

être « semi-centré », c'est-à-dire autour de quelques thèmes amples prévus d'avance. L'interprétation n'a pas été faite comme si chaque entretien constituait un fragment d'un même vaste discours. L'unité culturelle s'est avérée être très étroite : rejet du despotisme, pas de « nihilisme » (ultérieurement insufflé par les *Hezbollahis*), refus de la quotidienneté actuelle, référence à l'islam. Paul Vieille et Farhad Khosrokhavar repèrent plutôt quelques « familles de discours » identifiables par un certain nombre de relations syntagmatiques, en particulier entre *peuple* ou *justice sociale* et *islam* ou *Dieu*. L'approche se veut anthropologique, elle s'attache aux termes utilisés, en particulier le terme *harhe* (équité, justice sociale). Un système lourd d'analyse du discours a été rejeté. On saura gré aux auteurs d'avoir fourni *in extenso* les entretiens eux-mêmes dans un volume à part. D'autres traitements et interprétations restent donc possibles, et les vérifications sont possibles au cours de la lecture du volume I. Les auteurs repèrent trois « structures discursives », celle de « jeunes des classes populaires » (Nous sommes l'islam et réclamons la justice), celle des « adultes des classes populaires » (pour l'islam d'avant les Pahlévis), celle des doctrinaires islamistes (pour la Cité islamique à bâtir). L'ennui, la peur (l'État policier s'étant infiltré jusque dans les familles), face à un État contraire à la culture nationale et ne remplissant pas ses promesses de développement, un nationalisme iranien (mais musulman), un anti-impérialisme économique, moral aussi (en 1980 seulement, pas en 1979, c'est-à-dire comme excuse à l'absence de solutions « révolutionnaires islamiques », tels sont les thèmes exprimés comme « fondements du mouvement révolutionnaire ». Les slogans de 1979-1980 (« République islamique », etc.) ne sont guère repris dans ces entretiens libres, ce qui est remarquable. La révolution des masses leur est vite confisquée par des groupes islamistes, eux-mêmes concurrents entre eux, issus des classes moyennes. Mais l'entrée en politique des masses par l'action révolutionnaire est un acquis lourd de conséquences futures. En particulier le « conseilisme » des « Komité »-s de quartiers fin 1978-début 1979 demeure une revendication de Taleghani et est exprimée dans les entretiens. On y conteste le despotisme de Khomeiny, vu par d'autres comme un nécessaire « despotisme juste » (face au despotisme injuste du Chah). Les *Komité-s* sont épurés par les *Pasdâr-s* et donc dénaturés, les institutions de l'ancien régime sont réutilisées, l'incurie des autorités en matière de production désespère les classes populaires. Mais les *Pasdâr-s* sont issus de ces classes, d'où le soutien qu'ils

reçoivent dans certains entretiens. L'unanimité (de type totalitaire au sens propre) est revendiquée par certains des locuteurs : un Livre unique exprime une totalité de la vie à vivre, selon une unique interprétation, base d'une Loi unique à laquelle tous doivent se soumettre. Et le clergé au pouvoir, fort de cette doctrine unanimiste (assez peu musulmane et si peu chiite au demeurant, précisons-le) a aussi une légitimité populaire parce qu'issu de la révolution.

Bref, ces entretiens et leur interprétation indiquent combien l'État clérical n'habitait guère l'imaginaire des acteurs principaux de la révolution et combien la dégradation des rapports entre les couches populaires et Khomeiny était déjà inscrite en 1980. L'islam de ces couches populaires, c'est elles-mêmes et leur droit (*harhe*) ; celui du pouvoir clérical c'est la Loi unique (sans autonomies provinciales et sans la diversité de « guides », traditionnelle en chiisme) et donc l'unanimité soi-disant coranique. Livre précis, puissant, sans bla-bla-bla.

Olivier Carré.

78.82

VIOLI (Roberto P.).

Episcopato e società meridionale durante il fascismo (1922-1939). Roma, A.V.E., 1990, 267 p.

Nous avons ici un panorama d'ensemble de l'Église italienne dans le Mezzogiorno continental, mais centré sur les évêques dont le poids est particulièrement significatif en raison de la faiblesse historique des structures ecclésiales.

Dans une première partie, l'auteur dresse un tableau précis de l'épiscopat méridional, à l'avènement de Pie XI, en 1929, et en 1939. Puis, dans les deux autres grandes parties, il décrit les problèmes patronaux, sociaux, politiques, auxquels ces évêques ont pu se heurter durant le ventennio fasciste. Dans l'ensemble se confirme la thèse de Gabriele De Rosa sur la faiblesse des racines de l'Église tridentine dans le Sud de l'Italie, mais sont bien notés les symptômes des changements sous le pontificat de Pie XI, qui tendront à s'accroître par la suite, liés à la création des séminaires régionaux et à l'amélioration de la formation du clergé.

