sa spécificité.

[20] Cf. L'islamisme et la mort, le martyr révolutionnaire en Iran, op.cit., Paul Vieille : " L'institution chiite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution " in Peuples Méditerranéens, 16, 1981 ; H.G. Kippenberg, " Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbala : Zur Ritualisierung der Strassenkämpfe im Iran " in Kurt Greussig (dir.), Religion und Politik im Iran, Frankfurt am Main, 1981.

[21] Les organisations d'extrême-gauche (les Modjâhédine et, dans une moindre mesure, l'extrême-gauche laïque et marxiste) sont marginalisées après la rupture frontale avec le régime en juin 1981 ; quant aux royalistes, leur sort est scellé dans les premiers mois de la révolution, avec l'épuration de l'armée et la fuite de leurs leaders à l'étranger, avant même la révolution. Les organisations politiques des classes moyennes, le Nehzaté âzâdi de Bazargan, le Djebhé yé melli (le Front National des mossadeghistes), sont anémiées, la répression du chah les ayant refoulées dans une marginalité, dont elles n'ont pu sortir pendant la révolution.

[22] Bassidje compte quelque quatre cent mille adhérents, l'armée des Pasdaran autant, l'armée traditionnelle, presque autant. L'ensemble forme le corps de bataille de la République Islamique dans la guerre contre l'Irak.

[23] Cf. Farhad Khosrokhavar, " Le Pur et l'Impur " in Peuples Méditerranéens, n° 50, 1990 ; " Chiisme mortifère : les nouveaux combattants de la foi " in L'homme et la société, n° 107-108, 1993 ; " Le martyr révolutionnaire en Iran " in Social Compass, vol. 43, n° 1, mars 1996.

[24] Ils sont rétribués de cinq à huit mille toumans. Dans une économie à plusieurs taux de change, il est impossible de chiffrer avec exactitude l'équivalent en francs de ce montant. Pour fixer les idées, on peut dire que cela correspond au traitement mensuel d'un fonctionnaire moyen pendant la guerre.

[25] La Fondation des Martyrs est l'un des piliers financiers de Bassidje et de l'ensemble des organisations qui financent la guerre. Les moyens financiers dont elle dispose en font un colosse économique. Elle dispose de 55 unités, dont cinq dans les industries, 11 dans l'élevage et l'agriculture, ainsi que 14 sociétés de construction de bâtiments et de routes et 26 sociétés financières. Depuis sa création, la branche économique a mis à la disposition de la Fondation 12 milliards de rials (un peu plus d'un milliard de francs au taux officiel). Dans la branche financière, 12 milliards de rials de pièces produits et médicaux, de

chirurgie dentaire, de laboratoires, de chauffage, et des pièces détachées de camion Mack et des voitures japonaises ont été distribuées : Ettelâât du 20 12.1365 (1987).

[26] Cf. Bernard Hourcade, " Vaqf et Modernité en Iran : L'agro-business de l'Âstân-e qods de Mashad " in Yann Richard (dir.), *Entre l'Iran et l'Occident*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989.

[27] Dans une famille populaire (cf. Thèse d'Etat, op.cit., 1992, EHESS, Paris), le fils s'est affilié au Comité et la fille, plus âgée de deux ou trois ans, aux Modjâhédine. De nombreux exemples similaires ont pu être relevés pendant la révolution.

[28] Cf. Paul Vieille, *Féodalité et Etat en Iran*, Paris, Anthropos, 1975

[29] Ceci remet en cause la thèse du traditionalisme ou du néo-traditionalisme du mouvement révolutionnaire pour la catégorie des jeunes qui y ont participé. Cf. en particulier Saïd Amir Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York, 1988, pour qui, la révolution islamique aurait été néo-traditionnelle : elle aurait été dirigée en réaction contre la modernisation pahlavi par des acteurs traditionnels radicalisés (le clergé et les groupes associés, le bazar et d'autres couches urbaines traditionnelles) dont le mode de vie aurait été mis en danger par la modernisation.

[30] Cf. Farhad Khosrokhavar, " Le quasi-individu : de la néo-communauté à la nécro-communauté " in François Dubet, Michel Wieviorka (dir), *Penser le Sujet, Autour d'Alain Touraine, Colloque de Cerisy*, Paris, Fayard, 1995.

[31] Pour le cas d'une ville moyenne et la transformation du Comité en organisme de répression étatique cf. Farhad Khosrokhavar : " Le Comité dans la révolution iranienne : le cas d'une ville moyenne, Hamadan " in *Peuples Méditerranéens*, n° 9, 1979.

[32] Cf. Ian Brown, *Khomeini's forgotten sons, The story of Iran's boy soldiers*, Grey Seal Books, London, 1990 ; Werner Schmucker : " Iranische Märtyrertestamente " in *Die Welt des Islams*, 27, n°4, 1987 ; Farhad Khosrokhavar, " Bassidje, auxiliaires juvéniles de la révolution iranienne " in *Cultures & Conflits*, n° 18, 1995.

[33] . Il en est ainsi d'appartements bon marché, de voyages en Syrie et en Libye, payés en dollars et qui valent plusieurs fois leur prix

officiel sur le marché. A noter que le prix officiel du dollar est maintenu artificiellement bas pendant la guerre, mais que son accès est restreint aux officiels triés sur le volet, qui s'enrichissent ainsi rapidement. Les autres doivent s'approvisionner sur le marché libre. Vers la fin de la guerre le dollar vaut vingt fois son taux d'avant la révolution.

Le modèle Bassidji (Partie 2)

Farhad KHOSROKHAVAR

Le martyropathe : l'individu-dans-la-mort

L'avènement concret de l'individu dans les sociétés soumises à une modernisation rapide s'effectue d'une part par la déstructuration de l'ordre communautaire traditionnel, d'autre part, par l'affirmation de soi d'un être en voie d'atomisation, qui ressent un sourd malaise où entrent en conflit sa volonté de libération et son sentiment d'appartenance à un ensemble qu'il trahit en s'autonomisant. La révolution exacerbe le conflit entre ces deux tendances en introduisant un troisième principe, à savoir l'utopie révolutionnaire et au moment de la rupture de celle-ci, la figure surcharismatique de Khomeyni. Plus le mouvement révolutionnaire se désagrège dans la réalité, et plus le jeune martyropathe a tendance à surcharismatiser Khomeyni pour parer à la déficience du réel. Pour cela, il en fait non seulement la figure de proue au niveau de son individualité et de son sentiment intime d'exister, mais aussi, en relation à la famille et à l'ordre communautaire auxquels il substitue purement et simplement le Guide charismatique. Dans le même temps, ce Guide voit son charisme s'accroître du fait de la nature du message qu'il répand, à savoir, un chiisme mortifère qui sacralise la mort et dénie à la vie toute légitimité ici-bas, dans cette période révolutionnaire où tout se conjugue, pour cette fraction de jeunes en désarroi, sur le mode apocalyptique. Les jeunes martyropathes s'enferment dans Bassidje et se détachent de la société qui les entoure. La rupture des liens sociaux devient à son tour source d'angoisse. Le jeune qui scandait " Liberté, Indépendance, République islamique " au début de la révolution, ne sait plus que faire de sa propre liberté ni de son indépendance d'esprit. Désormais, il est incapable de se prendre en charge, il est dans une situation de plus en plus hétéronome, il vit sa vie dans l'angoisse et la mauvaise conscience, il ressent désormais sa liberté comme une transgression des normes " révolutionnaires " et s'explique les déboires de la révolution à partir de ses propres manquements à ses idéaux. Ceci le culpabilise à mort. C'est pourquoi, à peine délié des attaches communautaires, ce nouvel individu est déjà en crise, dans ce mouvement révolutionnaire où il a investi son identité, et qui l'emporte en déraillant. Le puritanisme exacerbé des bassidji est une expression " moralisée " de ce sentiment de culpabilité qu'ils ressentent d'avoir manqué à l'idéal révolutionnaire, de ne pas s'être investis suffisamment au service de l'islam révolutionnaire et d'avoir ainsi

entraîné la dérive de la révolution. De même, si au début de la révolution, les jeunes cherchaient à moderniser l'islam en islamisant la modernité, désormais la modernité devient synonyme de péché, de stupre et de manquement à la révolution. D'où la surenchère dans l'archaïsation, par l'adhésion farouche et rancunière à une reformulation de la tradition, elle-même réifiée, déformée et mythifiée. Dès lors, apparaît l'archéo-islam, invention contre-moderne qui se donne pour la tradition mais qui n'est, en définitive, qu'une modernité inversée, où la vie devient la mort, la consommation devient la consommation de soi (on se consomme littéralement dans le martyr qui prend, dans certains cas exacerbés, l'allure d'une homophagie, manducation de sa propre chair). L'archéo-islam est une modernité invertie où la liberté se transforme en une logique de l'interdit absolu, où l'ouverture culturelle se mue en une tentative de se fermer aux autres et ceci, de manière exhibitionniste, c'est-à-dire, paradoxalement, en donnant à voir cette fermeture et en y découvrant un sentiment de participation inversée à la modernité. Les interdits édictés par le Hezbollah ne sont plus les tabous communautaires traditionnels, mais des manifestations politisées des formes culturelles du chiisme, elles-mêmes rigidifiées et maximalisées selon une ligne inflexible et hargneuse d'interprétation.

La catégorie du politique prend elle-même un sens trouble : dans la perspective du martyropathe, ce n'est plus un lien entre des êtres autonomes dans l'espace public (démocratie), ni une manière de gérer la vie collective par le recours à des sources sacrées dont l'interprétation serait confiée à des docteurs de la loi (théocratie islamique institutionnalisée) mais une manière de compenser le malaise ressenti par une jeunesse qui ne sait plus comment régir son individualité et qui, par le recours à une catégorie répressive du politique, entend se dessaisir de son être individué et embrasser la mort. La martyropathie devient l'expression ultime du " politique " et en même temps, le moyen légitime par lequel se constitue " l'individu-dans-la-mort ". On voit ainsi se rejoindre l'hyperpuritanisme (expression moralisée de l'interdiction de vivre), l'archéo-islam (le sacré s'investissant dans une religiosité mortifère) et la surcharismatisation du Guide de la révolution (il est la voix " islamique " qui proclame l'inanité du monde et l'accès au sacré par la mort).

La mort devient l'issue d'un mouvement où les aspirations s'étaient démultipliées exponentiellement au tout début. Le mouvement révolutionnaire est le catalyseur des désirs et l'opérateur magique de leur réalisation hic et nunc. Le sujet se trouve impliqué dans un engrenage sans issue puisque le désir de se doter d'une nouvelle

individualité demeure un projet irréalisable. La mort menace d'emporter le nouvel individu, riche d'un imaginaire modernisé, pauvre à cause de l'impossible réalisation de ses rêves dans une situation de régression économique et d'incertitude sur l'avenir. Dès lors, la sacralisation de la mort résout le problème, puisque, désormais le désir s'investit dans une mort que l'ego parvient à réaliser et il s'autoréalise dans cet acte qu'il accomplit et où il se concilie désormais avec son être tout en préservant son rapport au sacré, à l'islam. Cette mort, à la différence de la mort anémique, n'évacue pas entièrement le sens, mais l'investit là où la réalisation du désir lui-même entraîne la disparition de l'individu.

L'aspiration à la modernité du jeune sujet révolutionnaire peut revêtir principalement deux formes : soit la consommation, comme mode de participation festive à la modernité, soit le développement productif, comme mode de participation prométhéenne à la modernité. Dans cet Iran en guerre où la production bat de l'aile, ces deux modes de participation se révèlent impossibles. En un sens, ils sont trop prosaïques pour une partie de la jeunesse, avide d'absolu. La révolution se transforme en une quête d'absolu dans une néo-mystique mortifère où tout ce qui tient à la vie se révèle insignifiant, voire insensé. La quête de l'absolu ne saurait se satisfaire que dans l'étreinte de la mort. Le sentiment prométhéen, instillé par la modernisation, se satisfait désormais dans la création mortifère de soi. La conscience révolutionnaire devient le siège de la production de la mort, de la production de soi dans la mort. La consommation, battue en brèche par l'économie de guerre et le chaos social, se fixe à son tour sur le corps : on se consume, faute de consommer, et on transfère le désir de consommation dans un sacré mortifère. Le néo-ascétisme nécrophile en est la conséquence directe [1].

Quelques traits singularisent le jeune martyropathe qui adhère à Bassidje. Pour commencer, il a un univers mental obsidional où sa préoccupation est l'omniprésence des ennemis de l'extérieur et de l'intérieur, ce qui oblitère toute autre forme de considération à ses yeux, y compris les soucis familiaux. Le jeune bassidji a une vision de soi marquée par une grande culpabilité : si la révolution est dans une situation difficile, si les difficultés s'amoncellent de toutes parts, cela est dû au manquement de la société qui n'est pas suffisamment musulmane, et en particulier, à ceux du jeune bassidji lui-même, qui ne parvient pas à se " purifier " jusqu'au bout et à faire de la révolution son souci exclusif dans la vie [2]. Coupable d'impureté, le jeune bassidji vit dans une société encore plus " impure ", encore plus corrompue que lui, ce qui justifie à ses yeux toute forme de répression

aux fins de la " purifier " en supprimant les partisans d'une société non-islamique.

