

Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes

sous la direction de

Mounia Bennani-Chraïbi
Olivier Fillieule

PRESSES DE SCIENCES PO

2003

Chapitre 3

Une déploration pour Mustafa Les bases quotidiennes de l'activisme politique *

Le 23 octobre 1977, Mustafa Khomeiny meurt soudainement en exil. Activiste islamique et principal lieutenant de son père Ruhollah, Mustafa était un homme d'une quarantaine d'années doué d'une excellente santé, si l'on en croit les islamistes. C'est donc qu'il avait été assassiné par la fameuse police secrète du Shah, la SAVAK¹.

Aussitôt la nouvelle connue en Iran, les dévots musulmans organisèrent des cérémonies de deuil dans les grandes villes. Mustafa était une autorité religieuse respectée – *bojjat-al-islam*, voire, pour certains islamistes, un ayatollah, et son père l'un des cinq ou six ayatollah les plus élevés dans la hiérarchie chiite. Mais l'importance des cérémonies de deuil n'est pas seulement liée à l'autorité religieuse de la famille. Les Khomeiny sont des opposants de longue date à la monarchie et leur exil donne à la déploration de Mustafa un contenu politique. Tous les ingrédients étaient réunis pour que les cérémonies sortent du cadre rituel des funérailles.

* Traduction Olivier Fillieule.

1. *Shahidi digar az rouhaniyat* (Un autre martyr du clergé), Najaf, Iraq : *Rouhaniyat-e mobarez-e Irani, kbarej az keshvar, Najaf-e ashraf*, 1977, p. 85 ; SAVAK memorandum du 6 novembre 1977, relatant les rumeurs de l'implication de la SAVAK, dans *Enqelab-e eslami be ravayet-e asnad-e SAVAK* (La révolution iranienne selon les documents de la SAVAK), Téhéran : Sorush ; Merkez-e Barresi-ye Asnad-e Tarikhi-ye Vezarat-e Ettela'at, 1997-1999, vol. 1, p. 72.

Déploration, continuité culturelle et réflexivité

Le deuil est l'une des institutions les plus structurées de la vie sociale. La manière dont on s'en acquitte, les lieux où il se joue, ce qui se dit, peut-être même ce qui est ressenti, tout cela est décrit dans des rituels détaillés que les personnes touchées sont censées suivre scrupuleusement. Si le deuil se traduit par une activité familière et résolument routinière, peut-être est-ce justement parce que la perte demeure indéfinie et confronte les individus au vertige de l'éternité.

Dans le monde moderne, le deuil ne se réduit pourtant pas à la récitation d'incantations. Les cérémonies sont individualisées, les oraisons funèbres et les nécrologies soulignent les qualités et la personnalité uniques du mort. Il arrive que les rituels de deuil subissent des transformations : on peut se rassembler sur une plage plutôt qu'au cimetière ; se recueillir dans le bureau d'un thérapeute plutôt que pour une veillée funèbre. Mais ces changements ne font que déplacer le rituel. Si la déploration perdure dans le monde moderne, c'est qu'elle est devenue modulaire, contrairement aux rituels de naissance ou de mariage dont la pratique se raréfie désormais dans de vastes parties du monde. Le rituel de deuil peut être individualisé de toutes les manières, transposé en n'importe quel lieu, il n'en conserve pas moins le poids de la tradition.

Certains rejettent le changement. Ceux-là accomplissent les rituels de manière trans-historique, c'est-à-dire de la manière dont ils ont toujours été accomplis, si l'on fait abstraction des déviations. C'est ainsi que les islamistes l'entendent. Même s'ils modifient leurs pratiques de dévotion, c'est au nom de la préservation de la juste manière de faire.

La pratique de la déploration chez les islamistes constitue donc un terrain fertile pour qui veut tester les théories de la continuité culturelle. On a ici affaire à un groupe qui essaie consciemment de résister au changement dans le rituel, qui qualifie ces changements d'« innovations » (*bida'*) et les estime passibles de la peine de mort.

Le nom du défunt

Dans les dernières années du règne des Pahlavi, le nom de Ruhollah Khomeiny était frappé d'interdit. Les médias ne pou-

vaient le mentionner. Il n'était pas possible de le citer dans un texte. On ne pouvait l'utiliser dans les enseignements. Le régime pahlavi ne s'était pas seulement débarrassé physiquement de Khomeiny en l'exilant (1964) ; il l'avait également effacé du discours public. Si l'on en croit un pamphlet publié plusieurs mois après la mort de Mustafa par les fidèles de Khomeiny, le seul fait de prononcer le nom de l'imam Khomeiny était alors passible de six mois de prison¹. Certains s'y référaient par l'usage de sa seule initiale, la lettre « Khe », comme le soulignera plus tard un étudiant iranien en théologie².

Est-il possible de déplorer la perte d'un homme sans prononcer son nom ? C'est ce qu'essayèrent de faire les chefs religieux du séminaire islamique de Qom. Seulement deux ans auparavant, en juin 1975, des commandos avaient fait irruption dans les locaux du séminaire de Qom pour disperser un *sit-in* organisé par des étudiants pro-khomeinistes, escaladant les toits, lançant des grenades lacrymogènes et usant de la matraque³. Nous l'avons montré ailleurs, les espaces sacrés n'étaient pas hors d'atteinte de la répression étatique : au cours des années précédant la révolution, des centaines de clercs furent arrêtés, des douzaines exilés et un bon nombre exécutés⁴. Les activistes et, de manière générale, tout le monde étaient persuadés que les institutions religieuses et les cérémonies du culte faisaient l'objet d'une surveillance par la SAVAK. Une histoire populaire, et sans doute apocryphe, circulait alors en Iran. Celle de ce religieux futé qui demandait à ses élèves de dénouer leurs turbans. Ceux qui ne parvenaient pas à le renouer étaient aussitôt identifiés comme agents de la SAVAK⁵. De fait, cette méfiance était parfaitement justifiée, comme le montre la publication de douzaines de volumes de rapports de la SAVAK qui renseignent de manière très détaillée sur l'attention portée aux figures de

1. *Shahidi Digar az rouhaniyat*, p. 87.

