

Ethnicité et rapports des sexes : le fondamentalisme islamique en Iran

Ethnicity and Gender: Islamic Fundamentalism in Iran

Minoo MOALLEM

Volume 24, Number 2, Fall 1992

Racisme, ethnicité, nation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001508ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001508ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

MOALLEM, M. (1992). Ethnicité et rapports des sexes : le fondamentalisme islamique en Iran. *Sociologie et sociétés*, 24(2), 59–71.
<https://doi.org/10.7202/001508ar>

Article abstract

In this paper I attempt to elaborate a theoretical framework which might contribute to the understanding of the mobilization of religion for the construction of an Islamic ethnicity. This construction takes place in the context of old and new forms of globalization and the interaction of different social relations of gender, class and ethnicity. Using the emergence of Islamic fundamentalism in Iran as an illustration, I seek to provide an empirical understanding of the complex interplay of "global" and "local" spheres, "dominant ethnicity" and "dominated ethnicity", "hegemonic masculinity" and "emphasized femininity" in the construction and reconstruction of ethno-religious social identities.

Ethnicité et rapports de sexes : le fondamentalisme islamique en Iran



MINOO MOALLEM
Traduit par Suzanne Mineau

Cet article vise à établir un cadre théorique permettant de comprendre comment la mobilisation religieuse conduit à l'élaboration d'une ethnicité islamique¹. Dans les pays occidentaux, on associe souvent le fondamentalisme musulman à un mouvement archaïque, rétrograde, militariste et barbare. Une telle image laisse supposer un mouvement unifié, statique, transculturel et généralisé propre aux pays musulmans et doté intrinsèquement d'un esprit de résistance à la modernisation et à l'industrialisation. Je tendrai à montrer que ces préjugés résultent d'un point de vue simpliste, sinon raciste, qu'ils ne rendent pas adéquatement compte du fondamentalisme et qu'ils fournissent une justification idéologique aux politiques occidentales au Moyen-Orient.

Penser tous les musulmans qualifiés de fondamentalistes dans le même cadre de référence, c'est confondre les libéraux, les orthodoxes ou ceux qui ont des tendances progressistes. De plus, en considérant tous les groupes fondamentalistes comme unis, on ne distingue plus les fondamentalistes parlementaires du Pakistan, les shi'ites révolutionnaires d'Irak et les défenseurs du fondamentalisme d'État d'Iran. Ce qui s'accorde avec les préjugés qui dépeignent les musulmans comme rétrogrades et fanatiques. Mais on néglige de ce fait la complexité de l'histoire, de la culture, de la vie économique et des politiques de cette région du monde.

Même si l'emploi du terme fondamentalisme dans un contexte musulman est critiqué parce qu'il risque d'induire en erreur (Abrahamian, 1991 ; Riffat, 1990), je l'utilise dans le présent article en tant que notion sociologique. Il y a bien des façons d'interpréter ce terme, mais je renvoie ici à ce que Wuthnow (1987, pp. 191-192) appelle « une vision totalisante du monde, organisée en fonction de valeurs absolues et allant à l'encontre du processus de différenciation culturelle ». Wuthnow définit aussi le fondamentalisme comme « un système idéologique regroupant relativement peu d'éléments interreliés ». Par conséquent, tout changement d'un de ces éléments peut entraîner un changement et une instabilité dans la vision du monde qu'il présente.

1. Cet article a été écrit dans le cadre de recherches post-doctorales sur le fondamentalisme musulman que j'effectue à l'University of California in Berkeley. Je n'aurais pu l'écrire sans l'aide financière du FCAR (bourse post-doctorale), sans les encouragements du professeur Robert Bellah de l'UC où j'ai pu participer à des séminaires, à des exposés et à des colloques ainsi qu'à des discussions stimulantes avec des collègues. Je le remercie ainsi qu'Arlie Hochschild, Iain Boal, Richard Krooth et Christopher McAll, qui ont tous pris le temps de lire cet article et de le commenter. J'ai également apprécié les commentaires des lecteurs anonymes de *Sociologie et sociétés*.