La martyrologie est un mouvement dont la dynamique suppose, du moins dans les premières années, la jonction du bas (la jeunesse révolutionnaire) et du haut (l'Etat post-révolutionnaire). Elle a ses racines dans la société post-révolutionnaire et dans son instabilité foncière. La manipulation étatique intervient dans une société en effervescence qui a du mal à renouer avec le réel, et où le spectre de la guerre intervient, qui pousse les jeunes à rallier Bassidje, les uns par la volonté expresse de mourir au monde, les autres pour défendre la patrie révolutionnaire en danger, les uns (les ludiques) pour s'affirmer sur le champ de bataille, les autres pour s'y éclater, enfin d'autres pour accélérer leur ascension sociale. Cela signifie que l'Etat post-révolutionnaire n'est pas le seul acteur de Bassidje et qu'il est capable d'enrôler les jeunes parce qu'il se trouve à la croisée d'une révolution dont les leitmotiv mobilisent encore les jeunes, les uns pour y exprimer leur désespoir, les autres pour s'acharner à la perte de l'ennemi contre-révolutionnaire. Autrement dit, l'Etat n'est pas l'initiateur exclusif de ce qui deviendra, au fil de la guerre, le " chiisme mortifère " [3].

Bassidje porte en lui une détermination essentielle de la nouvelle individualité en gestation chez les jeunes : à savoir sa nature égalitaire dans son symbolisme, dans son mode de recrutement, dans le mode de désignation de ses chefs, et tout aussi bien, dans sa capacité d'assurer aux uns et aux autres l'indifférenciation sociale. Tout ce qui sépare dans la société post-révolutionnaire y est symboliquement nié et voué à l'indistinction. Les jeunes y occultent le cloisonnement de la société en riches et pauvres, " oppresseurs " (mostakbar) et " déshérités " (mostaz'af), supérieurs et inférieurs, pratiquants et non-pratiquants : la pratique de la guerre sainte se substitue implicitement comme forme de prière privilégiée et on y est traité en musulman, même si on ne pratique pas assidûment ses prières quotidiennes sur lesquelles on n'est pas très exigeant à Bassidje.

Toute hiérarchie extérieure est abolie, on y pratique une " hiérarchie du cœur ", les différences s'y noyant dans un sentiment d'appartenance unitaire et égalitaire : les chefs sont aussi des bassidji, ils ne pratiquent pas la distance que les gradés de l'armée traditionnelle maintiennent vis-à-vis des soldats, ils n'hésitent pas à être sur les premières lignes de combat. L'effacement de la hiérarchie et de la discipline contribue au sentiment unitaire, même si, par ailleurs, la hiérarchie y existe bel et bien, les considérations de "

fiabilité " des dirigeants (leur identification à la République islamique) y entrant pour beaucoup après les premiers échelons.

Le rapport à la hiérarchie n'est pas le même selon que l'on est martyropathe, ludique ou opportuniste. Le jeune martyropathe renonce à son identité au profit de l'organisation qui lui confère la plénitude dans la mort, il se livre littéralement à la hiérarchie parce qu'il entend se défaire de son désir de vivre de manière autonome. Bassidje satisfait ainsi à l'aspiration des martyropathes, à l'hétéronomie. Par contre, chez les ludiques et les opportunistes, c'est l'effacement de la hiérarchie, l'égalitarisme et le sentiment de fraternité qui sont attrayants. A une société inégalitaire, le jeune oppose l'égalité fraternelle de cette organisation où prévaut une idéologie égalitaire face à la mort. Chez l'ensemble des jeunes, l'éventualité de mourir en martyr donne lieu à un Nous égalitaire et pur (" sans déshonneur "), en rupture par rapport à un Eux (la société post-révolutionnaire) inégalitaire et pervers (impur).

Bassidje parvient à jouer sur deux registres, incompatibles dans la société. Aux martyropathes, elle donne le sentiment de la hiérarchie, de l'Ordre total et sacré. Aux jeunes ludiques ou à ceux qui recherchent la rupture avec une vie quotidienne inégalitaire et injuste, elle satisfait au besoin de rupture avec la pauvreté et la situation dégradante du déshérité, et donc au besoin de l'absence de hiérarchie. Elle y parvient par le recours constant à la figure charismatique de Khomeyni qui cautionne la légitimité de Bassidje par sa sanctification. Pour les jeunes martyropathes, Bassidje n'est pas une organisation comme une autre, mais le lieu de la prise en charge de soi par Khomeyni, le site où la rencontre avec l'Imam du Temps s'effectue par le truchement du Guide de la révolution [4]. Dans la société réelle, ces deux logiques sont éclatées depuis la décomposition du mouvement révolutionnaire qui, pour un moment, avait réussi à les relier dans l'unanimité du début. Bassidje, par la manipulation symbolique des jeunes, préserve artificiellement cette ambiance unitaire où ces deux ordres de faits s'associent dans l'irréalité d'une fraternisation à huis clos. Mais, s'il y a manipulation par l'Etat des jeunes, c'est parce que la conjoncture post-révolutionnaire la permet : cet Etat n'est ni celui qu'il deviendra quelques années plus tard (l'emprise d'une domination sans légitimité), ni celui du début de la révolution (expression de l'unanimité au sein de la société), mais un entre-deux qui dissimule et occulte la rupture de l'unanimité révolutionnaire. Les jeunes continuent à rêver à cette unanimité des cœurs au sein d'une société où celle-ci a disparu, et puisent dans la guerre et au sein de Bassidje le moyen de refuser une réalité à laquelle ils ne peuvent plus souscrire : plutôt

mourir à la vie que d'avoir à renoncer à une logique de rêves qu'enflammait la révolution et contre laquelle, la réalité qui se dresse est désormais perçue comme un ennemi à abattre. Le martyr révolutionnaire contribue à retarder le désespoir face à une réalité cruelle, mais il le nourrit en un autre sens, en lui donnant un contenu sacré.

La religiosité des martyropathes, on la qualifiera de chiisme mortifère. Elle est différente autant du chiisme communautaire traditionnel que du chiisme de l'aube de la révolution, gonflé par l'espérance utopique de la nouvelle société islamique à construire. Le chiisme mortifère est une représentation où la mort exerce une fascination irrésistible non pas pour édifier une société nouvelle, pour réaliser une utopie, mais en désespoir de vivre dans un monde déserté par l'espérance, monde où le sujet se sent de plus en plus comme un étranger et où il exprime son désarroi par un passage à l'acte qu'il sacralise sous le nom du martyr. Cette mort sacrée est pourtant marquée par une différence essentielle par rapport au martyr chiite traditionnel. D'une part, il s'agit de mettre en œuvre sa mort, voulue d'avance (alors que dans le martyr traditionnel, le combattant de la foi cherche à réaliser l'idéal religieux et qu'il succombe à la mort, involontairement, en se sacrifiant pour cet idéal). En second lieu, ce néo-martyr est la réalisation de soi dans la mort en tant qu'individu en gestation. Alors que le martyr traditionnel est vécu comme un événement archétypique et à la limite non reproductible (seul l'imam Hoseyn [5] et une poignée d'élus y ont eu droit, pas le commun des mortels), à présent, tout musulman y a accès, le martyr " se démocratisant " dans le même mouvement où le religieux se sécularise. La martyropathie, forme désespérée d'expression de soi de l'homo islamicus novus, est la conséquence de l'introduction du sujet dans une modernité traumatisante où les structures intermédiaires qui empêchaient la mise à mort de soi ont subi un intense processus de désarticulation. Ceci nous renvoie à la troisième caractéristique de ce type de martyr, à savoir, sa dimension suicidaire. C'est par désespoir de vivre, dans une situation vécue comme intolérable (le moment de l'échec de l'utopie dans le cas iranien, le moment de la reconnaissance par le jeune Palestinien de l'absence de solution concrète à ses problèmes de vie sous occupation israélienne...), que le jeune a recours à la martyropathie, pour mettre fin à ses jours, sous prétexte du sacré. Mais ce faisant, il l'accomplit en s'occultant la dimension suicidaire de son acte. Il sacralise sa mort en tentant de construire une véritable communauté dans la mort. Ne pouvant vivre la positivité d'une modernité dont il sait qu'elle existe concrètement ailleurs, il se la donne en déniait à la vie la légitimité, en noircissant le monde moderne où il vit dans l'exclusion et il érige

une modernité à l'envers dans une nécro-communauté qui n'est pas du tout celle de la communauté islamique traditionnelle. Dans la martyrologie, il y a d'une part une véritable fascination pour la mort (elle constitue paradoxalement la seule espérance qui reste au sujet) et d'autre part, l'aspiration individualisée à mourir comme unique mode d'expression d'un Ego qui entend désormais se réaliser dans la mort. Pour cela, le sujet a besoin d'une véritable " communauté dans la mort " qui lui donne le sentiment de ne pas être seul dans sa tâche sacrée à réaliser. Dans le cas iranien, Bassidje remplit cette tâche, dans les autres cas, des groupes plus ou moins restreints accomplissent cet office. Autant l'individu déstructuré, désespéré, imprégné d'une eschatologie mortifère (religiosité mortifère) est la condition sine qua non pour la réalisation de ce mode d'action suicidaire, autant l'existence d'un groupe ou d'un groupuscule qui prend en charge la sociabilité désespérée du jeune est d'importance, pour que le sujet ne se cantonne pas à ruminer son désespoir et cherche à se réaliser dans la mort en déclarant la guerre contre le monde ambiant où il se sent malheureux. La religiosité mortifère a la capacité de transformer le monde, en ennemi à abattre, et c'est ce qui la différencie du désespoir anémique. Dans cette forme de désespoir, le sujet n'entend pas mourir silencieusement, mais entraîner le monde dans son sillage : autant il lui est " vital " de mourir, autant il lui faut imprimer sa marque sacrée sur un monde dont la seule raison d'être est son annihilation violente pour réaliser le vœu du sujet : mettre un terme à la vie qui devient le dernier site où l'impureté se niche. Désormais, la vie est impure, et la mort, forme ultime et sacrée de réalisation de soi, apporte l'exclusive possibilité de réalisation de soi dans la " dignité ". La martyrologie post-révolutionnaire iranienne relève de cette religiosité mortifère où entrent en jeu un désespoir profond et la tentative de le voiler et de le surmonter uniquement par le recours à une religiosité rendue activement nécrophile.

Un autre trait distinctif des martyrologues est leur profonde instabilité. Ils oscillent entre deux principes contradictoires : d'une part, celui de l'Ego révolutionnaire qui s'affirme dans la défense de l'utopie révolutionnaire en combattant ceux qui s'y opposent (la conscience révolutionnaire classique), d'autre part, celui de l'abdication de la vie et la fuite dans le suicide par désespoir de ne pouvoir se réaliser dans le monde. D'où, l'urgence de rompre avec la vie, dernier vestige de " l'impureté ". Cette dimension est profondément mortifère : le jeune martyrologue est attiré par la mort, par la sienne mort qu'il entend réaliser en entraînant les autres dans son sillage. Dans cette dimension léthifère se manifeste la " nouveauté " de la mentalité révolutionnaire iranienne : on entend autant faire mourir l'ennemi que

soi-même, l'un et l'autre étant équivalents dans la perspective où se placent les bassidji nécrophiles pour qui la vie n'a plus de sens dans ce monde.

L'état mental où coexistent ces deux composantes (l'affirmation de l'Ego dans l'utopie révolutionnaire et sa démission dans le suicide) singularise le martyropathe qui oscille constamment entre les deux pôles et dont l'instabilité foncière engendre une vision agonistique du monde et une représentation obsidionale de soi.

Cette conception de soi sur fond d'un désespoir sacralisé est en même temps une modalité de la sécularisation du religieux : désormais, tout jeune peut prétendre rejoindre la horde des compagnons sacrés de l'imam Hoseyn, devenir un saint en miniature, et rompre ainsi la vision aristocratique de la religiosité traditionnelle où seulement une poignée de croyants (dans le cas de Hoseyn, seulement 72 compagnons) avait droit au privilège du martyr ; en second lieu, le religieux n'est plus l'expression doloriste d'une identité " hors du monde " qui se réaliserait par des rituels normés (les processions flagellantes du Tasou'a et d'Achoura où se célèbre chaque année l'anniversaire du martyr de Hoseyn), mais dans la proximité même de la vie quotidienne, sur le front de guerre, ou dans la lutte contre les adversaires de la République islamique, dans la rue, en plein milieu urbain, au jour le jour. Le religieux se sécularise dans la mesure même où le sujet s'individualise ou plus simplement, s'individue. Mais on passe alors directement de " l'individu hors du monde " du chiisme traditionnel à " l'individu-dans-la-mort " de la martyropathie [6].

Le sombre désespoir du martyr fait qu'il perçoit la vie dans le monde comme une forme d'impureté, et qu'il est convaincu de la nécessité de la mort pour se purifier. Dans cette attitude se donne à voir l'hétéronomie de l'Ego, instable et oscillant entre l'affirmation de soi dans la lutte acharnée contre les " ennemis " et sa fuite dans le suicide. Pareille ligne de conduite induit la rupture avec la société où la vie dans ses actes les plus insignifiants est une insulte aux convictions mortifères du martyropathe. Ainsi, en permission pour quelques jours auprès de sa famille, il abrège souvent son séjour et quitte femme, enfants ou parents pour se rendre sur le front, le spectacle de la vie dans la Cité, parmi des gens tenant " lâchement " à la vie (expressions qui abondent dans les testaments), lui répugnant profondément.