2. Mohammad Hassan Zariñan-Yeganeh, alors séminariste à Qom, interviewé dans Ali Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey* (Le soulèvement du 9 janvier [1978]), Téhéran, Entesharat-e merkeze-e enqelab-e eslami, p. 222.

3. Ali Shirkhani, *Hamaseh-ye 17 Khordad 1354* (Le soulèvement du 7 juin 1975), Téhéran, Entesharat-e merkeze-e asnad-e enqelab-e eslami, 1998 ; C. Kurzman, « The Qom Protests and the Coming of the Iranian Revolution, 1975 and 1978 », non publié.

4. C. Kurzman, « A Dynamic View of Resources... », art. cité.

5. *Ibid.*, p. 57.

l'opposition islamiste et à leurs activités. Même les discussions dans les cours en petit comité faisaient l'objet de rapports routiniers. Notre travail repose en partie sur l'analyse de ces rapports.

Les responsables religieux désiraient préserver leur institution. C'est pourquoi « la première nuit [de veillée funéraire], il ne fut pas fait mention du nom de l'imam Khomeiny, le nom du martyr n'étant pas explicitement prononcé ¹ ». Un des orateurs parla « de celui dont le nom rime avec Kolehini », se souvient un participant ² (Mohammad al-Kolehini était un théologien chiite du X^e siècle, encore influent au XX^e siècle ³). Un séminariste, rejetant un tel luxe de précautions, rabattit son manteau sur sa tête pour préserver son anonymat et entama un chant « à la gloire de Khomeiny ». Une partie de la foule reprit la litanie ⁴ et la cérémonie se dispersa dans le désordre, toujours d'après un rapport de la SAVAK ⁵. Un peu plus tard, la cérémonie reprit. Les officiants étaient désormais encouragés à prononcer le nom du défunt ⁶.

Le quotidien

La question des pratiques et des attitudes quotidiennes est au centre de l'un des plus importants courants de la théorie du social. L'hypothèse continuiste règne ici en maître. Par exemple, selon P. Bourdieu, l'habitus acquis dans la jeunesse façonne la vie ultérieure : non pas seulement la carrière professionnelle, mais aussi les dispositions morales et esthétiques qui sont au principe

1. *Shahidi digar az rouhaniyat*, p. 87.

2. *Hojjat al-Islam* Mohammad Mehdi Akbarzadeh, alors séminariste à Qom, interviewé dans Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey*, p. 32.

3. W. Madelung, « al-Kulayni, Abu Djafar », dans C.E. Bosworth et al., (eds), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 1986, vol. 5, p. 362-363 ; M. A. A. Montazam, *The Life and Times of Ayatollah Khomeini*, Londres, Anglo-European Publishing Limited, 1994, p. 177 ; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 316.

4. *Hojjat al-Islam* Mohammad Mehdi Akbarzadeh, interviewé dans Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey*, p. 31.

5. SAVAK, résumé de six mois d'opposition religieuse, 14 mars 1978, dans SAVAK *va rouhaniyat* : *bulletin'ha-ye nubeh-ye SAVAK az tarikhe-e 49/12/25 ta 57/6/30* (La SAVAK et le clergé, *Bulletins périodiques de la SAVAK* du 16 mars 1971 à 19 septembre 1978), Téhéran, Howzeh-ye honari-e sazman-e tablighat-e eslami ; Daftar-e adabiyat-e enqelab-e eslami, 1992, p. 198.

6. *Shahidi digar*, p. 87-88 ; *Hojjat al-Islam* `Abdolkarim `Abedini, interviewé dans Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey*, p. 136.

de la poursuite d'une carrière ; non pas seulement les opinions politiques, mais la propension de chacun à avoir une opinion politique. Même ceux qui entrent dans une logique d'opposition politique ne peuvent pas se débarrasser de leur habitus ¹, ce qui se manifeste clairement, par exemple, dans le fait que certains aient besoin de recourir à « des formules toutes faites » et de « se référer de manière concrète à l'expérience immédiate ² ». Pierre Bourdieu souligne la similarité entre l'action politique et d'autres formes d'action, et au sein du champ politique, entre les actions « ordinaires et extraordinaires, souterraines ou découvertes, individuelles ou collectives, spontanées ou organisées ³ ». Même dans les « situations politiques ambiguës, comme dans toute période de crise, qui remettent en cause l'ordre et les schémas de pensée établis » — il se réfère là explicitement au mouvement de mai 1968 en France —, l'habitus détermine les comportements politiques. Ceux qui ne disposent pas du capital culturel leur permettant de s'engager dans le débat idéologique « appréhendent des problèmes politiques qui sont déjà prédéfinis [...] à travers leurs perceptions quotidiennes et leurs préjugés, ici leur aversion éthique pour les étudiants chevelus et les enfants gâtés d'une bourgeoisie oisive ⁴ ».

Les séminaristes iraniens qui récitaient des chants à la gloire de Khomeiny sont loin de cette image d'une élite aux cheveux longs. Ils sont le produit typique de la petite bourgeoisie urbaine de province ⁵, formés à une profession dont les principales sources de revenus sont liées à l'exercice de fonctions judiciaires, éducatives et philanthropiques que l'État séculier a supprimé tout au long du XX^e siècle ⁶. Les étudiants qui chantaient pour Khomeiny partageaient sans doute une même aversion

1. P. Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

2. *Ibid.*, p. 432-433.

3. *Ibid.*, p. 431.

4. *Ibid.*, p. 435.

5. M. M. J. Fischer, *Iran : From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, p. 80 ; E. Hooglund, « Social Origins of the Revolutionary Clergy », dans N. R. Keddie, E. Hooglund (eds), *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, New York, Syracuse University Press, 1986.

6. S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran : Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany, State University of New York Press, 1980 ; M. J. Fischer, *Iran : From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980.

pour les hippies que les ouvriers français décrits par P. Bourdieu. Il n'empêche. Qu'en est-il de la validité du modèle général d'explication ? Les cérémonies de deuil pour Mustafa s'inscrivent-elles dans le cours des pratiques quotidiennes ou bien opèrent-elles une rupture ?

