

De la politique en Iran

Les éditions Senonevero s'attachent à la publication d'une théorie critique du capitalisme, c'est-à-dire une théorie de son abolition. Une époque est maintenant révolue, celle de la libération du travail, celle du prolétariat s'affirmant comme le pôle absolu de la société : l'époque du socialisme. La révolution sera l'abolition du mode de production capitaliste et de ses classes – le prolétariat comme la bourgeoisie – et la communisation des rapports sociaux. En deçà, il n'y a aujourd'hui que la promotion de la démocratie, de la citoyenneté, l'apologie de l'alternative. Ces pratiques et ces théories n'ont d'autre horizon que le capitalisme. De la période actuelle à la révolution, nul ne connaît le chemin à parcourir : il est à faire, donc à comprendre, par des analyses et des critiques diversifiées. Nous en appelons l'élaboration. Lutte contre le capital, lutte à l'intérieur de la classe elle-même, la lutte de classe du prolétariat n'est pas le fait de muets et de décérébrés : elle est théoricienne – ni par automatisme, ni par choix. Comme la production théorique en général, nos publications sont activités. Leur nécessité est leur utilité.

ISBN : 978-2-9516460-8-7

Éditions SENONEVERO, novembre 2010

ARHIS, 8, rue Chateaudon, 13001 Marseille

<http://www.senonevero.net>

THEO COSME

De la politique en Iran

Préface de HABIB SÂÏ



Quand l'analyse éclaire l'intuition !

Nous attendons, en général, de la théorie qu'elle fournisse, dans la mesure du possible, une justification rationnelle à nos pensées, croyances et jugements et qu'*in fine* elle les améliore et qu'elle soit une aide pour nos prises de décision. Quand on aborde une lecture, en fonction de la matière et du sujet traité, nous adoptons des approches différenciées, c'est-à-dire que nous mobilisons des capacités langagières et cognitives différentes selon ce que nous nous apprêtons à « lire ». De façon instinctive, nous faisons appel, selon le cas, aux différentes fonctions de notre esprit et mobilisons plutôt une capacité qu'une autre, entre le raisonnement, la mémoire, l'affect, l'instinct, la sensibilité, etc. Pensez aux différentes approches que vous avez quand vous lisez un roman, un poème, une bande dessinée, une étude économique, un mode d'emploi, une prière... Nous utilisons le mot « lire » pour une grande variété de mobilisations de nos capacités mentales, et ce qui les assemble c'est, comme dirait Wittgenstein, « un air de famille », sans qu'on puisse les définir de manière précise.

Quand il s'agit d'un texte politique, nous sommes d'emblée placés dans la sphère de la rationalité et dans un mode de lecture qui fait que tout le discours politique s'insère dans une lignée de propositions du même niveau : on ne change généralement pas de registre. Et

rare sont les textes qui nous font basculer d'un niveau à un autre, qui arrivent à rassembler de façon synthétique des éléments de notre conscience (ou même des éléments relevant de l'inconscient) pour proposer une vision claire et globale qui devient elle même sujet de réflexion et d'analyse critique. Ce sont des textes qui, par leur justesse éclairent nos questionnements ou même nos perplexités, qui poussent l'intuition vers la compréhension, qui arrivent à éliminer la question et enlever nos perplexités, comme « on enlève un pli sur un tissu » (L. Wittgenstein).

Après les élections présidentielles du mois de mai 2009 en Iran, et le mouvement de contestation qui s'en est suivi, grâce aux vidéos instantanées postées sur YouTube et les réseaux sociaux, le monde entier était témoin des scènes d'affrontements entre la population et les forces de l'ordre. On y voyait des gens scander et porter des pancartes, les slogans qui se radicalisaient de jour en jour, qui sont partis de *Where is my Vote* pour arriver à *Mort à Khamenei*, des affrontements, des manifestations monstres ou ponctuelles, des affiches brûlées ; des motocyclistes attaquant et attaqués, etc.... On avait pris l'habitude de tout voir, tout accepter, même quand des voitures des pasdarans¹ écrasaient des manifestants ou quand la jeune « Neda » s'est effondrée en pleine rue et que l'on a vu, presque en direct, le sang couler de son visage sur la chaussée.