Un problème crucial chez le martyropathe est son rapport au sacrifice. Il croit se sacrifier pour l'islam, en réalité, il ne fait que céder à un désespoir brut. Le sacrifice du martyr prend son sens dans la mesure

où il est partagé par les autres. Dans la société iranienne en pleine révolution, les jeunes qui accédaient au martyre étaient perçus par l'immense majorité des gens comme se " sacrifiant " pour l'islam, ce sentiment étant partagé par eux-mêmes. Par contre, les Bassidji, eux, pensent " se sacrifier ", là où les parents et les autres pensent qu'il s'agit d'une attitude inconséquente pour soi, et répressive pour les autres (le martyre du jeune Bassidji est monnayé par le pouvoir pour se légitimer sur le plan politique et faire perdurer une guerre qui devient de plus en plus sanglante et de plus en plus onéreuse, sans aucun dénouement sur le terrain, à partir de la troisième année). Le sentiment du sacrifice du jeune n'est donc pas partagé par les autres, et c'est cet " aveuglement " qui lui permet d'agir comme s'il représentait les autres, alors que la grande majorité a déjà renoncé à l'utopie révolutionnaire et n'est plus à l'unisson avec le pouvoir hezbollah qu'il défend et que les autres rejettent sans vouloir ou pouvoir se mobiliser contre lui. Le martyropathe est ainsi ce révolutionnaire attardé qui agit comme si l'unanimité des cœurs était préservée, lors même que depuis la deuxième année de la révolution, celle-ci a volé en éclats, et que dans son attitude même, le jeune révolutionnaire reproduit cette scissiparité ; il agit soi-disant pour réaliser l'utopie révolutionnaire, en réalité, il n'est là que pour sceller l'échec de la révolution : celle-ci n'est pas susceptible de se réaliser dans ce monde [7].

L'individu-dans-la-mort qu'incarne le martyropathe est le fait d'une minorité de jeunes dont la religiosité nécrophile revêt pourtant une grande importance tout au long de la guerre : le pouvoir hezbollah en fait le fer de lance pour légitimer son ascendant répressif sur la société et pour s'en prévaloir aux fins de promouvoir un néo-puritanisme où une morale rigoriste se lie avec une vision politique fermée. La grande majorité, tout en ne souscrivant pas à cette vision nécrophile de l'existence promue par les martyropathes de Bassidje, ne réagit pas non plus frontalement à son encontre et ne lutte pas ouvertement contre un pouvoir qui s'impose par la terreur. La voie qu'elle choisit est celle de la mise en place d'une double identité : d'une part, celle que l'on offre en pâture au régime islamiste, à savoir l'apparente soumission à son idéologie dans l'espace public ; d'autre part, la constitution de leur individualité dans un lieu que ne contrôle pas entièrement le pouvoir, à savoir le marché noir. Le pouvoir a beau revendiquer la lutte à mort contre l'impérialisme américain (le Grand Satan), dans le marché noir qui s'étend de plus en plus sur la société, le dollar règne sans partage. L'idéologie officielle est basée sur l'abnégation absolue du sujet martyropathe, le marché noir est le lieu d'un égoïsme effréné où se manifeste, sous une forme sauvage,

l'individu dans le lucra rabies. Par ailleurs, le marché noir est un démenti cinglant au régime et à ses promesses du début : l'inflation galopante, l'apparition des stockeurs et des accapareurs qui usent d'une économie de guerre et de pénurie pour s'enrichir de manière fulgurante, avec la complicité des agents du pouvoir, et de la jeunesse opportuniste qui collabore avec le Hezbollah. On vit de plus en plus dans une société éclatée, voire même schizoïde où, d'un côté, les martyropathes prônent la mort et aspirent à y accéder (individu-dans-la-mort), et d'autre part, de larges pans de la société exercent des activités plus ou moins louches et illégales au sein d'un marché noir qui devient le lieu de l'affirmation de l'individu dans la vie, cette fois sous une forme sauvage et effrénée, forme dominante de la gestion de la quotidienneté dans la société post-révolutionnaire. Cette dualité, le martyropathe la vit de manière douloureuse : il ne supporte pas que les idéaux de la révolution soient bafoués aussi aisément, que le réel puisse annihiler à peine deux années après la révolution, l'utopie de cet islam révolutionnaire qui aurait dû instaurer la justice et la fraternité dans la société. Cette distance de plus en plus croissante entre ses rêves et la réalité occasionnent un désespoir qui débouche aisément sur la mort.

Un puritanisme exacerbé singularise la révolution iranienne après la prise de pouvoir par le Hezbollah, à peine un an après le renversement du pouvoir du chah. Certes, toutes les révolutions sont plus ou moins puritaines, mais dans le cas iranien, le puritanisme est poussé à un degré extrême. Celui-ci a partie liée à l'hégémonie du Hezbollah, qui puritanise les relations sociales comme une forme supplémentaire d'intimidation et de répression à l'encontre d'une société qui vient de goûter au court intermède révolutionnaire où la liberté d'expression n'était pas un vain mot. Le pouvoir hezbollah impose des normes puritaines à la société et entend, au nom de l'islam, joindre la légitimation morale et la répression politique des opposants, créant ainsi un espace amphibologique, où, tout opposant est nécessairement immoral et tout être immoral, un opposant " politique ". En réalité, le Hezbollah condamne l'hédonisme ou la recherche du plaisir comme signes de volonté d'autonomie par rapport à sa conception totale du pouvoir.

Le puritanisme post-révolutionnaire a une autre composante, celle-ci liée au consumérisme introduite par le régime impérial à partir du début des années soixante-dix en Iran. La jeunesse hezbollah consomme du puritain, pour une raison patente : si sous le régime du chah la consommation était vécue dans l'abondance pour les classes moyennes et supérieures ou sous forme de rêve d'abondance pour les

classes inférieures, le néo-puritanisme est lié à une période de pénurie (la guerre, le déclin de l'économie) où on ne peut plus consommer que du symbolique, faute de réel. Mais, la même démesure, la même volonté d'appropriation des choses et la même soif inextinguible habite le sujet. Cependant, le néo-puritanisme hezbollah n'est pas uniquement l'adhésion au consommatoire. C'est le refus de plus en plus hargneux de la modernité consumériste par une jeunesse révolutionnaire désespérée qui s'enferme dans le mythe d'une communauté archaïque. Le puritanisme dicte un type de comportement qui veut mettre fin au règne d'une modernité impure parce que consumériste, consumériste parce qu'impure, pour embrasser le pur dans l'interdiction, et le cas échéant, dans la mort. La modernité est saisie comme une impureté, comme la transgression d'un islam préalablement puritanisé pour pouvoir servir de bouclier contre celle-ci.

Mais, le puritanisme post-révolutionnaire a aussi partie liée avec la crise de la nouvelle société. L'attitude néo-puritaine des jeunes qui sévit après la révolution n'est pas la réplique du comportement traditionnel en matière d'honneur communautaire (nâmous) et d'honnêteté féminine. Jadis, ces conduites étaient intériorisées et la loi coutumière ou la jurisprudence islamique apportaient leur sanction à des normes que respectait l'écrasante majorité des musulmans. A présent, la proximité sexuelle liée aux nouveaux modes d'urbanisation et les bouleversements opérés par le changement social remettent en cause le respect inconditionnel des normes islamiques traditionnelles. Les jeunes sont dans un mouvement contradictoire et conflictuel, d'une part, fascinés par les relations (imaginaires ou réelles) avec l'autre sexe, et d'autre part, minés par le remords de transgresser les normes islamiques. Avant, la communication existait surtout entre les hommes, les rapports homme/femme étant régis par un code qui excluait, dans sa tendance centrale, l'intimité et l'amour [8]. Aujourd'hui, dans les relations entre les jeunes, transparait un sensualisme latent qui a peur de s'exprimer sous son vrai jour et qui se travestit sous de multiples formes : par exemple, dans les groupes d'extrême-gauche, par des séances d'endoctrinement idéologique, où hommes et femmes nouent des relations réciproques, au contenu crypto-sexuel. C'est pourquoi le puritanisme du Hezbollah trouve un terrain plutôt favorable dans de nombreuses couches populaires, récemment modernisées, leur enracinement dans le monde rural (les paysans dépayés) et leur déracinement dans les années soixante suite à la Réforme agraire du chah, créant chez eux le sentiment de vivre dans une ville où règnent le stupre et la débauche. Le rigorisme exacerbé de Hezbollah trouve ainsi un écho plutôt favorable dans ces

nouvelles couches populaires, en voie de modernisation dans l'espace urbain des grandes villes. Au malaise existentiel des martyropathes s'adjoint le sentiment de dépossession de soi en matière d'honneur chez les paysans dépayés [9]. Ceci donne aux jeunes martyropathes un sentiment accru de légitimité et renforce le pouvoir hezbollah.

Crise d'autorité dans la famille

La famille traditionnelle est mise à mal par la modernisation sauvage de l'ère impériale qui brise une part de ses réseaux de solidarité par la substitution de l'Etat à l'ancienne communauté dans de nombreux domaines. Elle l'est aussi par l'Etat post-révolutionnaire qui introduit momentanément un principe d'autorité supérieure, celle de Khomeyni comme " père au superlatif " qui empiète sur la fonction du pater familias dans tous les domaines où se trouve mise en jeu la défense de l'islam politique qu'il prône. Elle l'est enfin par les jeunes martyropathes qui marquent leur prédilection pour la religiosité mortifère que prône le Guide de la révolution et abandonnent souvent la famille pour aller rejoindre Bassidje. Si l'Etat islamiste remet en cause, de l'extérieur, l'autorité du père, le martyropathe, lui, sape de l'intérieur ce pilier de l'ordre anthropologique dans la société. La perte du sens de la famille est l'un des signes les plus patents de la religiosité martyropathe exacerbée. Père, mère, amis, frères, le martyropathe finit par les perdre de vue en se vouant à sa passion mortifère qui, en s'exacerbant, devient son unique et exclusive préoccupation.

Petit à petit, sous l'influence de l'idéologie nécrophile de Bassidje, des prônes des mollahs " made in Bassidje " et de l'atmosphère générale qui règne au sein de cette organisation, le martyropathe se trouve dans l'incapacité de concevoir l'existence hors de sa passion mortifère. Bassidje fait ici office de quasi-secte, d'ensemble clos, porté par une effervescence qui s'entretient, se reproduit, voire même s'exacerbe dans le tête à tête de ceux de ses membres qui visent la mort comme ultime phase de leur purification spirituelle, avec l'image de Khomeyni Guide suprême en tête. Dès lors, s'estompe l'image du père, de la mère, des parents et des connaissances, tout perdant son sens dans ce rapport exclusif à une mort dont la réalisation devient l'exclusif moyen d'ériger un sens. La passion du martyropathe peut l'entraîner à rechercher la suppression physique de la famille, de la sienne comme de celle des autres. Dans un premier temps, son souci majeur est qu'après sa mort, sa famille se comporte non pas comme une famille en deuil, mais " en liesse ". Mais sa passion mortifère s'accusant, il en

vient quelquefois à lui demander de lui emboîter physiquement le pas, à participer à sa mort comme dernier témoignage de l'adhésion à la Vérité. Si la famille, dans sa lignée mâle, y acquiesce, on est face à une famille martyropathe (cf. Infra). Dans ce cas, ce que demande le martyropathe à sa famille, ce n'est pas tant de se comporter en digne famille de martyr après sa disparition, mais de mourir à l'essence de la famille en renonçant au souci de préservation de ses membres. " Individu-dans-la-mort ", il peut aller jusqu'à rejeter cette famille qui voudrait préserver sa vie, en le détournant de gré ou de force de sa passion mortifère. Quoiqu'il en soit, face à ses exigences exorbitantes, l'appui qu'il reçoit de l'Etat khomeyniste réduit, dans la plupart des cas, la famille à un statut secondaire aux marges de manœuvre fort limitées.

Dans la représentation du martyropathe, le locus du péché n'est pas la famille (on ne se culpabilise nullement d'abandonner de vieux parents, quelquefois femme et enfants, en partant sur le front vers une mort quasi-certaine), mais, l'ordre islamiste, à l'égard duquel, le martyropathe craint de manquer de dévouement, même en lui faisant don de sa vie. Cela signifie que dans sa psyché déstructurée, l'ordre islamiste se substitue à la famille.

Comme si sa mort n'amputait pas suffisamment sa famille de l'un de ses piliers, il prêche la mort collective au service de son sacré mortifère. Le martyropathe cherche moins à mettre son ardeur de vivre au service de la guerre qu'il ne se saisit de la guerre pour offrir un exutoire à sa soif de mourir.

Dans la psyché déstructurée du martyropathe, il y a annexion du rôle du père par Khomeyni, chez qui le sujet découvre le catalyseur de son ardeur de mourir.