L'accent mis par P. Bourdieu sur la continuité repose sur un long héritage intellectuel qui se réfère autant aux typologies ethnographiques racialisées qu'à la psychologie sociale freudienne, sous-tendues par l'idée que l'animal ne peut modifier ses conduites. Une autre variante continuiste de cet héritage suggère que les sources de la contestation naissent des pratiques quotidiennes. Michel de Certeau, par exemple, identifie des formes de résistance dans les pratiques de la vie courante. « Un usage ("populaire") de la religion en modifie le fonctionnement. Une manière de parler ce langage reçu le mue en un chant de résistance. [...] L'ordre effectif des choses est justement ce que les tactiques "populaires" détournent à des fins propres, sans l'illusion qu'il va changer de sitôt¹. » De la même manière, E. P. Thompson, J. Scott et Barrington Moore ont attiré l'attention sur l'« économie morale » sous-tendant certaines formes de contestation : les manières de faire quotidiennes qui, lorsqu'elles sont violées, provoquent émeutes et rébellions².

L'adoption d'une conception continuiste a partie liée, de manière complexe, avec l'optimisme que peut susciter la contestation. En 1968, au plus fort de la quasi-révolution que connaît la France, M. de Certeau insiste sur la discontinuité : la contestation, écrit-il, « visait à la redéfinition des codes sociaux » et à « dénier les normes au nom desquelles les protestataires se voyaient censurés³ ». Plus tard, avec le recul du temps, il en vint à découvrir les continuités. James Scott, au contraire, fait le chemin inverse. Au fur et à mesure que les contestations paysannes réussies deviennent moins probables, la distinction entre contestation ouverte et formes quotidiennes de résistance s'efface (« grève perlée, dissimulation,

1. M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 18 et 36.

2. E. P. Thompson, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, 50, 1971 ; J. C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1976 ; B. Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, New York, M. E. Sharpe, 1978.

3. M. de Certeau, *La prise de parole*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 5 et 12.

consentement de façade, menu larcin, ignorance feinte, calomnie, incendie criminel, sabotage, etc. »)¹. Dans un ouvrage récent, les éléments contestataires de la vie quotidienne sont même réduits aux récriminations proférées en privé (*the hidden transcript*), pour disparaître presque entièrement au profit d'une domination sans partage des pouvoirs dans *Seeing like a State*².

La politique commémorative

La police secrète de Yazd, au sud de l'Iran, s'attendait à des troubles lors des obsèques de Mustafa. Elle demanda au gouvernement local de prendre des mesures préventives pour empêcher que la cérémonie ne tourne à la manifestation politique³. Celui-ci y parvint apparemment puisqu'il n'est fait aucune mention de manifestations pendant les cinq jours que durèrent les funérailles⁴. Dans d'autres villes, des cérémonies furent organisées malgré l'interdiction par les autorités, mais la plupart d'entre elles évitèrent de prendre une tournure ouvertement politique⁵. À Shiraz aussi, le meneur des prières ne mentionna pas le nom de Mustafa jusqu'au moment où un séminariste, par ailleurs cousin du meneur, s'écria : « Explique à l'assistance la raison d'être de cette cérémonie⁶ ! » Dans la ville sainte de Mashhad, où fut organisée une cérémonie interdite, un orateur fit l'éloge des Khomeiny, père et fils, en conséquence de quoi il fut immédiatement arrêté⁷. À Ahwaz, des policiers se tenaient prêts à intervenir en cas de dérapage, maintenant un contact radio avec leur état-major⁸.

1. J. C. Scott, *Weapons...*, op. cit., p. 29.

2. J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, op. cit. ; J. C. Scott, *Seeing Like a State*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1998.

3. SAVAK memorandum du 27 octobre, 1977, dans *Yaran-e imam* (Les amis de l'imam), Téhéran, Merkez-e barresi-ye asnad-e tarikhi-ye vezarat-e ettela'at, 1998-1999, vol. 2, p. 84.

4. Lettre anonyme d'un clerc de Yazd, dans *Shahidi digar*, p. 122-123.

5. *Shahidi Digar*.

6. S. A. Dastghayb, *Khaterat-e Hojjat al-Islam Seyyed 'Abdolhussein Dastghayb* (Mémoires de *Hojjat al-Islam Seyyed 'Abdolhussein Dastghayb*), Téhéran, Merkez-e asnad-e enqelab-e eslami, 1999, p. 35-36 ; et SAVAK memorandum du 30 octobre 1977, reproduit dans le même livre, p. 96.

7. *Shahidi digar*, p. 118-119.

8. A. Davani, *Nehzat-e rouhaniyoun* (Le mouvement des clercs d'Iran), 2^e éd., Téhéran, Merkez-e asnad-e enqelab-e eslami, 1998, vol. 6.

À Shiraz et à Tabriz, les participants aux obsèques allèrent plus loin encore dans la transgression politique. Ils se répandirent hors de la mosquée en petits groupes de manifestants, conduits par des étudiants dévots, chantant « mort au Shah », probablement pour la première fois dans l'histoire de la révolution¹. Un mémoire de la SAVAK décrit le déroulement de la scène à Shiraz :

« [L'orateur] déclare : "Oh Dieu ! accepte la sympathie de ceux qui se sont rassemblés pour les funérailles de ce descendant du Prophète. Accepte l'expression de nos condoléances et de notre sympathie pour le Seyyed² éloigné de son pays." Tous disent "amen" et il reprend : "Oh Dieu ! fais que les réfugiés loin de leur pays puissent y revenir et libère les captifs." La cérémonie se termine sur ces mots. Alors que la foule commence à se disperser, certains se mettent à clamer des slogans face à la porte : "Gloire à Khomeiny ! Que la paix soit sur Khomeiny !" La porte de la mosquée est aussitôt fermée par les autorités, conduites par M. Zu'lqadr. Les personnes rassemblées dans la cour prennent peur. Une partie de la foule est à l'intérieur de la mosquée, l'autre partie à l'extérieur. À l'extérieur, on crie : "Gloire à Khomeiny !" À l'intérieur, le slogan est repris. Un grand nombre de femmes voilées de noir, quittant la mosquée Mulla par la porte des femmes, aperçoivent des policiers frappant quelques protestataires. Elles se mettent à crier : "Mort au Shah !" Le cri est repris à l'intérieur comme à l'extérieur de la mosquée³. »

La réflexivité et l'extraordinaire

La théorie sociale contemporaine a travaillé la question de la réflexivité. A *contrario* de l'hypothèse continuiste, l'hypothèse de la réflexivité considère que l'animal peut modifier ses instincts, pour peu qu'on l'observe sur une longue période de temps. Tout autant que la thèse continuiste, la thèse de la réflexivité prend racine dans une longue tradition de précurseurs, y compris les idées marxienne et freudienne d'une possible autotransformation par la connaissance de soi. Certains théoriciens voient dans la réflexivité l'un des traits distinctifs de la modernité, car celle-ci

1. *Shahidi digar*, p. 119-121.