1. Les Gardiens de la Révolution islamique (*Sepah-e Pasdaran-e Enghelāb-e Islami*) sont une organisation paramilitaire iranienne, distincte et parallèle à l'armée régulière, fondée en 1979. Ils sont sous l'autorité directe du Guide de la révolution.

Oui, rien ne pouvait plus nous horrifier ou étonner. Pourtant, deux séquences parmi ces centaines de vidéos « ne passaient pas », me rendaient perplexe, me mettaient mal à l'aise ; quelque chose que je n'arrivais pas à appréhender, à concevoir. Il me manquait un élément pour les comprendre et les assimiler. Des moments singuliers, deux images persistantes. Des instants psycho-rétiniens, comme pourraient dire les adeptes des balades situationnistes.

Le premier moment, c'était un post sur YouTube des affrontements d'Achoura (27 ou 28 décembre 2009) : la vidéo montrait une foule de manifestants, visiblement de jeunes adultes des quartiers pauvres, sans bandeau ni bracelet ou d'autres accessoires de mode, de couleur verte, devenue l'emblème des libéraux en Iran. Ils avaient des pierres ou des bouts de bâton en main, fuyaient les forces armées et s'étaient engagés dans une vraie course-poursuite avec les bassidjis², ils s'enhardissaient de plus en plus et les harcelaient, ils étaient visiblement là pour en découdre.

À un moment donné, en plein chassé-croisé ils arrivent à coincer une dizaine de bassidjis devant un magasin fermé. On n'attend impatiemment qu'une chose : qu'ils les démolissent ! Qu'ils les frappent, qu'ils les massacent, qu'ils soient impitoyables, ce sera la vengeance de ceux qui sont arrêtés, torturés et même tués !

2. Les bassidjis sont les membres du Bassidj (« mobilisé »), *Niruy-e Moghâvemât-e Basij* (« Force de mobilisation de la résistance »), une force paramilitaire iranienne fondée par l'ayatollah Khomeini en 1979, alors recrutés massivement parmi les jeunes. Ils forment à présent une branche des pasdarans.

Mais les choses tournent autrement :

Le poing qui était monté pour cogner de toute sa rage s'immobilise, imprégné de doute et de malaise, même de honte. Dans le flux des regards qui s'échangent, dans cet enchevêtrement intense d'émotions, on voit un aller-retour permanent des conditions qui se reflètent dans les regards ; l'oppressé d'il y a dix minutes qui s'enfuyait pour se cacher sous le gourdin menaçant de l'opresseur, se voit soudain en position de dicter sa loi. La peur change de camp et la demande de pitié s'envole de l'un et s'installe dans le regard de l'autre. Il peut frapper, il peut se venger et nous venger. Vas-y, qu'attends-tu enfin ? Fais-lui payer ! ... Mais non !

Un autre message est passé, qui bloque tout, qui a figé le mouvement, qui l'a rendu caduc. Une émotion indicible comme un nœud, un caillot, qui monte dans le courant de ses nerfs et bloque le passage direct de la rage à la vengeance, du sentiment à l'acte. Quelque chose l'a arrêté, quelque chose d'impromptu, la possibilité d'une autre réalité qui éclate, dont il ne soupçonnait même pas l'existence et qui soudain est là, une présence qui d'un seul coup explose.

Il monte ses bras pour arrêter ses compagnons, il protège les bassidjis, faisant barrière de son corps et dit à leur chef de file : « dis "Mort à Khamenei" et sauve-toi », et à un autre habillé en commando avec des protections aux bras et sur la poitrine ; « déshabille-toi et pars » ; et d'un seul coup tous les assaillants comprennent le message ; ils les laissent partir, tout simplement.

Je ne l'avais pas compris, cet acte manqué qui était une désobéissance à l'ordre rancunier des choses, qui a

certainement sauvé la vie de ces gens. Je n'arrivais pas à déchiffrer ce message, d'où ce sentiment indicible de malaise, de quelque chose qu'inexplicablement n'avait pas suivi son cours, d'un mouvement resté en suspens sans que j'arrive à comprendre pourquoi.