Dans le même temps, Khomeyni isole les jeunes qui collaborent avec le nouvel ordre répressif du reste de la société en les enfermant dans Bassidje, ce qui les fait honnir de la société. Le foisonnement des organisations répressives après la révolution permet un encadrement progressif de la société, même dans les zones rurales, que ce soit de manière directe (les Comités, l'Armée des Pasdaran, la Savama qui se substitue à la Savak en gardant une bonne partie de son personnel), soit par le recours aux fondations pieuses ou les structures para-étatiques (Fondation du 15 Khordad, Fondation des Martyrs, Croisade pour la Construction - qui sera ultérieurement intégrée dans un ministère). Ces organismes permettent à une partie des jeunes d'y adhérer et d'y investir cette part de leur identité qui n'arrive plus à

s'investir dans la société, vu sa déstructuration de plus en plus poussée, surtout en zone urbaine. Les organismes de répression (le Comité, l'Armée des Pasdaran, la Croisade pour la construction, la Croisade universitaire...) quadrillent la société, mais, ils pourvoient aussi la jeunesse hezbollah d'un sentiment d'identité " islamique ", en institutionnalisant son attachement à Khomeyni. Dans une société en crise politico-économique, secouée par la guerre et en butte à une révolution qui déstabilise les esprits, la volonté d'autonomie des jeunes vis-à-vis de la famille entraîne l'adhésion plus ou moins forcée des jeunes à l'Etat, tant pour des raisons matérielles qu'affectives et clientélistes.

Dans cet Iran en pleine tourmente révolutionnaire, le sujet martyropathe n'est pas la seule expression de la crise sociale. Un autre phénomène voit le jour, statistiquement beaucoup plus limité mais sociologiquement doté d'importance, à savoir, la famille martyropathe. Celle-ci est une configuration originale dans les familles urbaines, tout au long de la guerre. Elle se différencie de la très grande majorité des familles par trois traits. Tout d'abord, au lieu que la famille s'oppose au départ de ses jeunes fils au front, comme cela se produit dans la grande majorité des cas, elle les y encourage vivement, non pas pour des raisons financières ou clientélistes, mais par conviction mortifère. En second lieu, non seulement les jeunes fils partent sur le front, mais aussi le père, voire l'oncle ou le neveu qui leur emboîtent le pas. Enfin, les femmes elles-mêmes partagent souvent cette conviction mortifère et interviennent pour convaincre fils, frère ou père, de partir sur le front en adhérant à Bassidje.

On peut distinguer plusieurs configurations dans la famille martyropathe : quelquefois, ce sont uniquement le père et certains fils qui optent pour la martyropathie. C'est le degré minimal de famille martyropathe. Quelquefois, ce sont trois générations d'hommes (grand-père, père et fils ou grand-oncle, père et neveu ou grand-oncle, père et fils avec toutes les combinaisons possibles), qui rejoignent Bassidje pour accéder au martyre mortifère. Dans certains cas, les femmes poussent à leur tour les hommes à s'engager dans Bassidje. Dans ce cas maximaliste, tous les tabous sociaux (le caractère insupportable de la mort du fils et du chef de famille) sont surmontés dans un élan mortifère [10]. On reconstitue l'unanimité révolutionnaire au sein de la famille par le départ collectif de la lignée mâle (père et fils) au front. On se retrouve dans Bassidje, l'unanimité se refaisant, par-delà les clivages dus à la rupture des générations ; tout le monde échappant à la rupture de l'unanimité révolutionnaire

dans une ambiance de fraternité morbide, dénonçant le monde et ses turpitudes au nom d'une pureté mortifère.

Dans la famille martyropathe, la disjonction mentale des membres de la famille avec la réalité ambiante est beaucoup plus poussée que dans le cas général où le fils, en ralliant Bassidje, rompt avec la famille. Dans le dernier cas, la famille maintient son contact avec le réel en préservant la vie en son sein, tout en s'endeuillant de la mort du fils. Dans la famille martyropathe, le " décollage " ne concerne plus uniquement le fils, mais les hommes de la famille (plusieurs jeunes fils, mais aussi le père, l'oncle etc.). Dans ce martyre collectif, les parents comblent le fossé des générations pour devenir complices des jeunes dans une mort partagée qu'ils goûtent comme la reconstitution de l'unité familiale, à l'abri de la déstructuration traumatisante de la société, de l'unité révolutionnaire et des dissensions post-révolutionnaires [11].

De même qu'il y a des familles particulièrement enclines à la martyrologie, de même certaines régions se caractérisent par un nombre élevé de vocations martyropathes. Parmi elles, on peut citer Nadjaf-âbâd dans la province d'Isfahan où de nombreuses familles ont " fait don " de plusieurs martyrs et quelquefois, de tous leurs fils à la révolution. Plusieurs explications peuvent être avancées pour rendre compte de ce phénomène qui affecte donc une ville située à une vingtaine de kilomètres de la ville d'Isfahan qui a été l'un des pôles du développement et de l'industrialisation sous le régime du chah. Historiquement, la province d'Isfahan a été le centre officiel de la propagation du chiisme en Iran, après son instauration comme capitale des Séfévides au XVII^e siècle. D'autre part, tout comme nombre de villes iraniennes qui se définissent en opposition symbolique vis-à-vis d'autres agglomérations urbaines voisines, l'antagonisme entre Nadjaf-âbâd et la ville d'Isfahan est notoire. Les habitants d'Isfahan sont caractérisés par ceux de Nadjaf-âbâd comme calculateurs, hypocrites et " radins ", alors que ceux de Nadjaf-âbâd se considèrent comme sincères et généreux. La ville de Nadjaf-âbâd tenterait ainsi de prouver sa supériorité morale sur la capitale régionale, Isfahan, dans un Potlach symbolique, par martyrs interposés. Ce qui, dans la vie quotidienne, était du ressort du symbolique devient, pendant la période de vogue du martyre, un fait réel. Enfin, l'ayatollah Montazéri, dauphin de l'imam Khomeyni avant son limogeage, est originaire d'un village de Nadjaf-âbâd, la participation intense de cette ville et de son espace rural à Bassidje donnant un gage de fidélité clientéliste au régime par le truchement de Montazéri.

Dans les grands centres urbains, Bassidje est un organisme essentiel pour canaliser le désespoir des jeunes sur une voie mortifère, en opposition à la ville, à la société. Khomeyni monnaye l'animosité des jeunes à la société pour les attirer vers lui. La jeunesse révolutionnaire se venge de cette société, profondément injuste, cynique et " égoïste ", en s'affiliant à Bassidje. Par contre, dans les petites villes où la cohésion communautaire n'a pas été profondément entamée, la jeunesse n'éprouve pas de hargne contre la société, elle y adhère encore, la solidarité communautaire n'ayant pas entièrement cédé au sourd antagonisme de classes que nourrit l'immersion dans les grandes zones urbaines. Bassidje est nécessaire là où la ville abandonne totalement la jeunesse des couches populaires, dans ces grands centres urbains où celle-ci n'éprouve plus aucun sentiment de solidarité avec le reste de la société, où les " déshérités " se sentent injustement exclus. Dans ces zones, Bassidje est le lieu de germination d'un sentiment d'identité en rupture avec la société. Par contre, dans les petites communautés à forte homogénéité culturelle, la menace contre l'identité communautaire risque de la faire basculer dans la mort, afin de sauver l'identité collective, peu entamée par la modernisation.

Globalement, dans les régions où la modernisation sous le chah a entamé la structuration communautaire, c'est l'individu martyropathe qui émerge, marquant la fin de l'ordre communautaire et l'avènement de " l'individu-dans-la-mort " comme forme sauvage et désordonnée d'un mode de gestion de l'identité où le sujet se prend en charge dans la mort, constituant, dans le même mouvement, l'Etat comme pôle d'identité néo-communautaire. Ce sont des régions comme Téhéran ou Isfahan qui semblent être le théâtre de la martyropathie individuelle, les grands centres urbains étant le théâtre même de ce nouvel être individué qui émerge à l'horizon. Par contre, dans des zones où l'ordre communautaire est plus ou moins vivace et où il a été entamé par la modernisation sans être irréversiblement désarticulé, la famille martyropathe (et non l'individu) prend de l'importance. Les régions qui n'ont pas été intensément modernisées et qui ont été à l'abri des transformations introduites par le régime impérial marquent une grande tiédeur, vis-à-vis de la révolution en général, et de la martyropathie en particulier. Tel est selon toute vraisemblance, le cas du Baloutchistan et du Sistan au sud-est de l'Iran, et du Kerman au sud. Dans ces régions, les jeunes candidats martyropathes sont bien moins zélés qu'ailleurs. Plus la modernisation a atteint les équilibres sociaux et voué l'ordre communautaire traditionnel à la désarticulation, plus la probabilité d'émergence d'une jeunesse martyropathe est grande [12].

[Lire la suite](#)

[Retour à la partie précédente](#)

[1] Cf.infra, la section sur la néo-mystique mortifère.

[2] Les testaments des bassidji fourmillent de ces considérations. Ils sont publiés tout au long de la guerre avec le soutien actif de la presse et des nombreuses publications de Bassidje et des organismes affiliés, mais le fond de désespoir qu'ils dénotent est authentique et a pu être observé sur le terrain. Cf. L'islamisme et la mort, op. cit., Eric Butel, Le martyr révolutionnaire : stratégies et discours néocommunitaires de la jeunesse populaire iranienne, DEA, INALCO-EHESS, 1995 ; Alain Chaouli, Un groupe minoritaire d'adolescents révolutionnaires iraniens : les Bassidji, mémoire pour le diplôme de l'EHESS, 1996.

[3] Cf. L'islamisme et la mort, op.cit., par ailleurs, ceci se voit clairement chez les "correcteurs" de Bassidje. Les "correcteurs" embauchés par Bassidje mettent en forme les testaments des martyrs. Pour ce faire, ils s'inspirent du chiisme mortifère des jeunes. Les testaments, même remaniés par les correcteurs de Bassidje, reflètent l'aspiration à la mort des jeunes dont ils se font les truchements.

[4] D'où les nombreux récits de vie des martyrs ou des nouvelles rédigées par eux où on voit, sur le front de guerre, surgir un vieillard illuminé qui peut être indistinctement l'Imam du Temps ou Khomeyni, son représentant. Cf. Pour ces exemples, L'islamisme et la mort, op.cit., et Eric Butel, op.cit.

[5] L'imam Hoseyn, le troisième imam chiite, est le parangon du martyr : Prince des Martyrs, il succombe à la mort avec ses 72 compagnons, lors d'une bataille inégale le 10 octobre 680 contre l'armée envoyée par le calife omeyyade Yazid, à qui il a refusé de faire allégeance. Cet épisode, célébré chaque année dans les journées de deuil de tâsou'â et d'âchourâ, forme l'un des piliers de l'identité chiite. Cf. Mahmoud Ayoub, Redemptive Suffering in Islam, The Hague, 1978 ; Jean Calmard : " Le patronage des ta'ziéh : Eléments pour une étude globale " in Ta'zieh, ritual and drama in Iran, edited by Peter J. Chelkowski, 1979, New York University, New York ; George Thaïss, "Religious symbolism and social change : The Drama of Husain" in Scholars, Saints and Sufis, edited by Nikki R. Keddie, University of California Press, Los Angeles, 1972.

[6] Louis Dumont distingue l'individu hors du monde de l'individu dans le monde à partir de l'expérience de la société traditionnelle indienne. Dans le cas iranien, la sécularisation du sacré induit une forme d'individualité que nous appellerons " l'individu-dans-la-mort ". Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1983.

[7] Olivier Roy analyse, selon une perspective comparatiste, l'échec des mouvements islamistes. Cf. Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, Paris, 1992.

[8] Cf. Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Paris, 1987.

[9] Cf. dans *Le discours populaire de la révolution iranienne*, tome 2, op. cit., les entretiens, notamment avec Sakiné, fille de paysan dépayanné, et Hassan K., paysan dépayanné.

[10] De nombreux cas sont relevés dans les mass media comme celui de cette famille, originaire d'Arâk, mais vivant depuis une génération dans les banlieues de Téhéran. Des cinq fils, deux sont morts en martyrs et les trois autres ont été grièvement blessés sur le front. L'un s'est brisé l'épaule, l'autre s'est rompu la colonne vertébrale et demeure paralysé pour le restant de ses jours, le troisième est amputé des deux jambes. Le père, quant à lui, se trouve au front, en volontaire, en 1987. Les journaux abondent en exemples ; par exemple *Résâlat*, 28.1.1987, p.1-2 qui fait état de quatre fils d'une famille, morts en martyrs (l'un d'eux est porté disparu).

[11] La famille martyropathe est à rapprocher des sectes qui tentent quelquefois de commettre un suicide collectif comme Waco aux Etats-Unis (1992) ou la secte du Temple du Soleil en Suisse (1994). Ce type de structures est destinée à se démultiplier dans l'avenir, au sein d'une modernité déstructurante.

[12] On ne dispose pas de statistique fiable sur le nombre des martyrs par régions, départements et villes. L'analyse ne peut dès lors se baser sur l'observation individuelle et sur les données qualitatives.