2. Euphémisme pour désigner Khomeiny.

3. Mémoire de la SAVAK daté du 30 octobre 1977, dans *Yaran-e emam*, vol. 10, p. 510-511.

implique la mesure et l'évaluation de la contribution de tous les aspects de la vie sociale à l'achèvement des buts collectifs¹. Pour d'autres, la réflexivité caractérise toutes les sociétés, de manière trans-historique, comme par exemple dans l'idée tourainienne d'« autoproduction de la société² » ou le concept de « fabrique de l'histoire » chez A. Giddens³. Dans ces deux corpus théoriques, la contestation implique le rejet délibéré de (certains) cadres existants et la mise en place de nouveaux. On ne peut considérer un mouvement social qui s'engage dans ce type de travail comme entièrement immanent à la société qu'il transforme, contrairement à la perspective dialectique des théories évolutionnistes, car la réflexivité le place en dehors du système qu'il conteste.

La possibilité d'une transformation réflexive marque une distinction critique dans la théorie sociale, mais une distinction peu visible. Karl Marx et Sigmund Freud se placent tous deux de chaque côté de cette distinction, et les théoriciens contemporains tendent à l'effacer. Pierre Bourdieu dirait sans doute que la réflexivité elle-même est prise dans des cadres culturels, que certaines fractions de classe sont plus susceptibles que d'autres de s'engager dans de telles opérations, individuelles ou collectives. De leur côté, A. Giddens et Alain Touraine prennent en compte les aspects de l'héritage culturel dans leurs systèmes théoriques. Mais la ligne de partage redevient visible lorsqu'il s'agit d'observer concrètement des opérations de réflexivité, comme dans le cas des obsèques de Mustafa. Lorsque l'étudiant anonyme se couvre de son manteau pour crier « gloire à Khomeiny ! », il a recours aux outils que lui fournit sa culture, comme son manteau, la cérémonie des obsèques, la formule « gloire à... ». Pourtant, on peut se fier au témoignage de ses pairs et penser qu'il a vécu ce moment comme un événement extraordinaire qui venait rompre le cours de traditions dominantes.

Un Iranien qui participa à la révolution me cita un jour le livre fameux de John Reed sur la Révolution russe, *Dix jours qui ébranlèrent le monde* : « Un jour de révolution équivaut à vingt ans

1. G. H. Mead, « The Problem of Society », dans A. Strauss (ed.), *On Social Psychology*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1964, p. 20.

2. Alain Touraine, *Production de la société*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 298-373.

3. A. Giddens, *The Constitution of Society*, Berkeley (Cal.), University of California Press, 1984, p. 199-206.

de vie normale. » Ce sentiment de l'extraordinaire me frappe lorsqu'il s'agit de définir le contenu de l'expérience de la contestation. Cela entre sans doute en résonance avec ma propre expérience, certes limitée, de tels événements : marcher dans des rues habituellement laissées à la circulation automobile, s'inquiéter de la manière dont les forces de l'ordre vont riposter, se sentir fier, hardi et pour tout dire vivant, comme si les platitudes sur le « libre arbitre » prenaient soudain de la consistance. Ce type de moment est extraordinaire, non pas parce qu'il est rare — après tout la contestation peut être une activité commune — mais parce que tous ceux qui y participent, manifestants, observateurs et opposants, reconnaissent que quelque chose de particulier est en train de se passer. Quelque chose de tout à fait souhaitable ou de condamnable, selon le côté où l'on se trouve, mais de particulier dans tous les cas, qui se joue « en dehors du champ des activités quotidiennes » comme dans l'analyse des mouvements charismatiques par Max Weber ¹.

Un nouvel imam

Lors des cérémonies de deuil organisées à la mosquée Arak de Téhéran, un orateur non seulement prononça le nom du défunt — salué par des hourras dans la foule ² — mais il fit également profession de loyauté envers son père. Il le fit d'une manière peu usuelle, en qualifiant Khomeiny d'imam ³, un titre hautement symbolique qui, dans la tradition chiite, fait allusion aux douze imams, les descendants mâles du Prophète choisis par Dieu pour gouverner les musulmans. Le chiisme iranien repose sur la croyance selon laquelle le douzième imam, Abdul Qasim

1. M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York, The Free Press, 1947, p. 361. Celui-ci considère les mouvements charismatiques comme une catégorie résiduelle de l'action sociale, dépendante de la personnalité et de la chance du leader, mais nous reprenons son propos pour l'étendre à tous les actes de contestation.

2. F. Mahallati, *Khaterat va mobarezat-e shahid Mahallati* (Mémoires et luttes du martyr Mahallati), Téhéran, Merkez-e asnad-e enqelab-e eslami, 1997, p. 91.

3. *Shahidi digar*, p. 113 ; memorandum de la SAVAK daté du 4 novembre 1977, dans *Enqelab-e eslami be ravayet-e asnad-e SAVAK*, p. 52 ; collection de témoignages d'étudiants en théologie, Mohammad Mehdi Akbarzadeh et `Abdolkarim `Abedini, interviewés dans Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey*, op. cit., p. 32 et 141.

Mohammad, vint sur terre au IX^e siècle de manière occulte. Cet imam caché, considéré comme un messie, doit revenir sur terre pour rétablir le règne de l'islam. Qualifier Khomeiny d'imam revient à associer son nom à une délivrance messianique, même si ses partisans n'allèrent jamais jusqu'à dire qu'il s'agissait du messie en personne. Quelques écrits favorables à Khomeiny l'avaient déjà qualifié d'imam ¹. Mais c'était sans doute la première fois que ce titre lui était donné publiquement.