Le texte de Théo Cosme que vous avez entre les mains m'a permis, entre autres, de déchiffrer ce message. Ce qui s'est échangé entre ces deux regards, après la haine, la menace, la vengeance et la pitié, c'était la reconnaissance. Le manifestant du quartier pauvre avait reconnu son semblable qui était devenu le bassidji au service des dominants. Il a touché du bout des doigts le hasard qui les avait différenciés, il s'est rendu compte de la fragilité extrême de cette contingence. Et en avalant sa colère, il avait nié la négation qui était en eux, à tous les deux et en même temps il pointait du doigt celui contre qui devait se tourner cette colère.

Le deuxième moment où j'ai ressenti ce malaise et cette incompréhension c'était au cours d'une interview, coupée et montée en monologue, d'un bassidji qui racontait en pleurant devant l'objectif ce qu'il avait fait. En somme, il se confessait et ç'en était troublant : ce n'était pas un général répondant des crimes commis sous sa responsabilité, ni un soldat trahissant une mission ou un criminel regrettant ses atrocités ; la gêne qu'on ressentait était d'un autre genre : c'était l'intériorité de l'acte qui était troublante. Il n'expliquait pas ce qu'il avait fait à autrui et les « raisons » de son acte, il n'y avait rien d'explicatif, mais comme une longue lamentation, plainte, une pénitence sans fin entrecoupée par des sanglots irrépressibles. On ne pouvait rien faire que de détourner son

regard, c'était indécent, et j'étais gêné, troublé, comme si cette longue plainte « ne passait pas ». Ce malaise s'est dissipé quand j'ai enfin compris que ce qu'il confessait était en fait, une automutilation : des viols commis sur des sœurs, et des suicides tout court. Il sanglotait et savait que rien ne pourrait soulager ses tourments. C'était sa honte pour ce qu'il avait fait aux siens et il n'y avait aucune rédemption pour lui.

Dans ces deux séquences, c'est la notion de « double vie » des travailleurs qui est à l'œuvre, sa relation avec les modes d'exploitation existant dans une société comme l'Iran où la rente pétrolière contrôle la reproduction et tout le circuit du capital. C'est cette conception qui explique *in fine* ce qui s'est passé intuitivement dans la tête de notre manifestant ou ce qui a causé les tourments de notre bassidji repent. Cette notion est développée dans le texte de Cosme jusqu'à sa condition ultime : la confrontation matérielle des deux figures du prolétaire sur l'échiquier sanglant, la mise à nu de la contradiction interne de la classe, et la démonstration flagrante de ses limites comme condition de son mouvement vers l'abolition du salariat.

Et la révélation que contiennent ces deux exemples se répètent à peu près dans tout le texte et à propos de chaque notion théorique, c'est comme si le texte faisait écho dans notre conscience et touchait sur ses marges des bribes de nos images, nos impressions, nos intuitions et qu'à chaque contact quelque chose faisait sens, se révélait et repoussait les limites de l'intelligible. Un rayon salutaire qui rebondit sans cesse sur les surfaces de la conscience, produisant des étincelles sous forme

d'images, de questions, de similitudes et surtout d'explications qui parfois sont éclatantes de justesse.

Par exemple, nous avons un certain nombre de thèses générales relatives au mouvement ouvrier dans une économie de rente pétrolière, mais la pertinence de ces constatations par rapport au mouvement ouvrier iranien est étonnante. Pour la première fois nous comprenons de façon très directe le contenu des luttes ouvrières quotidiennes, leur relation particulière avec la question du salaire dans les économies rentières, les déconnexions essentielles qu'elles subissent et qui nous donne la forme particulière dominante de ces luttes : la lutte revendicative contre les arriérés de salaire. Jusqu'à maintenant la gauche iranienne réagissait comme si toutes les luttes se valaient et que la forme et le contenu de chaque lutte n'avait aucune importance. Ce texte, en analysant la rente pétrolière, nous informe sur ce qui fonde cette lutte particulière, au niveau du cycle du capital. Dans une économie rentière, l'existence de la rente présuppose le profit comme déjà réalisé, il est alors déconnecté de la valorisation effective. Le salaire devient une variable d'ajustement qui peut aller jusque à être niée.