Le modèle Bassidji (Partie 3)

Farhad KHOSROKHAVAR

Le nouveau corps et son malaise

Chez les martyropathes le rapport entre le corps et le sang reproduit le rapport schizoïde entre le monde (où la révolution s'est enlisée) et la subjectivité désespérée du martyropathe. Le musulman authentique doit quitter le monde et séjourner hors de lui sur le même modèle que le sang qui doit quitter le corps et s'épancher au dehors. Le sang est au corps ce que l'ego est au monde : ils doivent se séparer, consommer leur rupture et se libérer réciproquement de cette impure contiguïté qui constitue l'essence même de la vie.

Pour le martyropathe, désespéré d'assister à la désagrégation de la révolution, le corps et le sang se comportent selon le modèle de la fission du mouvement révolutionnaire. Tout ce qui était maintenu en état de cohésion et d'unité fusionnelle à l'aube de la révolution, se dissocie et se désintègre ; le rapport entre le corps et le sang, au début incarné, se distend, les éléments atomisés revêtant un sens désormais mortifère, s'intégrant parfaitement dans la religiosité nécrophile qu'ils portent en eux et que propage l'Etat en la personne même de Khomeyni.

Le corps martyropathe est habité par un intense sentiment de péché. Une relation ternaire s'instaure entre le corps, le sang et le péché : pour que le corps se purifie, il doit se libérer de son sang. De même, pour que le sujet puisse racheter ses péchés, il doit se purifier en se séparant d'avec le corps. Le sang, tant qu'il est dans le corps, l'alourdit, de même que le péché alourdit l'âme du martyropathe. Le salut ne vient que de l'allègement qui est, en réalité, un acte de dissociation : le corps évacue le sang, il s'en dissocie ; ce faisant, il perd de sa pesanteur pécheresse, il se fait pur en s'allégeant. Le fardeau du péché pour l'ego et le fardeau du sang pour le corps sont de même " nature " : le péché alourdit l'âme, le sang appesantit le corps. La guerre est en l'occurrence un prétexte pour se délester de ses péchés par la suppression sanglante de son corps. Pourquoi l'échappement du sang hors du corps est-il associé à la salvation du martyr ? Parce que le sang, tant qu'il circule dans le corps, l'entretient et le revivifie, il est principe d'impureté. Mais sitôt qu'il s'échappe hors du corps, il le met à mort et dès lors, il se fait non pas principe de sa corruption, mais de sa purification. On ne peut se purifier que par la

mort. De la sorte, la même substance, le sang, se voit revêtir deux sens diamétralement opposés selon qu'il s'associe à la vie ou à la mort. Dans le premier cas, il revêt une signification négative, dans le second, positive.

La conversion du sang en un principe mortifère s'exprime par l'utilisation des schèmes culturels du chiisme (le sang de l'imam Hoseyn, de sa famille, d'Abbas demi-frère de Hoseyn, ce dernier mort assoiffé et ensanglanté à Karbélâ...), réinterprétés et restructurés dans un sens mortifère. Dans un premier temps, le jeune révolutionnaire cherche à faire couler le sang de l'ennemi. Mais ce stade est dépassé à mesure que la révolution s'enlise, que l'espérance dans la réalisation de l'utopie s'amenuise et qu'une religiosité mortifère se substitue à celle du début optimiste de la révolution. La soif du sang est désormais inextinguible et sans objet spécifique. Elle cherche de manière indifférenciée soi-même ou autrui. Mourir ou faire mourir, tuer ou se faire tuer, attenter à ses jours ou à ceux de son prochain, s'anéantir et anéantir le monde dans le même mouvement apocalyptique, tout finit par s'équivaloir. L'identité devient totalement hétéronome, ce qui rend la tâche d'autant plus facile à l'Etat islamiste qui manipule avec aisance cette fraction de la jeunesse qui se trouve désormais à sa merci.

La vogue du martyr

La vague du martyr est par ailleurs justiciable d'une analyse en termes de proto-mode : la volonté d'imiter l'autre dans la mort est un trait constant chez les jeunes dans le mouvement révolutionnaire. Le principe d'imitation renvoie à une société unifiée et homogénéisée où les hiérarchies traditionnelles à base d'identités différentielles et bien étanches ont largement disparu. On est face à une société en gestation douloureuse où la nouvelle homogénéité sociale s'exprime dans la capacité d'imitation des jeunes dans le martyr, c'est-à-dire là même où se constitue le nouvel " individu-dans-la-mort ".

Dans les sociétés en voie de modernisation, la mode suit une voie originale, se situant à mi-chemin des deux mondes de la tradition et de la post-modernité. Cette dernière s'introduit dans les relations sociales par le consumérisme des couches supérieures et moyennes, et dans les couches inférieures, de manière onirique, par les mass media.

Les figures de la mode sont sacralisées sous une forme semi-rigide, ni éphémères (comme dans les sociétés désenchantées) ni immuables ou perçues comme telle (comme dans les anciennes sociétés dominées

par la tradition). Une des figures les plus sacrées selon cette ligne de conduite en Iran post-révolutionnaire, est celle de Khomeyni. Par le passé, il aurait été un saint, ou bien le fondateur d'une secte ou d'un schisme. A présent, il se fait la figure du Sacré selon les lignes directrices de la " quasi-sainteté " (il devient imam, néologisme dans le nouveau sens que revêt l'expression dans son cas, renvoyant à sa sainteté sui generis comme dirigeant hiératique de la révolution). On reconnaît en lui un être qui procède de l'ici-bas et de l'au-delà, mais les relie sous une forme qui exclut la transcendance traditionnelle du Sacré (il s'adresse directement au " peuple ", il n'a pas le hiératisme des ulémas traditionnels). Son charisme est différent, dans son contenu mental, du mana du saint homme chiite traditionnel [1]. Il est semi-rigide dans sa sacralité, il est le mélange du saint et de l'homme de la loi, n'étant pas exclusivement un être sacré. Il est constitutif d'un univers en transition vers la modernité et procédant ainsi des catégories mentales où la mode, cette précarisation du Sacré, intervient comme dimension essentielle de l'affect juvénile. Il devient principe d'imitation, la distance étant incomparablement plus grande entre lui et ses jeunes imitateurs du point de vue de ces derniers, qu'entre les stars de la mode en Occident et leurs fans.

La même précarisation du Sacré se donne à voir sur le corps juvénile où s'inscrit la " mode " du martyr, après la révolution. L'exacerbation de la guerre et le désespoir des jeunes acteurs de la révolution induisent une véritable vogue du martyr. Celle-ci s'inscrit dans une conjoncture spécifique :

□ la révolution a échoué dans l'accomplissement de ses visées mais les jeunes ne sont pas prêts à s'avouer cet échec ; ils l'occultent, et ce désespoir mi-avoué, mi-occulté, donne lieu à la martyropathie : les martyropathes, eux, continuent à poursuivre l'utopie révolutionnaire d'une société islamique où prévaudrait la justice inflexible et l'unité des cœurs, au mépris d'une réalité où ces idéaux se défont au fil des jours. Ne pouvant les réaliser ici-bas, les martyropathes les réalisent dans leur mort. Ceci donne lieu à un principe d'individuation mortifère qui se généralise dans un mouvement collectif de désespoir qui s'accroît du fait même de son imitation par les uns et par les autres, le pouvoir déployant tout son attirail pour le mettre en scène, sous forme de cérémonies de deuil et de repentance, encourageant ainsi le phénomène de l'imitation par sa dramatisation.

□ les couches populaires se dotent d'une " identité déshéritée " qui dégénère avec la désagrégation du mouvement en une identité hezbollah acrimonieuse et tyrannique.

□ la jeunesse urbaine n'a aucun moyen concret par lequel affirmer son identité ; son énergie ne trouve aucun champ d'application dans la réalité. Elle l'exploite dès lors dans la destruction, l'autodestruction et la mort, encouragée en cela par l'Etat islamiste qui exploite son deuil de la modernité en le transformant en principe de réalisation de soi dans la mort.

Sur ce fond d'échec et de désastre que tout contribue à rendre " apocalyptique " pour les jeunes, un véritable habitus mortifère se fait jour qui a donné lieu durant quelques années à un entichement sans bornes pour le martyr. Dans ce contexte, la mode du martyr est un fait collectif où la participation à la mort se fait dans une ambiance spécifique d'émulation, d'imitation et de surenchère, qui rappellent les phénomènes de mode en général, et de mode vestimentaire, en particulier. Deux traits distinguent néanmoins ce phénomène : d'une part, il n'est pas directement vestimentaire, mais procède d'une sémiologie où c'est le corps qui est le support des signes mortifères, et non point l'habit. En second lieu, c'est une société en voie de modernisation qui s'y adonne et de ce fait, la mode du martyr n'a pas le non-sérieux voulu et le simulacre qui caractérisent ce phénomène dans les sociétés modernes. Bien au contraire, la participation se fait sur un mode " mortellement sérieux " et par l'occultation du simulacre. Cependant, l'aspect non-vestimentaire et somatique chez l'homme trouve son pendant vestimentaire chez la femme où la mode du voile trouve son champ d'application. La raison en est que le corps de la femme est dégradé par rapport à celui de l'homme. Le premier est spéculaire et le second, incarné. Le premier reflète, sur ses couvre-chefs, le désespoir des hommes et procède, ainsi, par procuration.

De même que les phénomènes de mode ont pour fonction de permettre aux membres d'un groupe de se reconnaître et de constituer une identité propre, le jeune désespéré, lui, scelle son identité au sein de Bassidje, en martyropathe, privilégié par sa mort au service de l'islam. Il y a constitution d'une identité à part où on inverse un état subalterne (la jeunesse déshéritée, refoulée au bas de l'échelle sociale) en affirmation de soi en tant qu'être supérieur, pur, distinct des autres (identité martyropathe). On se différencie du reste de la société, vouée à l'impureté et on se dote d'une identité d'élite, en termes du pur. La mode du martyr accentue ainsi les traits distinctifs d'un groupe spécifique où les jeunes, en désespoir de se réaliser dans ce monde, entendent se constituer en " individus-dans-la-mort ", avec l'active contribution de l'Etat islamiste qui y puise son principe de légitimité tout au long de la guerre.

De même que dans la mode, le phénomène d'imitation joue un rôle prépondérant au sein de Bassidje, la volonté d'emboîter le pas aux martyropathes, de " poursuivre leur chemin ", est constamment présente tout aussi bien chez les martyrs ludiques. Comme dans les phénomènes de mode, l'aspect cérémoniel est de prime importance : on redonne à la vie cette dimension symbolique en voie de disparition en ville, chez les jeunes, victimes de la déstructuration. La jeunesse révolutionnaire, après la révolution et ses déboires, n'a plus aucune mission où investir son ardeur, si ce n'est dans le martyre, seule issue à un trop-plein d'énergie qui ne parvient pas à se canaliser ailleurs que dans la mort. Si la mode du martyre est désignée comme moyen de se distinguer, c'est parce qu'elle fait fond sur un profond désespoir collectif qui est le terroir où elle s'éclôt. Chez les martyrs ludiques, le jeu avec la mort se confond avec la joie de vivre dans une excitation collectivement partagée, où l'imitation des uns et des autres les poussent à la surenchère, mettant en jeu leur vie comme à la roulette russe.

Les avatars de la violence

La violence qui se dégage de la martyropathie n'est pas indissociable de son inscription dans Bassidje, même si, par ailleurs, le soubassement ultime de cette violence, à savoir le désespoir post-révolutionnaire, préexiste à cette organisation comme telle. Bassidje canalise ce désespoir dans le sens de la violence contre la société - par l'intimidation de ceux qui voudraient exprimer publiquement leur opposition à la tournure de la révolution et au pouvoir hezbollah et ce, par le recours aux jeunes révolutionnaires bassidji ou à l'Armée des Pasdaran, mais aussi, de la violence contre soi des jeunes martyropathes : ils se font violence dans leur rapport ambivalent à la révolution, où ils se culpabilisent de leur manquement à la révolution, manquement qui aurait été à l'origine de la faillite du mouvement révolutionnaire comme projet intra-mondain, c'est-à-dire, comme forme de réalisation de l'islam utopique dans ce monde.