La remontée du fondamentalisme musulman a ses racines dans les formes anciennes et nouvelles de mondialisation qui ont entraîné un rapport difficile des sociétés musulmanes à la modernité. Ce rapport difficile est imputable à des changements culturels et structurels ainsi qu'à la naissance de nouvelles classes sociales urbaines incapables de profiter des innovations et bienfaits de la modernité. Le colonialisme et le néo-colonialisme, la création d'une économie mondiale menant à la division du monde (pays premiers, pays seconds et tiers monde), l'immigration et l'interdépendance croissante des nations ainsi que la création d'une culture de masse globale sont tous des facteurs liés à l'émergence de mouvements ethniques, nationalistes et régionalistes. La montée du fondamentalisme musulman sous sa forme contemporaine fait partie intégrante non seulement des anciennes formes de mondialisation, mais aussi de certaines formes nouvelles reliées à la post-modernité et à la post-modernisation (Robertson, 1990).

DE LA CONSTRUCTION D'UNE «ETHNICITÉ DOMINANTE» À «L'ALTÉRITÉ» DE L'ISLAM

La création d'un marché mondial aux XVIII^e et XIX^e siècles est étroitement liée à la notion d'«ethnicité dominante». L'«autre», l'exotique fait son apparition comme objet à la fois de haine et de désir. La politique du pouvoir s'immisce dans les diverses sphères du savoir, si bien qu'une certaine historiographie faite surtout d'«orientalisme» et de discours sur l'«altérité»² en vient à éliminer la vérité historique. En mars 1883, dans un article sur l'Islam et la science, Ernest Renan déclarait que tout observateur de son époque ne pouvait manquer de noter l'infériorité des pays islamiques, la décadence des États gouvernés par l'Islam ainsi que l'insignifiance intellectuelle des races qui tirent leur culture et leur éducation de cette seule religion³. Renan croyait que les Arabes n'étaient ni ouverts à la physique et à la philosophie, ni capables de pratiquer ces deux disciplines qui demeuraient pour lui des spécialités de la race aryenne ; il croyait en somme à une sorte de division spatiale des activités intellectuelles.

Dans sa réponse à Renan publiée dans le *Journal des débats*⁴, al-Afghani apporte deux importantes contributions à la controverse. Tout d'abord, il réfute la description de Renan selon qui les musulmans vivent dans «l'obscurantisme et l'ignorance» et, en deuxième lieu, il fait appel aux musulmans pour qu'ils surmontent leurs divisions ; en d'autres mots, il leur demande de réformer l'Islam. Plus tard, avec Abduh, Afghani devait fonder une revue très influente ; il devait aussi créer avec Syrian Muhammad Rashid Rida un mouvement réformiste islamique appelé *salafiyya* (retour à l'ancêtre Salaf). Ce mouvement a amorcé un retour à l'Islam véritable en le libérant du formalisme des anciennes théologies scolastiques et en l'harmonisant avec la pensée scientifique moderne. Le mouvement *salafiyya* était à l'époque un mouvement réformiste, plus expansionniste que défensif. Ce sont les Frères musulmans d'Égypte qui lui ont donné sa forme militante. Le dicton coranique selon lequel «Dieu ne change pas la situation de ceux qui ne se changent pas eux-mêmes»⁵ est un appel aux musulmans pour qu'ils contribuent à un renouveau religieux⁶. À l'époque coloniale, al-Afghani a été le fondateur du réformisme islamique, mais sa doctrine était très large et toujours ouverte à la discussion et au changement⁷.

2. L'un des plus importants ouvrages pour comprendre ce discours est la recherche de Collette GUILLAUMIN, *L'Ideologie raciste. Genèse et langage actuel* (1972).