L'A. souligne les orientations généralement modérées et « transigeantes » des évêques méridionaux, et leur soutien habituel aux autorités constituées. Dans ce cadre, il présente leurs relations avec le fascisme qui a exercé sur certains une vraie fascination, mais il confirme l'importance des événements de 1931 comme révélateurs de la vraie nature du régime, et de *Non abbiamo bisogno* à travers sa diffusion ca-

pillaire dans les diocèses et les paroisses grâce à une mobilisation des laïcs. Malheureusement, l'évolution du régime fasciste en 1938 et 1939 n'est pas traitée. En revanche, les problèmes de pastorale, en particulier l'appréhension de la religiosité populaire méridionale, sont amplement développés, notamment grâce à l'importante source que constituent les visites ad limina de 1921.

Si cet ouvrage fourmille d'informations et porte un regard souvent neuf sur un épiscopat mal connu, il souffre pourtant grandement d'une méthodologie très descriptive, sans synthèse ni typologie, comme si l'A. avait simplement juxtaposé ses fiches.

Jean-Dominique Durand.

78.83 WILLIAMS (Philip J.).
The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica Pittsburgh (Pa) U.S.A., University of Pittsburgh Press, 1989, 228 pages.

Cet ouvrage solide et bien documenté par un universitaire nord-américain développe une analyse comparative de deux Églises d'Amérique centrale. Son point de départ méthodologique est l'approche dite « institutionnelle », qui privilégie l'analyse de l'Église comme institution qui s'adapte aux changements sociaux et qui cherche à renforcer son influence. Il est plus proche de la variante représentée par Thomas Bruneau, qui considère l'implication politique des Églises comme inévitable, que de celle de Ivan Vallier qui prêche pour le « désengagement politique » de celle-ci.

L'étude est à la fois historique et actuelle ; sans négliger les initiatives des secteurs les plus engagés (pastorales paysannes, communautés de base) il examine surtout la position des évêques, en fonction des crises sociales et politiques des vingt dernières années.

Sa conclusion c'est que les Églises institutionnelles du Nicaragua et du Costa Rica, malgré des différences significatives, ont toutes les deux répondu au changement social à partir d'une préoccupation fondamentale de préservation de l'institution et de son influence sur la société. Cette préoccupation, cependant, a empêché que l'Église assume un rôle plus dynamique dans la promotion du changement social. A l'exception de certains courants minoritaires, dans les deux pays la hiérarchie de l'Église est toujours apparue en retard sur la scène sociale et politique. Au Costa Rica, les évêques ont attendu vingt sept années avant de dénoncer l'injustice sociale dans leur pays ;

tandis qu'au Nicaragua, les évêques n'ont reconnu la légitimité de l'insurrection contre la dictature qu'à la veille de la chute de Somoza.

Michaël Löwy.

78.84 YASSINE (Abdassalam).
La révolution à l'heure de l'islam. Lyon, Éd. Tawhid, 1990, 275 p.

En raison de l'article consacré à l'auteur, islamiste marocain, dans un numéro précédent des *Arch.* (75, 1991) et en raison aussi d'une écriture intentionnelle en français, nous signalons ce « livre de combat » d'un acteur qui veut « rénover », « changer », « approfondir » l'islam et pour qui l'action passe aussi par la pensée – ni langue de bois pieuse ni analyse universitaire.

En posant, entre autres, la question : « Depuis les guerres colonialistes, les musulmans se demandent quelle est la raison de leurs défaites et pourquoi la faveur divine les a abandonnés », l'auteur insiste sur l'importance capitale « du moral et du spirituel comme lieu où se décide le sort des États et des civilisations » (p. 21).

On remarquera l'insistance sur la nécessité d'une « mutation éthique », proposée au long d'une centaine de pages, à travers l'exaltation de dix vertus.

Si les questions plus politiques sur l'État ne sont pas absentes, elles sont moins développées et restent centrées de manière assez floue sur les notions de *shoura* (assemblée consultative) et de démocratie. L'essentiel paraît bien être la révolution à opérer parmi les individus et les mentalités plutôt que la transformation des structures collectives. C'est ainsi que l'un des mécanismes de la rénovation ou de la révolution souhaitée est « le modèle » (ch. III) instauré par la vie et la pédagogie du Prophète de l'islam lui-même.

Retenons encore de la brève préface, l'explication d'une écriture en français, alors que toute la littérature fondamentaliste-intégriste se caractérise par sa promotion de la langue du Coran et du Prophète : « Le choix d'une langue étrangère est justifié par le souci que j'ai d'ouvrir le dialogue avec nos "élites" occidentalisées qui méprisent l'arabe comme la langue d'une plèbe arriérée et inapte à la rationalité moderne. Le choix se justifie également par la recherche de porter témoignage de l'islam à un public plus large devenu soudain, après les événements d'Iran et la crise du pétrole, attentif à cette portion importante de l'humanité qui honore Dieu et qui réclame sa place au soleil. »

Constant Hamès.