Ce nouveau titre bouleversait la hiérarchie traditionnelle du chiisme. Dès lors que le chiisme commença à développer ses propres écoles, il y a de cela plusieurs siècles, l'autorité religieuse fut fondée sur la détention du savoir. C'est à travers ses mérites intellectuels qu'un homme (rarement une femme) acquérait titres et autorité. Mérites accordés d'abord par les maîtres, qui délivrent l'autorisation d'enseigner ; puis par les pairs, qui attribuent certaines distinctions (comme, au XX^e siècle, le titre d'ayatollah) ; enfin, par ses disciples qui en font une « source d'imitation » (*marja-e taqlid*) en signe de respect pour sa grande érudition. Khomeiny avait passé toutes ces étapes au milieu des années 1970. Mais le titre d'imam le plaçait au-dessus de toutes les autres sources d'imitation, et cela autant pour ses positions politiques qu'en raison de son érudition.

Les autres sources d'imitation furent offensées par cette inversion de la hiérarchie. Plusieurs parmi eux refusèrent d'assister à une série de cérémonies de déploration, selon un rapport de la SAVAK, parce que « les orateurs religieux allaient appeler Ruhollah Khomeiny la source unique [d'imitation] du monde chiite. Les ayatollahs interprétèrent ceci comme une insulte, et s'abstinrent d'assister aux cérémonies ² ». La semaine suivante, le bazar de Téhéran commémorait la mort de Mustafa par une journée « rideaux baissés ». Signe de l'instabilité croissante de l'autorité religieuse chiite, cette grève fut suivie au mépris d'une

1. La première référence à Khomeiny comme imam que nous avons trouvée est une lettre ouverte du cercle religieux de Qom, datée de décembre 1976, dans *Asnad-e enqelab-e eslami*, vol. 4, p. 322 ; selon S.A. Arjomand, les rapports remontent jusqu'à 1970. Voir S. A. Arjomand, « Traditionalism in Twentieth-Century Iran », dans S.A. Arjomand (ed.), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 232.

2. SAVAK, résumé de six mois d'opposition religieuse, daté du 14 mars 1978, dans *SAVAK va roubaniyat*, p. 202.

recommandation de l'ayatollah Seyyed Ahmad Khansari, le doyen des savants de Téhéran ¹.

Organisations indigènes

Jusque dans les années 1970, les chercheurs considéraient généralement l'action collective comme une forme exotique de comportement, propre aux individus peu intégrés à l'ordre social. À partir du moment où les vétérans des mouvements des années 1960 devinrent universitaires, ils contribuèrent à renverser une telle caractérisation, insistant plutôt sur la continuité entre activisme et participation politique conventionnelle, soulignant les formes de solidarité qui sont au principe des mouvements sociaux ². Dans cette perspective, les mouvements sociaux sont le produit des institutions sociales existantes. Dans le cas exemplaire du mouvement des droits civiques des années 1950 et 1960 aux États-Unis, l'activisme reposait sur les liens de solidarité et les ressources des églises afro-américaines ³. La littérature parle, à ce propos, d'« organisations indigènes ⁴ ».

Le pouvoir des organisations indigènes réside dans la similitude des comportements de tous les jours et des comportements protestataires. Trois mécanismes sont ici à l'œuvre. Premièrement, la production de liens de solidarité et de confiance au travers d'actes routiniers — autrement dit le capital social — est considéré comme suffisamment durable pour permettre la mise en œuvre d'actions collectives. Par exemple, l'identité de paroissien, fondée sur la prière en commun et sur la participation aux

1. *Dar-bareh-ye qiyam-e hamaseh-afarinan-e Qom va Tabriz* (Sur le soulèvement épique de Qom et Tabriz), Téhéran, Nehzat-e azadi-ye Iran, 1978, vol. 1, p. 138-139.

2. Parmi les travaux opérant ce changement, voir C. Tilly, L. Tilly, et R. Tilly, *The Rebellious Century, 1830-1930*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975.

3. Il reste cependant que la plupart des églises afro-américaines ne soutinrent pas le mouvement des droits civiques. Voir, sur ce point, C. Kurzman, « Organizational Opportunity and Social Movement Mobilization: A Comparative Analysis of Four Religious Social Movements », *Mobilization*, 3, p. 31-34.

4. A.D. Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement*, New York, Free Press, 1984 p. 282-283 ; D. McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency*, 2^e éd., Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1998, p. 43-48.

activités paroissiales, contribue à forger des liens qui peuvent être utilisés dans le cadre des manifestations, des *sit-in*, etc. Ensuite, des ressources collectives comme l'argent, les locaux, les listes d'adresses, etc., peuvent être mises à disposition par les organisations indigènes. Enfin, le répertoire d'action indigène lui-même peut être transformé en autant d'éléments du répertoire d'action protestataire, par exemple le fait de chanter le spirituel *We Shall Overcome*.

Cette approche gomme la distance entre mouvement social et activités quotidiennes. En un sens, elle réduit le côté exotique de la contestation. Mais elle requalifie les formes quotidiennes d'action collective — la prière ou le travail en commun — comme éléments du mouvement social. Mouvement dont les objectifs ne sont pas forcément d'atteindre un changement sociopolitique mais plutôt de créer une identité, des liens de solidarité et la poursuite de buts collectifs. Construire et maintenir un groupe constitue une fin en soi.

Le quarantième jour

Fin décembre arriva le quarantième jour après le décès de Mustafa. Les cérémonies du quarantième jour, observées également dans de nombreuses sociétés sunnites ¹, constituent l'une des occasions favorables qu'offre l'islam chiite pour l'expression des mouvements de contestation. Comme l'observe le sociologue Mansour Moaddel, « il n'était nul besoin de meneurs révolutionnaires pour dire au public quand et comment il leur fallait manifester contre le Shah. Les cycles de ces rituels religieux définissent les dates exactes et les raisons de s'engager dans des activités protestataires, contribuant de manière autonome à la mobilisation contre l'État. Ce cycle dura plus ou moins jusqu'en 1979 ² ».