Sur la question de l'État et le rapport avec l'islam aussi un éclaircissement similaire est à l'œuvre :

Le rôle de l'islam a déjà été évoqué dans un premier texte consacré à l'Iran en 79 par Théorie Communiste³. Le livre de Théo Cosme sur le Moyen-Orient⁴

3. *Les luttes de classes en Iran*, Théorie Communiste, février 1979, p. 12 et *passim*.

4. *Moyen-Orient, 1945-2002 : Histoire d'une lutte de classes*, Théo Cosme, Senonevero, 2002.

aussi, faisait état de la présence et du rôle contradictoire de l'islam dans la région. L'étude du cas iranien peut ici être très enrichissante sur les modalités possibles de l'interdépendance de la question de l'État et de la religion en général ainsi la spécificité du chiisme imamite et le rôle exceptionnel qu'il a joué sur le plan politique en particulier.

Sans vouloir entrer dans les détails historiques de la constitution du chiisme qui lui confère une capacité d'intervention politique importante, nous nous bornerons à indiquer quelques caractéristiques du chiisme imamite qui favorisent le rôle spécifique politique qu'il a joué en Iran et qui est développé dans ce texte sous la notion de « populisme » et de la République islamique comme « conglomérat ».

Sur un plan historique, en Iran, comme dans d'autres civilisations, le pouvoir politique n'a jamais été indépendant du pouvoir spirituel. La proximité du pouvoir et de la religion s'est traduite par la notion de royauté sacrée et la thématique générale du Roi, reliant le pouvoir terrestre aux cieux : « L'ombre de Dieu sur Terre » s'est toujours étendue sur le pouvoir et cela depuis la création de l'Empire perse sous l'œil bienveillant des « Moubed Zoroastriens »⁵.

La conquête arabe et l'incorporation de l'Iran dans l'empire des Omeyyades a certes installé l'islam comme religion dominante, mais, dès le départ, les querelles de

5. Voir « The Shadow of God and The Hidden Imam », in *Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* – Saïd Amir Arjomand, 1984, The University of Chicago Press, pp. 85–100.

pouvoir et des contradictions économiques et sociales qui se sont exprimées dans des formes religieuses ont créé chez les partisans de Ali – gendre et cousin du prophète – une opposition au courant dominant du Kharifat qui était le germe du chiisme. La révolte des Khavaredj ou l'épopée fondatrice du chiisme au Karbala (la mise à mort de Hossein, fils d'Ali, à l'origine du culte des martyrs dans la mythologie religieuse d'Achoura) en sont des exemples ; tous les historiens attestent que le chiisme est devenu très vite un mouvement oppositionnel au sein même de l'orthodoxie musulmane et a maintes fois joué le rôle d'idéologie sous-tendant des mouvements sociaux contestataires⁶. Il s'agissait chaque fois de révoltes sociales qui se traduisaient sur le plan religieux et qui pouvaient même aboutir à des schismes comme le kaysanisme, l'ismaélisme ou le zeydisme. En ce sens on peut dire que si l'islam était la couverture idéologique révolutionnaire des changements dans les rapports sociaux dans l'Arabie païenne, patriarcale et tribale, le chiisme était son opposition interne, qui reflétait en son sein et sous des formes différentes toutes les tendances oppositionnelles politiques qui se développaient au sein de l'empire islamique. Le chiisme a été ainsi forgé étape par étape comme instrument d'opposition et s'est doté d'un appareil doctrinaire très flexible et ouvert aux mutations sociales.

