



HAL
open science

Khosrokhavar (Farhad). Anthropologie de la Révolution iranienne

Fariba Adelkhah

► **To cite this version:**

Fariba Adelkhah. Khosrokhavar (Farhad). Anthropologie de la Révolution iranienne. Archives de Sciences Sociales des Religions, 1998, 104 (104), pp.99-100. hal-01044897

HAL Id: hal-01044897

<https://sciencespo.hal.science/hal-01044897>

Submitted on 24 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Khosrokhavar (Farhad). Anthropologie de la Révolution iranienne

Adelkhah Fariba

Archives des sciences sociales des religions, Année 1998, Volume 104, Numéro 1
p. 99 - 100

[Voir l'article en ligne](#)

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

les résultats de l'observation et les interprétations théoriques qu'en donne l'A. sont parfaitement maîtrisés. On trouve là un modèle à suivre.

On relèvera ensuite les interprétations de ces pratiques thérapeutiques. S. K. n'emploie pas une psychanalyse totalisante et réductrice. Il montre que certains symptômes présentés aux praticiens et leur traitement peuvent être interprétés à l'aide de la théorie psychanalytique, tout en restant respectueux des démarches engagées. Il refuse de pathologiser les thérapeutes ou d'en faire des « psychanalystes instinctifs ». Les thérapeutiques occidentales et asiatiques sont liées à des univers de signification opérant à partir des soubassements idéologiques de la culture. Cela ne signifie pas l'absence d'invariants mais ils sont interprétés et traités différemment bien que le *modus operandi* de la cure des guérisseurs de l'Inde ne soit pas éloigné de celui des thérapeutes religieux occidentaux. On trouve une attente croyante, une communauté qui croit en l'efficacité de la cure et aux mythes sur lesquels elle est fondée et qui de ce fait rendent la guérison plausible, en tant qu'opération de médiation entre les causes surnaturelles et le patient, une dette et une reconnaissance. L'A. montre que les thérapies de la maladie mentale des guérisseurs indiens ressemblent, dans leurs procédures, aux psychothérapies curatives ou de soutien occidentales.

En fait, au-delà des différences et des ressemblances évoquées, la rupture est transversale : en Occident comme en Inde, on peut distinguer les conceptions métaphysiques de la maladie mentale et les approches orientées vers le paradigme biologique. Enfin, nous relèverons les considérations de l'A. sur le lien entre la guérison et la culture. Les préoccupations de la santé sont universelles mais les approches sont relatives aux cultures. En Inde, on vise la protection et les soins plus que la performance et l'égalité. Ce qui est décodé comme des fantasmes par le psychothérapeute occidental a des équivalents mythiques que gèrent les thérapeutes indiens. La dissociation (qui produit des états modifiés de conscience) est considérée comme une pathologie en Occident alors qu'elle constitue un recours thérapeutique en Inde.

Ces lignes ne rendent pas compte de la richesse d'un livre qui nous renvoie aux thèses de Michel Foucault sur la folie et nous engage dans une approche comparatiste de la thérapie religieuse.

Régis Dericquebourg.

104.35

KHOSROKHAVAR (Farhad).

Anthropologie de la Révolution iranienne. Le rêve impossible. Paris, L'Harmattan, 1997. 269 p. (chronologie, bibliogr.).

Le livre de F. K. nous rappelle que non seulement il reste encore beaucoup à dire sur la révolution iranienne mais que, 18 ans après son avènement, elle constitue le socle des récits et des références quotidiens, qu'on soit iranien ou iranologue. L'intérêt de ce livre est de dégager une structure discursive des représentations de pouvoir et partant, de son changement en Iran (p. 8). L'unité, l'égalité, la liberté, la conscientisation, le matériel versus le spirituel, le déshérité versus l'oppressé, l'impérialisme, l'honneur communautaire, le martyr, soit autant de notions qui permettent à l'auteur de tisser la trame centrale de son œuvre : la rupture communautaire, la naissance de l'individu comme acteur social et la formation, fût-elle « timide » (p. 257), d'une société civile. Si la révolution iranienne de 1979 s'explique par la discordance entre cette rupture communautaire, signe de la modernité du processus social dans la jeunesse, et une situation politique bloquée et marquée par l'exclusion de la quasi-totalité de la société du champ politique, elle est l'enjeu même de la consécration de cette rupture. Néanmoins la rupture communautaire, suivie d'une rupture sur le plan religieux avec la conception traditionnelle de l'islam, ne s'accompagne pas d'une rupture politique. La révolution iranienne, nous dit F. K., à l'instar d'autres révolutions, est mythogène, elle est double jusque dans le vécu de ses acteurs. Toutefois le trait spécifique de la révolution iranienne est son mythe de l'unité absolue et son incompatibilité avec celui de la liberté absolue. Aussi « la conséquence logique » de cette situation est-elle la prise du pouvoir par un régime encore moins respectueux des libertés que celui d'avant la révolution (p. 11). Le retour à l'islam traditionnel et antimoderne, qui était une revendication minoritaire à la veille de la révolution, devient majoritaire une fois consommées la faillite de celle-ci et l'adhésion par conséquence des jeunes désespérés (p. 63). Ces derniers, pour laisser une marque de leur liberté, et faute de pouvoir s'affirmer dans la vie, finiront par s'affirmer dans la mort en devenant martyrs (p. 71). D'autres expressions de cette liberté, et donc de l'émergence de l'individu, se trouvent dans les analyses très originales de l'auteur concernant notamment le nouveau rapport au corps et à la peur chez les mobilisés sur le front.