1. Z. Bianu, *Les religions et... La mort*, Paris, Ramsay, 1981, p. 199 ; M. Renaerts, *La mort, rites et valeurs dans l'Islam maghrébin*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, Institut de sociologie, Centre de sociologie de l'Islam, 1986, p. 73 ; H. Sande, « Palestinian Martyr Widowhood: Emotional Needs in Conflict with Role Expectation ? », *Social Science and Medicine*, 34, 1992, p. 713 ; J. Sharif, *Islam in India*, Londres, Curzon Press, 1975, p. 107.

2. M. Moaddel, *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 160.

Curieusement, ce n'est que récemment que ce cadre culturel a nourri la contestation politique. Historiquement, la cérémonie du quarantième jour était demeurée en Iran un événement non politique durant lequel la famille et les proches se réunissaient pour exprimer leur respect du mort. Le mouvement islamiste modifia le rituel en appelant tous les musulmans à honorer certains morts, en organisant de vastes cérémonies à travers le pays et en transformant la déploration en base de revendication. Le deuil perdait son aspect quiétiste tourné vers l'au-delà au profit de l'activisme.

Le premier cas de ce type d'instrumentalisation de la cérémonie du quarantième jour, d'après nos recherches, remonte à 1963. Depuis un an, Khomeiny et ses fidèles organisaient des manifestations de plus en plus importantes contre certains aspects de la politique de la monarchie. Entre autres, les abus du pouvoir royal, la soumission aux États-Unis et les relations entretenues avec Israël¹. Le 5 juin 1963, les militaires ouvrirent le feu sur une manifestation de masse à Qom, tuant des milliers de manifestants selon les organisateurs². Un groupe anonyme, nommé le Conseil des musulmans unis, publia un court communiqué que l'on peut considérer comme le premier usage politique public de la cérémonie du quarantième jour en Iran :

« En signe de soutien aux buts élevés des chefs religieux, en particulier la grande source d'imitation du chiisme, l'honorable Ruhollah Khomeiny [suit une longue série de titres honorifiques] ; en signe de protestation contre la dictature du Shah, les assassinats sans pitié et les actes inhumains perpétrés par le cercle dirigeant ; en signe de sympathie pour les survivants des martyrs, les pères et les mères endeuillés, les orphelins : une grève générale est décrétée. Personne ne doit sortir ce jour-là, afin de prouver à la face du monde que, encore une fois, le pouvoir est le seul voyou, pilleur, émeutier et réactionnaire, et non pas la digne nation iranienne. Faites passer le message après l'avoir lu³. »

1. *Ketabshenasi-ye 15 Khordad* (bibliographie du 5 juin [1963]), Téhéran, Iran, Merkez-e asnad-e enqelab-e eslami, 1996.

2. Ayatollah Shehabuddin Mar'ashi-Najafi, prononcement du 11 juillet 1963, dans Davani, *Nebzat-e ruhaniyoun*, vol. 4, p. 443.

3. Conseil des musulmans unis, discours non daté, dans Davani, *Nebzat-e ruhaniyoun*, vol. 4, p. 441-442.

Nous pensons que l'idée d'une cérémonie de deuil public pour le quarantième jour s'est imposée au Conseil des musulmans unis en raison d'une coïncidence de calendrier. La tragédie du 5 juin est survenue juste quelques jours avant 'achoura, le jour de deuil national en mémoire de l'imam Hussein. 'achoura, les neuf jours qui le précèdent et le quarantième jour qui le suit (*arba'in* ou 40^e, en arabe) se commémorent traditionnellement par des processions. Nous pouvons faire l'hypothèse que la préparation de l'*arba'in* contribua à rendre présente à tous les esprits dévots l'idée du quarantième jour.

L'usage politique du quarantième jour connaîtra de nouvelles transformations à l'automne 1977, après la mort de Mustafa. Les premières cérémonies de déploration sont organisées par les pairs de Khomeiny, non par ses fidèles. En anticipation du quarantième jour, ceux-ci se mobilisent. Dans les semaines qui précèdent l'événement, ils s'efforcent de mobiliser des soutiens parmi les séminaristes de Qom¹. Les marchands du bazar commencent à entendre la rumeur selon laquelle la cérémonie sera marquée par des grèves et des manifestations². La date approchant, un groupe d'étudiants d'université rencontre les principaux soutiens de Khomeiny pour offrir son soutien. *Hojjat al-Islam* Sadeq Khakhali, qui deviendra plus tard le plus dur des juges révolutionnaires de la République islamique³, leur dit de ne pas s'inquiéter : « Nous avons un plan⁴. » Le jour dit, les orateurs se tiennent derrière un micro, et non au *minbar*⁵. Ils prononcent des discours ouvertement politiques, discours tapés à la machine, reprographiés et vendus dans le pays⁶. Ils présentent une résolution en quatorze points qu'ils font acclamer. La résolution exige le retour d'exil de Khomeiny, la libération des prison-

1. Mohammad Shoja'i, alors étudiant en théologie, interviewé dans Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey*, op. cit., p. 84.

2. Mémoire de la SAVAK daté du 24 novembre 1977, dans *Enqelab-e eslami beh ravayeh-e asnad-e Savak*, vol. 1, p. 136.

3. Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs*, New York, Basic Books, 1990, p. 59-63, 110-112.

4. Mohammad Hassan Zarifian-Yeganeh, interviewé dans Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey*, p. 228.

5. *Ibid.*

6. Mémoire de la SAVAK daté du 7 janvier 1978, dans *Enqelab-e eslami beh ravayeh-e asnad-e Savak*, vol. 2, p. 225 ; Mohammad Shoja'i, alors étudiant en théologie, et *Hojjat al-Islam* Seyyed Hussein Musavi Tabrizi, alors enseignant, interviewés dans Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey*, op. cit., p. 105 et 170.

niers politiques (les ayatollahs Taleqani et Montazeri sont notamment cités), la réouverture des institutions religieuses et universitaires fermées pour opposition politique, la protection de la liberté de parole, l'interdiction de la pornographie, le droit au port du *hejab* pour les femmes (habillement modeste, qui en Iran veut dire foulard et manteau long), la prise en charge des malheurs des pauvres, l'indépendance économique vis-à-vis des capitalistes internationaux, la cessation des relations avec Israël, le retour au calendrier islamique, abrogé quelques années auparavant en faveur d'un calendrier impérial¹. « D'accord ! », clame l'assistance après la lecture de chacun des points². Ces demandes étaient encore loin d'exprimer la revendication du remplacement de la monarchie par une République islamique, mais elles étaient le premier signe depuis plus de dix ans, de l'entrée des islamistes dans le débat politique.