La manière dont se déroule la violence est symptomatique. Pour les besoins de l'analyse, on peut distinguer trois moments qui, dans la réalité, sont très souvent imbriqués. Dans un premier temps, c'est le sentiment de la menace contre la révolution par l'Ennemi qui prévaut ; celui-ci est quasiment omniprésent et multiforme : ce sont les partisans des Etats-Unis, et plus généralement de l'Occident corrompu, les tenants de leur confort égoïste (les mostakbar, riches et arrogants), les musulmans non-révolutionnaires qui refusent de se laisser enrôler sous la bannière de Khomeyni, etc. La liste peut se

rallonger indéfiniment, à mesure que la faillite de la révolution rend nécessaire la lutte contre un ennemi paradoxal : d'une part, son omnipotence et son ubiquité rendent plausible la remise en cause de la révolution comme projet intra-mondain (se réalisant dans ce monde et pas dans l'au-delà ou dans la mort) ; d'autre part, plus cet ennemi se démultiplie et se diversifie et plus le révolutionnaire authentique doit renoncer aux idéaux révolutionnaires pour parer au plus pressé et sauver la révolution. A la limite, le sauvetage de la révolution passe par le renoncement aux idéaux révolutionnaires eux-mêmes. Mais arrive un moment où, à force de restreindre ses ambitions et de surseoir à la réalisation de l'utopie révolutionnaire, la révolution elle-même finit par ne plus avoir de vocation terrestre (toute réalisation concrète étant renvoyée aux calendes grecques). Dès lors, la mort devient le seul lieu de réalisation de soi, la mort qui est le blanc laissé par la disparition progressive de tout ce qui donnait sens à la révolution. La mort devient le seul projet plausible dans une révolution qui n'a plus de projet et ceci rend le monde inhabitable pour le jeune martyropathe : ici-bas, désormais, tout est impur, le monde étant indigne du séjour du musulman authentique. Cette mort revêt d'autant plus un sens que le jeune martyropathe se sent de plus en plus coupable de l'avortement de la révolution. C'est lui qui a manqué de courage et d'abnégation, et, c'est pourquoi, par-delà les manigances de l'Ennemi, par-delà les coupables turpitudes d'une société incapable de s'adonner corps et âme à la révolution, c'est lui qui est responsable de la faillite de la révolution. La violence contre l'Ennemi prend alors pour cible l'être même de l'acteur révolutionnaire, et le sujet se transforme en martyropathe. Désormais, et c'est le troisième moment, autant le soi qu'autrui sont coupables et de ce fait, indignes de vivre. La lutte s'intensifie autant contre autrui que contre soi, et ceci, fonde la légitimité du projet d'annihilation collective comme forme prévalante de " purification de soi ", telle que la prône le martyropathe désespéré. Dans cette conjoncture apocalyptique, tout au long d'une guerre qui se prolonge au fil des ans (1980-88), la destruction de ce monde semble être la seule planche de salut pour le croyant authentique. La révolution n'a plus de vocation intra-mondaine, elle n'est plus de ce monde, pas dans le sens du retrait du martyropathe en lui-même à l'écart du monde, mais comme volonté de destruction s'étendant sur soi comme sur autrui, bref, la violence comme forme pure d'annihilation enveloppant indistinctement le soi comme autrui. La vie elle-même comme parcelle d'une totalité intra-mondaine est vouée aux gémonies. Ce qui prime, ce n'est plus la lutte contre l'Ennemi, mais contre la Vie elle-même, forme sournoise d'impureté. La violence qui se focalisait sur l'adversaire et le contre-révolutionnaire, prend pour cible le sujet lui-même, l'acteur

révolutionnaire, et pour couronner le tout, le sujet et son prochain, amis et ennemis confondus. Le troisième moment est celui où l'hétéro-violence qui s'était un moment transformée en auto-violence (violence sur soi à cause du prétendu manquement du sujet à la révolution) se transforme en omni-violence, pouvant prendre pour cible autant le soi qu'autrui, l'un et l'autre étant des parcelles d'une existence intramondaine qui est à bannir au nom d'une pureté mortifère.

Les opportunistes et les ludiques

Le martyropathe est incontestablement minoritaire sur le plan numérique au sein de Bassidje, mais remplit un rôle symbolique majeur, autant dans la stratégie de légitimation du pouvoir qu'en regard aux autres bassidji qui le perçoivent comme un être supérieur qu'ils ne peuvent pas égaler. Ceux-ci, rappelons-le, sont formés de deux autres groupes. D'une part, les opportunistes, ceux qui cherchent au sein de Bassidje le tremplin pour assurer leur ascension sociale dans une société où plus aucune opportunité n'existe pour les gens d'en bas pour assurer leur promotion ; d'autre part, les ludiques, formés surtout d'adolescents qui entendent vivre intensément et à l'abri du besoin au sein de Bassidje, en mettant en jeu leur vie pour assurer en même temps leur transition à l'âge adulte. La dimension ludique manque cruellement dans la vie quotidienne au sein d'une société post-révolutionnaire où la vie est de plus en plus morose. Les ludiques s'accrochent à la guerre pour se divertir et avoir des sensations fortes. Dans les rangs de Bassidje, on devient libre par inversion de la hiérarchie d'âge : les jeunes commandent ou se font remarquer par leur intrépidité, ce qui leur donne un prestige supérieur à celui des aînés ; on fait preuve d'héroïsme en s'exposant à la mort, et on surmonte par ce biais l'adolescence et son infériorité. La guerre fait office de rite de passage, de l'adolescence à l'âge adulte, pour les adolescents bassidji qui abandonnent l'école et ses contraintes, la vie familiale en pleine pénurie pour une vie d'aventure et d'abondance relative au sein de Bassidje (on s'y nourrit bien, on est bien pourvu en vivres et couverts par une société à qui l'Etat extorque des fonds sous prétexte de bénévolat, pour venir en aide aux jeunes qui le soutiennent activement).

Le martyropathe meurt en désespoir de la vie, alors que le jeune adolescent de Bassidje accepte de mettre en danger ses jours par insouciance ludique, vivant intensément cette fête sanglante qu'est la guerre. Par ce biais, il ressuscite la fête de l'aube de la révolution et il transcende la vie morose de l'après-révolution pour se réjouir, oubliant ainsi la morosité ambiante dans une société que la joie a quitté, depuis

que la guerre et la pénurie mettent à l'épreuve les rêves d'abondance révolutionnaire. C'est pourquoi, le martyr ludique entretient avec la mort une relation totalement différente de celle du martyropathe. Le jeune ludique, en plein champ de bataille, refuse l'institutionnalisation de l'utopie révolutionnaire. Le sacré est pour lui dans l'effervescent, le bouillonnant, le fusionnel, affect qu'il oppose à la logique froide des richissimes commerçants du bazar ou aux calculs mesquins et prosaïques de ses parents qui ne savent trop comment joindre les deux bouts dans la vie quotidienne. Toute stabilisation est pour lui synonyme de la remise en cause de l'islam utopique qu'il porte en lui et entraîne, de sa part, la surenchère dans le combat. La guerre joue pour cette jeunesse ludique, le rôle d'opérateur de désinstitutionnalisation dans l'effervescence du champ de bataille. La mort ne procède pas d'un sombre désespoir, mais du désir d'extase et d'effervescence, de l'aspiration à remettre en cause la monotonie et l'ennui mortel d'une vie post-révolutionnaire où les déshérités sont encore plus démunis, encore plus vulnérables et par conséquent plus frustrés dans leur consommation que par le passé. Cette mort n'a pas le sombre caractère de la martyrologie. Elle est refus d'institutionnalisation, et non pas volonté de mourir à tout prix.

L'aspiration à vivre intensément des adolescents est récupérée par l'Etat islamiste par le truchement de Bassidje. Il forge un nouveau lien politique à partir de ce sentiment, en se légitimant et en marginalisant l'opposition politique qu'il refoule par le spectacle de la dévotion des jeunes : s'ils acceptent de mourir pour le credo islamiste, c'est que l'ordre khomeyniste est légitime. La manipulation des désirs d'une jeunesse immature, avide de jouissance, donne un poids considérable à l'ordre islamiste dont la légitimité est pourtant bâtie sur une vision néo-puritaine des relations sociales et culturelles.

Les opportunistes instrumentalisent l'islam du Hezbollah pour joindre les classes aisées du nouveau régime. Ils forment une nouvelle élite qui, moyennant les nouveaux réseaux révolutionnaires tissés par l'Etat islamiste, se substitue aux anciennes classes dominantes et moyennant sa fidélité vénale au régime, s'assure une vie à l'abri du besoin. Les institutions qui ont vu le jour pendant ou après la révolution leur servent de tremplin : la Croisade pour la Construction qui monopolise les projets du développement rural (plus tard elle se transformera en ministère), la Fondation des Martyrs qui est un colosse économique ayant ses propres moyens financiers et industriels, l'Astané Ghods qui gère les biens de l'imam Réza au nord-est de l'Iran, et qui est l'une des institutions les plus dotées de l'Iran [2], les divers comités révolutionnaires (ultérieurement intégrés

dans le ministère de l'intérieur), l'Armée des Pasdaran, etc. Toutes ces nouvelles organisations révolutionnaires deviennent le moyen d'ascension sociale et économique pour une jeunesse avide de consommation et qui trouve, par son affiliation intéressée à Bassidje, et moyennant son exposition au danger, la possibilité de s'introduire dans l'appareil d'Etat et de bénéficier des mannes pétrolières. Une partie de la plèbe urbaine y trouve son compte, notamment par le truchement des Comités et de l'Armée des Pasdaran, intimidant dans les quartiers, mais intervenant le cas échéant pour soutenir leurs amis et leurs connaissances au sein de ces quartiers, auprès des instances répressives du régime où ils ont leurs entrées. Une nouvelle forme de clientélisme avec l'Etat se constitue avec cette jeunesse populaire qui monnaie sa collaboration au régime, en s'assurant, au niveau même du quartier, une nouvelle forme d'honorabilité, faite de la crainte des autres, mais aussi de leur respect, en raison de la capacité non négligeable d'aide que peut leur apporter cette jeunesse en ascension, qui a su s'introduire à temps dans les réseaux répressifs du régime. Par leur biais, la répression devient plus poreuse dans les quartiers populaires, en raison notamment de cette corruption rampante qui arrondit les angles aigus des choses, le système devenant moins redoutable et moins répressif, à mesure qu'il devient plus corrompu, notamment par le biais de cette jeunesse opportuniste qui cherche à promouvoir sa cause en épousant, de manière intéressée, la cause du Hezbollah.

La désintégration du modèle bassidji

Deux faits majeurs préludent à la désintégration du modèle bassidji. D'une part, la fin de la guerre dérobe à la fraction martyropathe la capacité de se faire mourir en martyr et d'entretenir la confusion entre sa volonté de suicide et sa transcription selon un registre sacré ; d'autre part, la mort de Khomeyni, peu après la fin de la guerre (4 juin 1989), ôte aux derniers groupes martyropathes la possibilité de se réclamer d'un chef charismatique pour donner, par leur mort, une version tragique de la faillite de la révolution.

Par ailleurs, du fait même de la longue durée de la guerre (1980-88), l'ardeur martyropathe a eu tout le loisir de s'exercer, de se répandre par mimétisme selon un modèle assimilable à celui de la mode, et de s'épuiser progressivement au contact d'une réalité inhospitalière vis-à-vis de l'utopie révolutionnaire. Passées les premières années où le désespoir révolutionnaire se transcrivait aisément dans le registre de la mort sacrée (le martyr), petit à petit le réel a repris le dessus et la révolution s'est " prosaisée " au contact de l'économie parallèle, du

marché noir, de la vie quotidienne où l'abnégation révolutionnaire s'attédie inexorablement, et de l'usure de la nouvelle élite qui se révèle aussi vénale et aussi peu " proche du peuple " que celle du temps du chah. Au début, la jeunesse révolutionnaire s'insurgeait contre le réalisme de ses parents et au nom de la préservation de l'islam révolutionnaire, elle rejoignait Bassidje. Peu à peu, la vie reprend le dessus et l'enthousiasme de la mort sacrée se transforme en un détachement cynique qui s'exerce dans la vie quotidienne, lieu par excellence de l'apprentissage de la dualité vis-à-vis du nouveau pouvoir : à son idéologie légitimante de sacrifice et d'abnégation s'oppose désormais l'égoïsme forcené de " l'individu ensauvagé " qui ne connaît de légitimes que ses intérêts bruts et qui instrumentalise les mots d'ordre révolutionnaires, de plus en plus vidés de leur substance, en adjuvant de ses intérêts " bassement matériels ". Ainsi en est-il de la demi-barbe révolutionnaire (comme un visage mal rasé que les jeunes hezbollahs affublaient dans les premières années pour se démarquer autant de la barbe piétiste traditionnel, longue et drue, que du visage glabre de l'occidentalisé) ; désormais, on l'affiche pour se donner un air de dévotion, tout en pratiquant des formes plus ou moins déviantes de spéculation sur un peu toutes les denrées (dollar, or, viande surgelé, produits électroménagers, etc.). De même, ceux qui sortent de Bassidje monnayent leur appartenance à cette organisation pour trouver des sinécures, notamment en matière d'approvisionnement des denrées dans une société où s'est installée la pénurie et où la différence entre les prix officiels et les prix du marché libre sont importants (un entrepreneur soutenu par Bassidje ou par l'une des nombreuses organisations révolutionnaires se trouve en situation d'avantage écrasant par rapport à ses rivaux du marché). De plus en plus, ceux qui y parviennent, monnayent leur appartenance à Bassidje, à l'Armée des Pasdaran, à la Croisade pour la Construction... en termes économiques, faussant ainsi les lois du marché et créant, de facto, un double marché qui défavorise les initiatives privées des plus démunis en ressources relationnelles. Ce néo-clientélisme où l'Etat post-révolutionnaire est instrumentalisé engendre sur le long terme une grande frustration de la part de la grande majorité de la jeunesse bassidji qui n'a pas pu transcrire la logique de son abnégation en participation intéressée aux ressorts de l'économie. Marginalisée, réduite à des formes de plus en plus patentes d'exclusion économique, cette jeunesse là, abandonnée en majorité à son sort par Bassidje à la fin de la guerre, forme la base d'un mécontentement brut qui s'exprime, au fil des années, par des mouvements de révolte spontanée et sporadique que le pouvoir parvient à mater sans difficulté, moyennant la répression [3]. Ce faisant, sa légitimité s'use d'autant, auprès de ceux-là mêmes qui avaient été le fer de lance de

la révolution et de la répression de l'opposition, dont une partie se trouve refoulée dans l'opposition et rejoint les groupes plus ou moins radicaux du Hezbollah (par rapport aux " réalistes " qui se réclament de l'ouverture timide de l'Iran vers le monde extérieur).