En outre, après neuf siècles de domination du califat en Iran, pendant lesquelles le chiisme et ses diverses variantes étaient toujours en opposition plus ou moins

6. Voir *Eslam dar Iran* [islam en Iran], I.P.Petrushowski, trad. K. Keshavarz. (persan) 1975. Téhéran.

déclarée avec le courant dominant, les Safavides (eux-mêmes sunnites soufis, donc très proche du chiisme) prennent le pouvoir (1501) et pour se démarquer de l'empire Ottoman déclarent le chiisme, religion officielle, ce qui confère depuis cette date une forte connotation nationaliste iranienne au chiisme. Certains universitaires n'hésitent pas, en évoquant la conversion de l'Iran au chiisme au XVI^e siècle et la coupure politique et culturelle qu'elle a créée avec le reste du monde musulman dominé par les Ottomans sunnites, de parler de « l'iranisation du chiisme »⁷.

Le chiisme est d'autant plus performant sur le plan idéologique — a contrario du sunnisme qui conforte la tradition et qui reste très normatif — qu'une structure d'autorité flexible - la notion de *Ejtehad* - lui confère une puissance d'adaptation et d'intégration des contradictions sociales sans pareil. Une des grandes différences du chiisme et du sunnisme est la possibilité pour le « *mojtahed* » (celui qui exerce le *ejtehad* – effort intellectuel pour dire la loi divine) d'exercer l'autorité du prophète. Après les Imams et l'occultation du XII^e d'entre eux, chez les chiites c'est le *mojtahed* qui interprète la loi et joue le rôle du guide de la communauté. Cette particularité lui permet de se greffer sur les besoins conjoncturels de la société et de jouer le moment venu comme une alternative politique. C'est la raison pour laquelle, même si une certaine cohérence du clergé pouvait exister (ce qui justifierait de parler de « caste religieuse »), en fait, quasiment toutes les couches de la société peuvent être représentées par leur

7. Voir *L'Islam Chi'ite*, Yann Richard, p 104, Paris, Fayard, 1991.

mojtahed, leur représentant qui, de mille façons, est lié à leurs intérêts matériels et leur mode de vie. En outre, les ulémas chiites avaient une autonomie financière et institutionnelle par rapport à l'État, ils jouaient un rôle social et économique au sein de la communauté. À part leur prérogatives institutionnelles, l'enseignement, la justice et des services notariaux, ils s'occupaient de la gestion des propriétés et des biens de mosquées, collectaient les taxes et dîmes religieuses (Khoms et Zakat qui les mettent directement en relation avec le bazar et les milieux d'affaires) et distribuaient aides et assistance à travers le réseau dense des mosquées. Ainsi les membres du clergé avaient des relations privilégiées avec les différents segments de la société ainsi qu'un appareil organisationnel performant. Au moment de la « révolution iranienne », on a mentionné les chiffres de 1 200 mojtaheds et plus de 120 000 mollahs⁸.

Au cours des deux mouvements révolutionnaires qu'a connu l'Iran au xx^e siècle, (la révolution constitutionnelle de 1905 ainsi que la « révolution de 1979 ») on peut énumérer toute une liste de tendances religieuses correspondant très exactement aux couches sociales de la société : en 1979, on a eu les mollahs de la cour, avec leur allégeance à la royauté et au régime du shah, les ayatollahs traditionalistes proches des propriétaires terriens (qui étaient contre la réforme agraire de 1962-63), les religieux nationalistes en relation avec le bazar, les religieux radicaux qui étaient franchement anticolonial-

8. Cités par S. Bricianer *Une Étincelle dans la nuit*, Ab irato, Paris, 2002, p.24 ; extrait de *Iran insurgé*, Balta & Rulleau, Paris, 1979, pp 152-153.

listes et anti-impérialistes et pour une révolution nationaliste, les religieux représentants les couches populaires, les représentants des couches moyennes urbaines (les moudjahidine) ou même ceux qui se réclamaient des programmes « socialisants » (*Armane Moštaz'afine* : La cause des déshérités). C'est une fois au pouvoir que la cohérence interne de ce groupe se renforce et se calque sur une hiérarchie administrative étatique et soumise aux nécessités de l'exercice du pouvoir qui n'a rien à voir avec l'ordre purement juridique des degrés de la foi et du savoir clérical. Tout le monde sait en Iran qu'un Khamenei promu au rang d'ayatollah n'a aucune justification cléricale en tant que *Faghih* et qu'il a été désigné pour des impératifs de pouvoir et d'alliance politique, que dans la hiérarchie purement religieuse, un Shariatmadari ou un Montazeri, ayatollahs et pourvus de l'autorité religieuse, ont été écartés du pouvoir et assignés à résidence surveillée jusqu'à leur morts respectives.