Après la cérémonie, une foule menée par de jeunes clercs entame une marche vers le séminaire Fayziyeh, fermé par les autorités en 1975 à la suite de manifestations étudiantes. « Gloire à Khomeiny ! Mort au Shah ! » crient les manifestants. Les forces de sécurité interviennent alors, frappant les manifestants, tirant en l'air, mais les rues sont tellement pleines de monde qu'ils ne parviennent pas à disperser la foule. En début de soirée, après d'autres cérémonies, une nouvelle manifestation démarre, dans laquelle encore une fois sont lancés des slogans

1. Lettre d'un étudiant de Qom, reproduite dans *Shabidi Digar*, p. 253-255 ; *Zamimeh-ye khabar-nameh* (Annexe au bulletin), Téhéran, *jebbe-ye melli-ye Iran*, 9, novembre-décembre 1977, p. 36, 20 ; *Asnad va tasaviri az mobarezat-e khalq-e mosalman-e Iran* (Documents et images du mouvement du peuple musulman d'Iran) Téhéran, Abuzar, 1 (3), 1978, p. 14 ; et Davani, *Nahzat*, vol. 6, p. 530-531. Nasser Pakdaman donne une liste un peu différente, « Ta Tabriz : nazari beh rouyedat'ha-ye enqelab-e Iran ta 29 Bahman 1356 » (À Tabriz : Une vue des événements de la révolution iranienne jusqu'à 18 février 1978), *Cheshm-andaz* (Perspective), 1, p. 63. La résolution n'est pas bien datée et confondue avec les manifestations de janvier 1978 par M. Abbasi, *Tarikh-e enqelab-e eslami* (Histoire de la révolution islamique), Téhéran, Entesharat-e Sharq, 1980, p. 724 ; E. Abrahamian, « Iran : The Political Challenge » *MERIP Reports*, 69, 1978, p. 6 ; *Javedan bad khatereh-ye qiyam-e khounin-e tabriz* (Vive la mémoire du soulèvement sanglant de Tabriz), Rome, Entesharat-e sazman-e enqelabi-ye hezb-e tudeh-ye Iran, 1978, p. 9-10 ; et A. Sreberny-Mohammadi, A. Mohammadi, *Small Media, Big Revolution : Communication, Culture, and the Iranian Revolution*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 139-140.

2. M. Shoja'i, interviewé dans Shirkhani, *Hamaseh-ye 19 Dey*, op. cit., p. 83.

provocateurs. Les manifestants brisent huit vitrines de banques, un kiosque de police et parviennent à escalader les murs du séminaire de Fayziyeh, mais la police les rattrape et les frappe à coup de bâtons et de matraques. Vingt-huit personnes sont arrêtées¹. Les meneurs de la contestation sont exilés dans des villes reculées².

Une vie consciente

Les obsèques de Mustafa s'inscrivent clairement dans le cadre des pratiques quotidiennes : l'habitude de commémorer les morts, et tout particulièrement les membres éminents du clergé, selon un calendrier particulier et en des lieux donnés ; la tradition de l'oraison funèbre ; la manière islamique de formuler cette oraison. Mais les obsèques de Mustafa constituent également une rupture avec les formes traditionnelles : la politisation revendiquée des funérailles en lieu et place de l'oraison funèbre prononcée depuis le *minbar* ; l'association des cérémonies à la mosquée avec la manifestation de rue, qui contribue à relier espace sacré et monde profane ; l'usage nouveau du terme *imam* ; même le simple fait de nommer le défunt, dans ce contexte, transforme les pratiques funéraires usuelles en un acte majeur de contestation, qui ne pouvait s'exprimer que sous le couvert symbolique de l'anonymat.

Il y a là une tension analytique entre structure et expérience. L'aspect structurel renvoie à la vénérable tradition des funérailles qui constitue une occasion propice à la naissance de la contestation. En même temps, les participants expérimentent consciemment la transformation des pratiques traditionnelles. Doit-on dès lors donner le même poids à la continuité et au changement dans les pratiques ? Cela est peu satisfaisant, à la fois pour des raisons logiques et empiriques.

En termes de logique, la réflexivité l'emporte sur la structure parce qu'elle situe une pratique culturelle donnée dans le champ des stratégies conscientes. La pratique y est évaluée en fonction de critères non routiniers. Elle est adoptée, amendée ou rejetée

1. *Shabidi digar*, p. 250-252 ; *Zamimeh-ye khabar-nameh*, 9, novembre-décembre 1977, p. 34-36 ; mémoire de la SAVAK daté de début décembre 1977, dans *Enqelab-e eslami beh ravayet-e asnad-e Savak*, vol. 1, p. 211-212.

2. Mémoire de la SAVAK non daté, dans *Enqelab-e eslami ve ravayet-e asnad-e Savak*, vol. 1, p. 225-226.

de manière intentionnelle, ce qui n'est jamais le cas des actes routiniers. L'énergie nécessaire à cette opération ne permet pas d'interroger de manière réflexive toutes les pratiques quotidiennes. Un des avantages de l'acte routinier est de ne pas nécessiter le recours à une réflexion consciente. On peut l'accomplir de manière automatique, tout en pensant à autre chose. Si cette définition est juste, alors le fait même de réfléchir aux pratiques quotidiennes les fait sortir du champ de la routine, même si la pratique reste sans changement, et spécialement si la pratique se modifie. La conquête de la réflexivité sur la structure n'est pas le privilège exclusif de certains savants.