Nombre de ceux qui avaient combattu au sein de Bassidje ou de l'Armée des Pasdaran rejoignent l'Etat et, que ce soit dans l'administration ou dans les structures industrielles, ou dans le secteur privé, ils constituent une frange de la nouvelle élite post-révolutionnaire qui finit par perdre sa conviction d'antan pour lui substituer une logique d'intérêt personnel sous la bannière d'un Etat qu'ils privatisent à leur manière. Peu d'idéaux révolutionnaires ont pu résister à l'usure du temps : la liberté (une forme de liberté sous surveillance, pourvue de certaines marges de manœuvre, se constitue progressivement après la mort de Khomeyni chez les intellectuels " post-islamistes ", en Iran même), l'indépendance économique (l'Iran est toujours très largement tributaire du pétrole à tous les niveaux de son économie), la pureté islamique (le privé est le lieu de transgression de tous les interdits que l'on respecte dans l'espace public non sans de graves entorses, dès que la vigilance du pouvoir se relâche momentanément), la vocation mondialiste de la révolution islamique à s'exporter (sauf au Liban où s'est constitué une milice hezbollah pro-iranienne, partout ailleurs le succès a été mitigé). Il ne reste plus que la répression des femmes (elles servent de bouc émissaire) et des formes ostentatoires, de plus en plus vidées de sens, de manifestations et de défilés, largement pris en charge par la nouvelle clientèle du pouvoir, pour affirmer les vertus salvifiques d'un islam dont la forme militante régresse au niveau de la société. Sur les ruines du mouvement islamiste, et au sein d'une société dominée par un pouvoir islamiste, se constitue, non sans difficultés, le noyau futur d'une société civile par le truchement d'intellectuels qui ne raisonnent plus ni en termes de révolution du prolétariat, ni en termes de révolution islamique [4].

Ainsi, la désintégration du modèle bassidji s'effectue de deux manières complémentaires. D'une part, par l'intégration d'une partie des jeunes bassidji dans l'appareil d'Etat aux échelons inférieurs et moyens, que ce soit dans le secteur militaire (dans l'Armée des Pasdaran) ou civil (organismes de surveillance de l'administration ou dans les secrétariats où les femmes sont de plus en plus remplacées par les hommes) ou dans les organismes révolutionnaires qui se transforment progressivement en ministères et qui ont besoin de recrutement du personnel (comme la Croisade pour la Construction). D'autre part, par l'abandon à leur sort d'une grande partie des jeunes bassidji, chez qui

s'accroissent la frustration et qui la manifestent occasionnellement, de manière éclatée, par des révoltes épisodiques dans les villes. Au sentiment, jadis entretenu, de la mort sacrée pour l'islam se substitue désormais celui de la révolte désespérée contre un pouvoir qui n'est islamique que de nom et qui usurpe le nom d'islam aux fins de promouvoir la fin de l'islam révolutionnaire.

Conclusion

La crise du mouvement révolutionnaire dans les premières années, puis son effondrement dans les années suivantes emportent les dernières illusions du martyropathe sur l'améliorabilité du monde. Il ne parvient plus à croire à l'avenir. L'échec de la révolution a révélé la dérision de la révolte dans le monde. Le sacré qui devait se réaliser dans le monde, sur le plan politique, se dissocie désormais du monde. Il s'agit de s'insurger contre le monde in toto (le soi en chair et en os étant inclus dans ce monde à abattre), de mettre fin à une existence rongée par la perte du sens. La mort, dans la conjoncture post-révolutionnaire, est une panacée pour les jeunes pris au dépourvu devant la débâcle de la révolution. L'impératif révolutionnaire de changer le monde se métamorphose en celui de changer de monde et ce, en s'expatriant de celui qui a occasionné l'écroulement du mouvement révolutionnaire. Pendant la révolution, la violence s'exerçait contre le régime impérial, principe du Mal. Après la révolution, le principe du Mal n'est plus aisément identifiable : l'optimisme ingénu de la révolution se change en un pessimisme angoissé. La violence se détourne du monde (il n'est plus le lieu du sens mais du non-sens et à ce titre, à détruire) pour se fixer sur le nouvel individu. Mais désormais la mort peut tout aussi bien s'asséner aux autres comme parcelles d'un monde à détruire. Le terrorisme du jeune martyropathe est avant tout un auto-terrorisme (il veut se mettre à mort) mais son registre est tel qu'il embrasse tout aussi bien, et indifféremment, les autres et dès lors, se transforme aisément en hétéro-terrorisme. Mourir ou faire mourir, le soi et les autres, dans un acte qui devient la dernière manifestation de soi au sein d'une communauté fictive (les " frères " de Bassidje, avec la bénédiction de Khomeyni qui sacralise la mort) revêt alors un sens existentiel. En s'assénant la mort, le martyropathe se venge du monde à travers soi, il jette l'anathème sur le monde qui engendre ce sentiment absurde de l'existence, le brise en anéantissant son propre corps. Le martyropathe croit se battre contre le monde, mais en réalité, il ne fait que se détruire. La martyropathie ne s'articule pas sur un projet positif de vie, elle est pure négativité, l'annihilation de soi par incapacité de s'assumer. Mais c'est aussi une affirmation de soi qui ne se réalise que

dans le suicide. Elle est régressive et indice d'un soi désormais incoercible. Elle témoigne de la non-maîtrise du conflit existentiel qui surgit dans toute modernisation, mais aussi de la fin de l'ère communautaire où le sujet autonome n'existait pas. Le martyropathe est un " individu hétéronome " et non pas l'expression individualisée d'un ordre communautaire et traditionnel. C'est pourquoi, la logique de ses aspirations n'est pas une chose provisoire. Son désir d'être s'étanche dans la mort, mais comme désir, il est là et on ne saurait l'ignorer. Il est déjà du côté de la modernité dans la terreur qu'il répand et dans le suicide où il prétend se réaliser.

On peut tenter de trouver des parallélismes entre le jeune martyropathe et le jeune Palestinien qui porte une bombe sur lui et qui se rue sur les soldats ou se sacrifie à ses yeux pour la cause palestinienne en se jetant dans un bus israélien.

Une différence majeure les sépare. C'est que dans un cas, c'est un Etat qui prépare et endoctrine le jeune Bassidji, alors que dans le cas du jeune Palestinien, ce sont des groupuscules radicalisés. Celui-ci, du moins dans les années quatre-vingt, semblait provenir de milieux fragilisés, au sein de familles déstabilisées [5]. Dans les années quatre-vingt-dix, surtout avec la dégradation des conditions socio-économiques, cette forme de " vocation " tend à se généraliser paradoxalement, du moins pour un temps, lorsque la perspective de la paix avec Israël devient plausible sous les travaillistes : la hargne et le désespoir contre un pays dont l'armée d'occupation a massivement réprimé, dans des relations de face à face quotidienne, la jeunesse palestinienne, pendant de nombreuses années, a engendré des envies d'en découdre avec l'adversaire qu'on refuse de percevoir sous la figure de voisin neutre avec qui on entrerait dans des rapports de voisinage non-antagonique. A la violence qui a sévi pendant longtemps, une partie de la jeunesse palestinienne répond par la volonté de rupture, pour prévenir une paix synonyme d'occultation de la violence qu'elle a subie. En d'autres termes, la paix, avant l'avènement de la droite israélienne au pouvoir, signifiait la mise sous le boisseau de la souffrance endurée. Elle était sensée mettre fin à la violence sans pour autant reconnaître la violence subie par les jeunes palestiniens. Ce malaise se transforme en désespoir total (et en cela on retrouve une des modalités du désespoir, qui, dans le cas iranien est lié à l'échec de l'utopie révolutionnaire), et les groupes radicaux qui s'en emparent, l'exploitent, pour endoctriner le jeune Palestinien en sacralisant ce désespoir. Les modalités de l'exploitation du désespoir portent quelque ressemblance avec les formes d'intervention de Bassidje : on tente de séparer mentalement (et physiquement, si

possible), le jeune de sa famille : désormais, on lui construit un schéma d'accès au paradis où il se promet individu-dans-la-mort, à l'écart des parents, des amis et des connaissances. La mort de soi devient alors le martyr qu'on relie à la Djihad (la guerre sainte) selon une modalité qui ne présente pas de différence majeure, sur le plan doctrinal, avec le chiisme, à ceci près qu'ici, on ne prend pas comme parangon la figure paradigmatique de l'imam Hoseyn [6].

Ainsi, de nombreux traits qui se retrouvent, dans un cas comme dans l'autre, se fondent-ils sur un désespoir spécifique, celui de ne pouvoir se construire dans ce monde comme être s'épanouissant selon les aspirations instillées par une vie en voie de modernisation au sein d'une société en crise. Ce désespoir est d'autant plus aisément susceptible de se sacrifier qu'il met fin, par le martyr, à une vie devenue insupportable, sans projet, sans avenir, sans la moindre ombre de réalisation de soi. Ce n'est pas la spécificité chiite, liée à la sotériologie chiite (le Douzième Imam occulté [7]) et à son dolorisme (les célébrations doloristes du martyr de l'imam Hoseyn à Karbéla), qui donne sens au martyr, mais une quotidienneté vécue comme profondément inacceptable, la vie elle-même devenant dérisoire et la mort seule revêtant un sens. Les jeunes d'origine sunnite peuvent épouser cette vision du martyr sans renoncer pour autant à leur appartenance au sunnisme et sans ressentir pour cela une violence contre leur religiosité musulmane " orthodoxe ". Le martyr chez les bassidji tout comme chez certains jeunes Palestiniens ou certains chiites libanais est en réalité un néo-martyr : c'est la figure de l'individu-dans-la-mort qui ne parvient pas à se réaliser dans ce monde et qui, de ce fait, accepte d'aller jusqu'au bout, la facilité avec laquelle il met fin à ses jours dénotant un nouveau rapport entre la vie et la mort sur la base même de la modernisation mentale des jeunes. Ceux-ci savent désormais chérir davantage leurs rêves et leurs aspirations que la vie elle-même. Le néo-martyr qui se développe est d'autant plus intense que l'on vit douloureusement l'effondrement de soi au sein d'une société où tout changement positif est vécu comme impossible (du fait de l'occupation israélienne pour les jeunes Palestiniens, ou de la guerre irakienne pour les jeunes bassidji). Les jeunes bricolent alors une légitimation religieuse, non sans puiser dans l'arsenal théologique plus ou moins fruste dont ils disposent. Il est vrai que le chiisme, par le modèle paradigmatique de l'imam Hoseyn et de nombreux autres saints martyrs offre une remarquable facilité par rapport au sunnisme. Mais, les jeunes sunnites n'hésitent pas, à leur tour, à emprunter à foison au chiisme, la justification étant faite par des groupes où œuvrent des théologiens radicalisés.

C'est dans une modernité avortée (ou ressentie telle) et dans le processus d'individualisation " sauvage " des jeunes, de plus en plus désinsérés de leur communauté traditionnelle, et s'intégrant plus ou moins volontairement à des néo-communautés " déviantes " (groupuscules révolutionnaires ou groupes " eschatologiques " ou ensembles plus ou moins hermétiques) qu'il faut chercher la vague de fond de ce type de martyre. Celui-ci est, sous des apparences traditionnelles, tout sauf la reproduction de la tradition : il ressort d'un néo-martyre, la logique d'affirmation de soi dans la mort y prenant une place prépondérante (alors que la vie n'est plus perçue comme un lieu d'auto-affirmation pour l'ego). De même, ce " quasi-individu ", fraîchement dégagé des attaches communautaires, est fragile, il peut aisément adhérer à des formes néo-communautaires où son volontariat peut donner lieu à une manipulation et à des formes de servitudes beaucoup plus accentuées que dans les communautés traditionnelles, froides, hiérarchiques et négatrices de l'individualité. Ici, dans ces néo-communautés, le sujet vit in vitro soit la fin des temps, soit son annonce, soit la sacralisation en instance de mourir, soit une forme de fraternisation qui n'existe plus dans la société extérieure, lieu d'atomisation, d'égoïsme forcené et d'impossible épanouissement de soi.

Dans ces cas précis, on a un individu en instance de formation et qui ne trouve pas dans la société de lieu où il puisse s'épanouir. Qu'à cela on ajoute une logique d'humiliation constante : pour ce qui est de l'Iran, les Etats-Unis et leur armée, 40 000 hommes, régis par des lois de Capitulation de type colonial - l'extraterritorialité juridique alors même qu'ils stationnaient en Iran ; pour ce qui est des jeunes Palestiniens, le déni d'existence dans la dignité, dans des territoires où ils sont niés dans leur être par l'armée israélienne et, sous une autre forme, incomparablement moins avilissante mais néanmoins insupportable, par leurs propres aînés (l'Intifada n'était pas le fait des adultes et des parents, mais des jeunes, contre l'armée israélienne, mais aussi, et indirectement, contre les parents qui n'avaient fait que " palabrer ").