Cette situation particulière de l'islam chiite dans sa structure doctrinaire favorise la constitution de la République islamique comme « conglomérat » et aboutit à l'apogée de cette construction dans le « liant » que l'Islam a créé comme République islamique sur le champ du pouvoir politique. Une sorte de pieuvre avec ses tentacules qui fait corps avec la société.

Dans l'exemple iranien, le clergé dans un premier temps crée à travers son réseau idéologique et organisationnel une unité qui ne peut qu'être limitée par son populisme et les revendications multiples et souvent contradictoires de son camp qui englobe tout « le

peuple » (l'origine de l'invention de ce concept et sa proximité avec celle de « Omma » de l'islam mériterait une étude à part). Le slogan phare de Khomeiny, le fameux « le shah doit partir » (*shah bayad beravad !*) montrait les limites imposées à cette lutte interclassiste. Quand le 17 janvier 1979, le lendemain du départ de ce dernier, les journaux titraient : « le shah est parti ! » (*shah raft !*), cette formule résumait en soi le succès de la révolution sans pouvoir ajouter rien d'autre du point de vue du contenu de la révolution.

Puis nous assistons à deux mouvements parallèles :

D'un côté, la constitution étatique de la RI avec le référendum, la création de Majles Khobregan (à la place et lieu de la constituante), la mise en place et la légitimation du *Vélayat Faghih*⁹ et l'intégration structurelle du clergé dans les institutions étatiques. L'institution des forces répressives spécifiquement religieuses (les pasdarans, les comités et les bassidjis. etc...)

Et de l'autre, la neutralisation (désarmement général) et le cas échéant la répression des forces vives qui ont participé à la révolution. La neutralisation des shoras (conseils) et des comités par leur purge ou leur reprise en main. Le rétablissement de l'armée et des fonctionnaires, la préservation de l'appareil étatique tout en essayant de les purger de toute influence d'un esprit oppositionnel, et en essayant de les soumettre à l'idéologie de la RI, la répression sanglante des nationalités, des mouvements sociaux et contestataires pour les libertés (de presse, de réunion, d'opinion, etc.).

9. Voir note 2, p. 34.

Le grand mérite du texte de Théo Cosme est de mettre en lumière ce conglomérat de forces. Hors des schémas préétablis des courants orthodoxes du marxisme, il nous montre une réalité complexe constituée par l'évolution d'un rapport de forces sur la base de la position historique de la politique dans la région et en rapport avec la restructuration du monde capitaliste.

Très loin des analyses journalistiques, géopolitiques ou diplomatiques qui restent emprisonnées dans leur schéma réducteur respectif, en développant une vision tout à fait novatrice sur les rapports de forces au Moyen-Orient, ce texte arrive à rendre intelligibles des intuitions que tout Iranien a eues tout au long des développements sociopolitiques de ces trente dernières années face à la République islamique : il n'est pas rare que d'un côté des chercheurs tout à fait respectés et « anti hégémonistes » voient dans le gouvernement iranien le chef de file de la lutte anti-impérialiste mondiale et de l'autre que des forces politiques de gauche comprennent cette politique du régime comme fausse posture de propagande et piège à éviter. Aucun texte jusqu'à maintenant ne permettait de voir simultanément ces deux aspects nécessaires et contradictoires de la République islamique.

Cette même contradiction est tout à fait sensible sur le plan intérieur ; comment expliquer un régime qui d'un côté est capable d'aider matériellement les pauvres, de pratiquer une politique redistributive envers les « déshérités » et de l'autre d'accorder des concessions commerciales ou des rentes de situation aux grands commerçants et de pratiquer un clien-

télisme effréné à l'égard de la bourgeoisie. Quand la gauche traditionnelle iranienne crie encore (pour la énième fois) à la démagogie, au coup monté, à l'opération de propagande, Théo Cosme nous explique la raison dernière de cette attitude « contradictoire » et surtout arrive à relier cette attitude à la nature même de la République islamique.