Néanmoins, ce qui gêne dans la lecture de ce livre stimulant, c'est la vision holiste de la société iranienne quand, par exemple, l'A. analyse « la vision communautaire du pouvoir ». Sans même parler des différentes catégories sociales, est-on sûr que les habitants de Mashhad, que les Kurdes ou les Baloutches majoritairement sunnites, que les arabophones ou les turcophones adhèrent au même modèle de représentation du pouvoir ou confèrent à celle-ci la même signification ? L'image même que l'A. se fait de la communauté ne manque pas d'interroger le lecteur : « une société sans problème aigu d'identité et ayant une image pondérée et statique d'elle-même autant dans ses aspirations que dans sa réalité existentielle (...) et où le groupe prime sur la personne qui n'existe qu'en tant que membre de la communauté » (pp. 75-76). De plus l'interprétation de F. K. est trop antihistorique : la référence au Livre des rois est très originale, mais de Ferdowsi à Mohammad Reza Pahlavi et même de ce dernier à Khomeyni ou du début des années 1980 à celui des années 1990, la société iranienne a tout de même connu quelques transformations... Est-on certain que le changement social n'est pas sans conséquences sur la vision cyclique du pouvoir ? Par exemple la pertinence de ce modèle, qui correspond sans doute à l'épisode révolutionnaire, reste à démontrer pour la période Pahlavi. Même en ce qui concerne la révolution, les premiers éléments de dissension s'affirment dès la phase considérée par l'A. comme unanimiste (cf. l'assassinat de l'Ayatollah Motahhari par le groupe Forghan au printemps 1979, sans compter la réticence d'une partie importante du clergé, etc. Curieusement cet événement est absent de la chronologie établie par F. K.). En d'autres termes, le modèle cyclique demanderait à être contextualisé afin de souligner la spécificité iranienne qui ne paraît pas évidente de prime abord.

Enfin le dilemme de la sortie de l'islamisme, un rêve qui s'est installé à jamais dans nos imaginaires d'intellectuels, reste intact dans ce livre. La crise économique ou la poussée démographique, d'une part, la politisation du sacré et ses conséquences imaginées de repousser, de l'autre, sont autant de facteurs qui aident à penser que l'islamisme est voué à céder le pas. Le post-islamisme avec ses acteurs qui pensent, tels des avant-gardes, la séparation du sacré et du politique, semble en être d'ailleurs une étape, faute de mieux, voire pour le mieux obligée. Quant au pouvoir iranien d'aujourd'hui, « il perdurera, nous dit F. K., aussi longtemps qu'une nouvelle génération n'arrivera pas sur la scène, qui n'ait été impliquée

ni dans le despotisme impérial ni dans l'autocratie du pouvoir post-révolutionnaire » (p. 256). Ainsi, dans ce livre, une logique religieuse n'est affrontée et critiquée qu'avec une autre logique, tout aussi religieuse et essentialiste.

Fariba Adelkhah.

104.36

LAOT (Laurent).

La Laïcité, un défi mondial. Paris, Éditions de l'Atelier, 1998, 205 p. (bibliogr.) (coll. « Enjeux de Société »).

Le nouveau livre de L. L. présente une construction qui place la laïcité sur l'axe du temps : l'héritage du passé (1^{re} partie), le présent (2^e partie), l'avenir (3^e partie). Il s'agit d'un ouvrage solidement bâti et rigoureusement pensé. Des textes encadrés judicieusement choisis et disposés dans les chapitres permettent d'illustrer et de concrétiser l'argumentation. Dans l'introduction, l'auteur problématise la laïcité dans les termes suivants : Est-il « pensable de faire *vivre ensemble* sur le même territoire, durablement, des habitants qui ont des conceptions différentes, voire complètement opposées, de l'existence humaine » ? Et il ajoute, dans une formule kantienne : « Si oui, à quelles conditions l'organisation des pouvoirs publics peut-elle rendre cela effectivement possible ? »

Au début de sa première partie, L. L. met bien en évidence la laïcité en l'opposant à son contraire, « le système de chrétienté » d'où cependant elle est sortie historiquement. Il montre comment ce système politico-religieux s'est démantelé par ruptures successives à partir du XIII^e siècle, ménageant progressivement un espace de laïcité où la religion chrétienne cesse de servir de support tant au pouvoir politique qu'à la capacité de chacun de donner sens à son existence. La sécularisation désigne donc le passage à une situation où « la religion et la non-religion sont en liberté dans des sociétés elles-mêmes en liberté par rapport à la religion ».

Après avoir dégagé historiquement le processus général de laïcisation, nullement achevé aujourd'hui, l'A. met en évidence ses modalités significatives. Il observe que la laïcisation a d'abord été un simple moyen pour résoudre des problèmes particuliers, par exemple en matière d'état-civil, car il fallait, en 1792, pallier les conséquences désastreuses, sur cette question précise de la tenue des registres, de la Constitution civile du clergé. Mais au fil de l'histoire, la laïcité/laïcisation a progressivement acquis un statut de valeur orientant les