La structure est peu explicative. Les cérémonies de deuil ne font pas partie des aspects les plus distinctifs de la culture religieuse en Iran. En effet, toutes les cultures ont des rituels de deuil ; et rien ne prédisposait *a priori* les islamistes à s'appuyer sur ce type de cérémonie pour mobiliser. Début 1977, un observateur bien informé aurait plutôt prédit qu'un mouvement islamiste en Iran aurait toutes les chances de recourir au répertoire habituellement utilisé : le boycott, utilisé contre une concession étrangère de tabac dans les années 1870 ; le *sit-in* dans les sanctuaires traditionnels, utilisé avec de bons résultats pendant la révolution constitutionnelle de 1906 ; l'assassinat, adopté par des militants islamistes dans les années 1940 et 1960 ; les manifestations de masse, enfin, qui en 1963 ont assuré l'hégémonie de Khomeiny¹. Pourtant, les choses changent à l'automne 1977. C'est à la cérémonie de deuil, qui une fois seulement avait donné lieu dans le passé à une mobilisation, que les islamistes ont recours. Ce n'est que récemment que l'on s'est mis à considérer que les cérémonies de deuil facilitaient la mobilisation. Après l'échec de 1963 et jusqu'aux événements de 1977, cela n'avait rien d'évident.

Le traditionalisme sélectif

Lorsque les activistes transforment une pratique culturelle existante en un événement protestataire, ils écartent certains

1. La continuité du répertoire en Iran a été soulignée par H. Algar, « The Oppositional Role of the Ulama » et « The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran », dans N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley (Cal.), University of California Press, 1972.

traits de cette pratique et en conservent d'autres. Mais le traditionalisme sélectif n'est pas le traditionalisme. Il soumet les pratiques culturelles à une logique — qu'elle soit idéologique ou pragmatique — contraire à la simple continuation de la tradition.

Dans une perspective idéologique, les pratiques peuvent être évaluées au regard de leur conformité à un certain type d'idéal. Pour les islamistes, cet idéal consiste en une mise en conformité de tous les aspects de la vie avec les textes sacrés. Si une pratique contrevient aux règles, ou si elle n'en tient pas compte, il faut la bannir. Khomeiny passait son temps à dénoncer le fait que trop peu de musulmans étaient parvenus à mettre en conformité leur comportement politique avec leur piété religieuse. Prier ne suffit pas. Encore faut-il défendre ses idéaux dans l'arène politique. Les islamistes chiites rejettent la tradition de la *taqiyya*, ou dissimulation forcée, qui permet à un musulman de prétendre renier sa foi lorsqu'il est menacé. Un des discours commémorant le quarantième jour du deuil de Mustafa portait sur ce thème : « Je suis comptable de mes paroles. Si je dois les défendre, je les défendrai. Je m'opposerai personnellement à tout mouvement qui ne serait pas conforme à la religion du prophète¹. »

Dans une perspective pragmatique, les pratiques peuvent être évaluées au regard de leur contribution à la réalisation de tels ou tels buts. Pour les islamistes iraniens, le remplacement de la monarchie par une République islamiste est l'objectif principal. Les traditions inutiles à la poursuite de ce but doivent être rejetées, quand bien même elles seraient profondément ancrées dans les pratiques quotidiennes. La coexistence de multiples « sources d'imitation », par exemple, qui constitue une tradition bien établie dans l'histoire chiite, fut considérée comme un obstacle à la mobilisation révolutionnaire. Un des discours de commémoration de Mustafa traite de cette question :

« Dans toute société, les musulmans doivent s'unir, afin que l'ennemi ne puisse prendre le dessus. Pour cela, il est nécessaire de se ranger derrière un seul chef. Cela veut dire qu'il ne peut y avoir qu'un seul imam. Les gens ont posé la question : "Pourquoi après l'honorable Ali y eut-il deux imams, Hassan et Hussein ?" En vérité, Hassan était

1. Kazem Rashedpur, discours du 30 novembre 1977, dans Yazd, transcrit dans le mémorandum de la SAVAK daté du 3 décembre 1977, dans *Yaran-e Emam*, vol. 2, p. 87.

bien un imam mais Hussein ne parlait pas et ne prenait pas de décision. Aujourd'hui, même s'il existe de nombreuses sources d'imitation, il faut que nous, chiites, n'en suivions qu'une, par solidarité. Les autres [sources d'imitation] doivent demeurer silencieuses. Celle qu'il faut suivre est celle du grand et honorable ayatollah Khomeiny¹. »

Le traditionalisme sélectif remodèle même les pratiques qu'il ne rejette ou ne réforme pas. Il fait qu'on les évalue également sur une base idéologique et pragmatique. Même les pratiques nouvelles comme les manifestations du quarantième jour, auxquelles les islamistes ont eu recours avec succès en décembre 1977 et dans les premiers mois de 1978, ont fait l'objet d'une telle évaluation. En juin 1978, les islamistes décidèrent que le moment n'était pas opportun pour organiser de telles manifestations et annoncèrent, pour commémorer le quarantième jour de deuil des manifestants tués début mai, que les gens devaient rester chez eux pour prier. « Le respect dû aux martyrs nécessite que l'on organise des services religieux pour honorer et exalter leurs âmes pures. Mais nous avons appris quelles sont les méthodes de ce régime oppresseur et despotique », déclara un religieux. « Tout rassemblement donne à l'ennemi une excuse pour massacrer l'honorable population². » Le pragmatisme l'emportait là sur le devoir religieux.

Pour conclure, les pratiques quotidiennes sont moins importantes pour les mouvements sociaux que la critique de ces pratiques. Même lorsque la contestation se nourrit des savoir-faire quotidiens, comme dans le cas de la déploration pour Mustafa, elle le fait de manière sélective, et cette sélectivité même bouleverse le quotidien. L'animal ne peut modifier toutes ses habitudes, mais ses efforts pour en modifier certaines contribuent à remettre en question le système des habitudes.

Charles KURZMAN

1. Ali Gerami, discours du 2 décembre 1977, dans Shiraz, transcrit dans le mémoire de la SAVAK du 6 décembre 1977, dans *Yaran-e emam*, vol. 10, p. 515.

2. Seyyed Mohammad Vahidi, discours du 11 juin 1978, dans *Asnad-e enqelab-e eslami*, vol. 2, p. 272.