La religiosité des martyropathes iraniens rejoint celle des jeunes radicalisés au sein du Hamas ou du Djihad, dans la mesure où leur affect se construit sur le fond d'échec du nationalisme comme idéologie légitimante de la modernisation. Dans le cas iranien, cet échec est beaucoup plus mental et politique qu'économique [8]. Dans le cas palestinien, on assiste à l'impossibilité de se doter d'une " nation ", et les formes laïques du nationalisme montrent rapidement leurs limites, face à une logique régionale et internationale qui refuse

dramatiquement l'accès à la nation aux jeunes Palestiniens. De même, la présence écrasante de l'armée israélienne dans les territoires occupés donne une cible bien précise à la haine des jeunes Palestiniens, alors que les reproches des Iraniens sur la présence américaine en Iran et la constitution de l'Iran en une " sous-Amérique " régionale pour faire avancer les visées des Etats-Unis dans ses ambitions géostratégiques, tout en marquant un profond ressentiment, sont sans commune mesure, avec le sentiment de rejet qu'éprouvent les jeunes Palestiniens vis-à-vis de l'armée israélienne.

Mais, par-delà ces phénomènes, les mêmes formes extrêmes de désespoir montrent une affinité élective avec le religieux : au-delà d'un certain seuil, lorsque le désespoir n'est plus maîtrisable par le sujet, il a tendance à se constituer en " Sacré mortifère " pour des êtres qui ne trouvent plus de consolation ni de bornes dans les communautés traditionnelles, irréparablement déstructurées par une " modernisation négative ". Celle-ci désarticule les anciennes formes de sociabilité sans avoir le dynamisme nécessaire pour leur en substituer de nouvelles. D'un côté, un individu qui émerge en filigrane à partir de la désarticulation des anciennes formes communautaires ; de l'autre, aucune intégration positive au sein de la société ; enfin, une existence quotidienne qui instille le désespoir et rend la vie inattractive et révoltante. L'ensemble est propice à la constitution d'un désespoir sacralisé qui se nourrit du religieux déstructuré pour constituer l'individu-dans-la-mort. La sécularisation du religieux (on n'est pas dans des sociétés totalement laïques) rend possible cette forme d'expression de soi où le sujet renoue avec le sacré en se vouant à la mort et, dans le même acte, en brisant ce qui est vécu par lui comme à l'origine de son désespoir, que ce soit les Israéliens indistinctement mis à mort dans un bus par un jeune bardé d'explosif, ou les soldats irakiens que ne craint pas d'affronter le martyropathe dans sa furie de rompre avec la vie.

Dans cette situation, le vecteur religieux change de sens : alors qu'il est dans la grande majorité des cas, le lieu même de l'éclosion de l'espérance, à présent, le sacré rend possible le passage de la vie au trépas selon une volonté de rupture qui y trouve la possibilité de se déployer en corroborant cette volonté. Le religieux rend ainsi possible la sacralisation du désespoir. En ce sens, l'idéologie religieuse s'est substituée aux idéologies laïques qui prônaient la victoire finale par le dépassement de l'individu dans le grand creuset révolutionnaire dans les années soixante et soixante-dix.

Cependant, la différence essentielle qui sépare la forme laïque de l'activisme révolutionnaire des années soixante-dix de celle de la vision activiste du religieux dans les années quatre-vingt et quatre-vingt dix est, du moins dans le cas iranien, le désespoir intense causé par l'avortement inavoué du projet révolutionnaire, dans le cas palestinien, le désespoir de se doter d'une identité nationale au sein d'une société où il puisse concilier ses rêves de modernité et la réalité quotidienne dans l'indépendance nationale. Cette dissociation entre la logique d'une subjectivité en voie de modernisation et une réalité de plus en plus régressive est susceptible de se dénouer au sein d'une idéologie " religieuse " dans la mesure même où le sujet est capable de percevoir une totalité religieuse comme fondement du sens. Pour cela, il est nécessaire que la sécularisation n'ait pas été complète, que le sujet se trouve dans un entre-deux : entre d'une part une logique d'affirmation de soi individuelle (la sortie des communautés traditionnelles qui se déstructurent et qui ne sont plus capables d'intégrer les jeunes en leur sein), d'autre part, une vision de soi et du monde couchée en termes religieux. Le sens se construit non pas en rupture avec l'univers religieux (ce qui n'aurait pas de sens pour le jeune déshérité iranien et le jeune Palestinien à l'abandon) mais en son sein, moyennant la radicalisation de ses thématiques, voire la conversion de certains thèmes en incitation à l'action radicale, à l'action mortifère.

Un autre trait de cette forme de religiosité est sa fascination pour la mort. La rupture avec les communautés traditionnelles brise le rapport à la mort comme une transcendance. Le jeune acteur ne perçoit plus sa vie comme une fatalité, il prend son destin en main et ce faisant, son rapport à la mort se trouve profondément bouleversé. Alors que ses parents percevaient la vie comme une transcendance au même titre que le Sacré, qu'attenter à la vie leur paraissait profanatoire, à présent, les jeunes nouent un rapport à la vie et à la mort qui les rend immanentes l'une et l'autre. Dès lors, ils peuvent aller jusqu'à se défaire de leur vie, celle-ci n'étant plus du ressort de l'intangible, mais pouvant parfaitement s'instrumentaliser dans un mode d'être où on peut passer outre son existence, au nom même de sa subjectivité. C'est parce que le jeune bassidji iranien ou le jeune Palestinien ne sont plus liés à la tradition qu'ils peuvent affronter l'épreuve de la mort sous une forme radicalisée, mourir n'étant plus du ressort de seul Dieu mais aussi, comme expression d'une individualité en voie de constitution. Faute de pouvoir se réaliser dans la vie, on opte, selon une logique où le désespoir le plus sombre se mêle à la détermination la plus inflexible pour mener à bien sa mort et s'y affirmer, à défaut de le faire dans la vie. Que cette forme d'affirmation de soi se trouve liée à la manipulation la plus patente de la part des groupes ou des

institutions (Bassidje en Iran), ne change rien à la situation : si le jeune est manipulé, c'est qu'il se laisse manipuler, qu'il est manipulable dans une conjoncture où la mort résout, à ses yeux, une situation inextricable. Dans le cas iranien, dans les dernières années de la guerre, cette forme de manipulation se révéla de plus en plus inopérante, tout simplement parce que les jeunes ne portaient plus en eux le désespoir révolutionnaire ; dès lors, c'est en ayant recours à une logique purement coercitive et à des incitations financières que l'Etat islamiste tenta de les envoyer sur le front. Autant dire que la manipulation par des groupuscules ou des appareils étatiques n'explique pas à elle seule le mode d'action des jeunes et qu'il faut se placer dans leur subjectivité pour rehausser à la transparence leur mode d'action suicidaire.

Dans le déploiement même de l'activisme religieux où le sujet se constitue comme " individu dans le sacré " on assiste à des polarisations troublantes : tout ce qui était mis au service de la vie se trouve, passé un certain seuil d'implication de l'ego, converti en passion mortifère. A la vie collective se substitue la mort collective, à l'orgasme sexuel, l'extase mortifère, à la prise en charge de soi dans l'activisme au service d'un nouvel ordre à bâtir, la vision eschatologique d'une nouvelle société dans la mort, à la subordination de la mort à l'édification d'un idéal ici-bas, l'érection d'une forme de nécro-communauté qui devient la finalité suprême de l'action, toutes les autres considérations se trouvant marginalisées par cette véritable passion pour la mort qui caractérise une minorité des Bassidji où naît une " mystique mortifère " et qui vit littéralement en instance de mort, à la seule fin de mourir, transis par cette mort à venir, et, qui seule, donne sens à leur vie désertée par le sens. En d'autres termes, l'implication de ces jeunes " quasi-individus " dans un ensemble où ils parviennent à se soustraire mentalement aux aléas de la vie quotidienne leur ouvre une perspective imaginaire où ils " se réalisent " entièrement à l'abri du réel, dans un monde où le réel devient futile et où le combat contre la vie s'intériorise à tel point qu'ils cherchent, par tous les moyens, à mourir. Cette mort peut contribuer à l'indistinction de soi et d'autrui puisqu'il s'agit d'une mort béatifique qui ne saurait que faire du bien aux amis. Quant aux ennemis, ils font désormais partie d'une réalité qu'il faut briser au nom du primat de la mort. A mesure que ces jeunes plongent dans l'univers onirique d'une religiosité mortifère, la perspective du paradis, ou d'un après-vie, paré des attraits d'un monde d'espérances conjugué au futur s'estompe. Il ne s'agit plus de bâtir ce monde-là, mais, de mourir, et dans la mort, éprouver une extase sui generis, qui devient principe de motivation. Celle-ci se marie parfaitement avec une logique de désespoir

généralisé : ce monde, le monde, le monde de la vie, ne sont pas les lieux de l'éclosion du sens. Il faut les supprimer et ce faisant, mettre fin à tous les modes d'expression de la vie, celle-ci étant coupable de se compromettre avec le réel.

La multiplication des formes de religiosité activiste et mortifère dans des situations extrêmes où l'horizon d'espérance est plus ou moins bouché (ou perçu tel par les jeunes acteurs) montre que la spécificité de tel type de religion (le chiisme, par exemple) n'est pas, en l'occurrence, une explication suffisante. La créativité juvénile et les groupes radicalisés engendrent une " chiisation " implicite à base d'un bricolage du religieux, qui peut aussi bien se réclamer du sunnisme dans le cas de l'islam (les jeunes Palestiniens sunnites du Hamas). L'enjeu essentiel est une modernité qui se donne sous une forme irrésistible dans les rêves, mais devient inaccessible dans la réalité quotidienne, là où précisément les industries culturelles répandent au niveau planétaire une image de l'ego iréniquement moderne, se réalisant dans une consommation euphorique, au sein d'un global village sans entraves. La déstructuration des formes traditionnelles et communautaires de gestion du sens libèrent un " quasi-individu " qui s'identifie aisément à cette modernité onirique, hors de sa portée. Dès lors, l'ego ne parvient à se réaliser que dans la mort, lorsqu'il est frustré des exigences les plus élémentaires de la modernité. La tentation est alors grande qu'il se dote d'une religiosité mortifère qui est le seul lieu où s'exerce sa créativité, faute de pouvoir se moderniser dans la vie. L'entreprise passe de l'état de projet à celui de réalité, là où des Etats (l'Iran) ou des groupes politiques apportent leur soutien à l'individu en désarroi, pour qui la quête de la mort est synonyme de salut.

[Retour à la partie précédente](#)

[Retour à la première partie](#)

Notes.

* Farhad Khoroskhavar est maître de conférences à l'Ecole des hautes études en sciences sociales.

[1] Cf. dans L'Utopie Sacrifiée, op. cit., la section sur Khomeyni.

[2] Cf. Bernard Hourcade, " Vaqf et Modernité en Iran : les agro-business de l'Astân-e qods de Mashad ", op. cit.

[3] Cf. Ali Farâsati, " Kizéche hâyé sé sâlé gozachtéyé irân, marhaléyé boloughé mobârezâté mardomi " (en persan), [Les mouvements des trois dernières années en Iran, l'étape de maturité des luttes populaires] in Navidé Moghâvémat, n° 7, printemps 1996, Paris.

[4] Cf. Farhad Khosrokhavar, " Les intellectuels post-islamistes en Iran " in Awal, n° 11, 1994 ; cf. le dossier constitué par Nouchine Yavari-d'Hellencourt et Sétoreh Ghaffari-Farhangi, " Médias d'Iran et d'Asie Centrale " in Cemoti, n° 20, 1995 ; le dossier constitué par Fereydoun Khavand " L'Iran, quel avenir pour la République Islamique ? " in Trimestre du monde, 1er trimestre 1996.

[5] Cf. Michel Wieviorka, Sociétés et terrorisme, Fayard, Paris, 1988 ; Face au terrorisme, Liana Levi, Paris, 1995.

[6] On prend comme modèle des figures mineures d'autres jeunes ou des religieux ayant lutté contre les Britanniques et les Juifs de Palestine avant l'instauration de l'Etat d'Israël (Azzedine el-Qassem par exemple).

[7] Cf. Abdulaziz A.Sachedina, Islamic Messianism. The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism, Albany, Suny Press, 1981 ; Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shi'i Muslims to the Twentieth Century, Austin, University of Texas Press, 1982.

[8] Le taux de croissance industrielle sous le régime du chah était élevé, même s'il y avait une grande disparité dans les formes d'industrialisation et une grande injustice dans la redistribution des fruits de la croissance. Cf. Jahangir Amuzegar, " The Iranian Economy before and after the Revolution ", Middle East Journal, 46 (3), 1992. Pour la période postrévolutionnaire, cf. Kaveh Ehsani, " Tilt but don't spill, Iran's Development and Reconstruction Dilemma ", Middle East Report, nov.-dec. 1994.