La thèse de l'État non séparé nous évoque des passages de *La Question juive* de Marx, certes elle n'est pas nouvelle, mais il me semble que dans le développement qu'elle subit dans ce texte à travers l'exemple iranien et en travaillant les publications posthumes de Louis Althusser, elle ouvre de nouvelles perspectives. Théo Cosme nous propose une vision dialectique des rapports qui traversent et structurent cette entité, nous invite à regarder à l'intérieur de cette « machine » et à nous intéresser aux rouages et mécanismes spécifiques à l'œuvre. C'est une démarche qui peut être également très féconde sur le plan général de la théorie de l'État.

C'est de cette façon qu'on se rend compte que le populisme de la République islamique ne se limite pas à quelques cadeaux offerts au bon peuple pour l'attirer dans les manifestations de soutien, mais est le produit complexe de dizaines d'années de lutte de classe qui a construit cette entité contradictoire, cet État englouti dans les rapports sociaux pour devenir « un rapport de production ».

Certes le mouvement communiste iranien aurait beaucoup de chose à apprendre de ce texte, seulement il aurait fallu qu'il soit en mesure de comprendre l'évolution qui le sous-tend. Mais malheureusement englué

dans ses données immuables, et nous aurons besoin d'une analyse de classe expliquant cette cécité persistante, il est toujours à se demander comment constituer le parti qui au grand soir de la révolution l'entraînera vers son avenir radieux.

Pourtant le communisme en Iran ne date pas d'hier et porte en lui les gènes de sa naissance. C'est dans les champs pétrolifères de Bakou, pendant la révolution russe de 1905-1907, que les ouvriers émigrés iraniens ont découvert la social-démocratie russe¹⁰. Ils ont combattu, aux côtés de leurs frères, le tsarisme et ont décidé d'étendre le mouvement vers l'Iran. Certains d'entre eux ont donc fondé *Ferghé-yé ejtemâiyun-âmmiyun-é Iran* (FEAI — parti social-démocratique de l'Iran ou les « sociaux-populaires ») qui joua à travers ses dirigeants un rôle déterminant dans le cours de la révolution constitutionnaliste (1905-1913) et notamment dans la diffusion des idées communistes. FEAI a participé à la création du premier syndicat parmi les ouvriers des imprimeries à Téhéran (1908). Au cours de la Première Guerre mondiale les membres les plus radicaux du parti formèrent

10. Alfred Rosmer évoque la vie de ces ouvriers dans son livre *Moscou sous Lénine* (Ch. xvi : Les peuples de l'Orient au congrès de Bakou): « Les puits de pétrole étaient dans un état lamentable. La Révolution n'avait pas encore eu le temps ni la possibilité de s'atteler à leur restauration, et ce que le tsarisme avait laissé était loin d'être des installations modèles. Les ouvriers — la plupart persans — logeaient dans de misérables cabanes. La route qui y conduisait était défoncée, poussiéreuse, quelques puits seulement étaient en activité, tout contribuait à faire de cette exceptionnelle source de richesses un tableau pénible. »

une organisation clandestine, *Ferqhé-yé Edalat* (Parti de la justice), qui lutta contre la guerre « impérialiste » et participa, après la chute du tsarisme à la guerre civile aux côtés des bolchéviques et de l'Armée rouge (voulant même créer une Armée Rouge en Iran). Sur le plan national iranien il voulait étendre le mouvement révolutionnaire en Perse et dénoncer l'usurpation de la constitution par la classe dirigeante. En contact avec le mouvement ouvrier, il participa activement au mouvement pour la journée de travail de 8 heures (1918) et créa une base pour l'activité des communistes parmi les travailleurs. Le Parti Edalat, qui comptait plusieurs milliers de membres (entre 2 000 à 6 000) concentrait ses efforts sur le nord du pays dans la région de la mer Caspienne où le mouvement populaire de Mirza Koutchik Khan « Jangali » (de la forêt) est arrivé à fonder une éphémère République socialiste de Guilan après le débarquement des forces navales soviétiques en mai 1920. Le premier congrès de Edalat sur le sol perse s'est donc tenu dans cette région, à Anzali du 23 au 25 juin 1920, où le Parti Communiste de l'Iran fut fondé. Ce congrès adopta le centralisme démocratique comme principe d'organisation et son programme réclamait « la collectivisation des moyens de production, la création des conseils ouvriers-paysans sous la direction du parti »¹¹ et surtout le transfert des organisations du parti en Iran.

Il n'est pas étonnant que l'arrivée du communisme en Iran soit fortement imprégnée par le bolchévisme russe. Mais cette tendance en 1920, n'était pas encore ce qu'on a connu plus tard sous l'appellation codifiée

11. K.Chakeri : *Le Mouvement communiste en Iran*, Florence, 1979, pp 41-44.

de « léninisme ». Toutes les questions étaient encore ouvertes et on pouvait en débattre librement.

D'ailleurs, dès ce premier congrès le parti se jeta sur les questions de tactique, ce qui déboucha sur la formation de deux tendances opposées : la ligne nationaliste –révolutionnaire et les communistes « purs ». La première avait une vision de la révolution démocratique par le biais de la constitution d'un large front antibritannique, incluant les couches de la petite bourgeoisie, des propriétaires terriens et même de la bourgeoisie, tandis que l'autre voulait s'appuyer sur la création des conseils et la soviétisation du pays, sur la lutte acharnée contre les chefs de tribus et les propriétaires fonciers, même si à court terme elle admettait la nécessité de la chute du pouvoir royal et de la domination des Anglais. Ce fut leur programme qui fut adopté par le congrès qui insista sur « les tâches concrètes de la dictature du prolétariat en Iran ». Mais le II^e congrès de l'Internationale (juillet-août 20) et puis le Congrès des peuples d'Orient de septembre 1920 passèrent par là. Le renforcement du pouvoir soviétique et les « nécessités de sa politique extérieure » ont eu vite raison des velléités d'indépendance des Communistes iraniens. En février 1921, le pacte d'amitié irano-soviétique d'un côté et le traité de Londres anglo-soviétique de l'autre font définitivement comprendre le sens des priorités soviétiques et mettent le PKI dans l'impasse. Les communistes iraniens n'ont d'autre alternative que de suivre la politique soviétique même si, à plusieurs reprises, le PKI fait preuve d'esprit d'indépendance et parmi ses dirigeants des courants oppositionnels apparaissent. L'ac-

tivité du PKI dans le mouvement ouvrier mais aussi à l'étranger parmi les étudiants iraniens est suffisamment importante pour obliger le gouvernement iranien de Reza Shah à prendre des mesures drastiques contre lui (la législation anticommuniste de 1931). Ce qui avec le soutien des Russes au gouvernement de Reza Shah – considéré comme nationaliste – et la mainmise sur le PKI, puis la liquidation de ses leaders « gauchistes-anti-léninistes » au moment des purges staliniennes aboutit au démantèlement du parti¹².

La suite ne fut pas plus glorieuse, car dès la constitution du parti « Toudéh » (masse) en octobre 1941, malgré l'importance politique qu'il a eu par moments dans l'histoire de ces années, il était construit conformément au schéma des fronts antifascistes de l'Internationale Communiste. Il avait grandement perdu la base ouvrière du PKI et s'adressait plutôt aux intellectuels et aux militaires et suivait à la lettre la politique soviétique. En suivant les préceptes de « la voie de développement non-capitaliste » et de « la transition pacifique », il rêvait à l'instauration d'une monarchie parlementaire respectant les libertés démocratiques, dans laquelle il jouerait son rôle d'opposition légale. Même quand le régime du shah montra nettement ses dents, il se contenta de lutter contre « la dictature du shah » grâce

12. Sur l'histoire du mouvement communiste en Iran, voir le travail documentaire remarquable de Khosrö Chakeri en 21 volumes : *Asnadé Tarikhé Jonbeshé Kargari/social-démokrasi va komunistiyé Iran* [Documents de l'histoire du mouvement ouvrier/social démocratique et communiste de l'Iran], 1970-90 Florence-Téhéran.