3. Cité par Antonie WESSELS (1984, p. 193).

4. «Réponse de Jamal ad-Din al-Afghani à Renan» (1883), in Jamal ad-Din AL-AFGHANI, *Réfutation des matérialistes*, Paris, Librairie orientaliste, 1942, p. 18. Sayid Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) est l'une des figures anticoloniales les plus importantes du XIX^e siècle dans l'histoire du Moyen-Orient. Son renouveau islamique, avec sa réinterprétation du passé dans des termes modernes et nationalistes, est devenu de plus en plus populaire au Moyen-Orient. Pour une excellente biographie et l'exposé de certaines de ses idées, voir Nikki R. KEDDIE (1968, 1983).

5. On s'est beaucoup servi de ce slogan pour mobiliser les masses iraniennes pendant la révolution de 1979.

6. Voir entre autres Malek ALLOULA (1986).

7. Fait intéressant à noter, Khomeini n'a jamais reconnu al-Afghani comme une source d'inspiration de la vague actuelle de renouveau islamique.

La période coloniale marque donc la création d'une « altérité islamiste » dont un des éléments essentiels est le rôle stéréotypé des hommes et des femmes. Dans l'idéologie orientaliste, en effet, l'image captivante de la femme musulmane voilée occupe une place centrale. Les composantes raciste et sexiste de l'orientalisme deviennent un terrain fertile qui donnera naissance à un nationalisme, à un provincialisme et à un soi-disant « occidentalisme » axé sur les rôles sexuels. Le réformisme de cette période favorise la mobilisation des ressources socio-politiques de la religion islamique en faveur de l'action sociale. Au niveau national, régional et international, différents facteurs sociaux favorisent le passage de la réforme d'al-Afghani au renouveau islamique et aux mouvements fondamentalistes d'aujourd'hui. En me concentrant sur l'exemple de l'Iran, je tenterai d'expliquer certains de ces facteurs.

IRAN : DE *TAJADDOD TALABI* À LA ROYAUTE SACRÉE

Au cours du XX^e siècle, toute une série d'événements locaux et mondiaux ont donné naissance à une nouvelle forme de renouveau islamique. En Iran, le coup d'État de Reza Khan (1921), appuyé par les grandes puissances (Grande-Bretagne), a interrompu le débat sur *Tajaddod Talabi* (le champion de la modernité). Ce débat a débuté pendant la révolution constitutionnelle (1905-1912) parmi les poètes, écrivains, hommes politiques et réformateurs religieux. L'un des principaux points en litige était la façon dont les Iraniens pouvaient adopter la modernité sans nécessairement accepter la domination de la culture occidentale. À ce propos, différents arguments étaient avancés. Certains membres de l'intelligentsia croyaient en l'occidentalisation ; d'autres trouvaient des façons différentes de concilier culture indigène et modernité. Les réponses à la modernité allaient du « non » au « oui » en passant par le « oui/non ». Une autre question importante était celle des droits des femmes. La défense des droits individuels devait amener plus de femmes dans la sphère politique. En imposant la modernisation de façon autoritaire, Reza Khan a miné et bloqué l'édification d'une société civile en Iran.

La même situation s'est répétée lorsque Mohamed Reza Shah (1941-1979) a reçu l'aide directe de la CIA et a renforcé son alliance avec les pays occidentaux (notamment les États-Unis) après le renversement du gouvernement nationaliste de Mosaddeq (1953). Cet État coercitif et répressif est devenu un obstacle au développement de toute culture politique. Non seulement la bourgeoisie nationale n'a-t-elle pas pu se développer, mais une tentative de créer un mouvement féminin autonome a été réprimée⁸.

PATRIARCAT COERCITIF : LE RÈGNE DU PÈRE SUR LA MÈRE PATRIE

L'État centralisé créé par Reza Shah reposait sur deux axes. Le premier était l'édification d'une idéologie patriotique pseudo-nationaliste⁹ ayant pour fondement le renouveau du passé pré-islamique et pour point de référence le caractère sacré de la royauté. (Le but de la monarchie était d'affaiblir l'idéologie religieuse et d'assurer l'hégémonie dictatoriale de l'État sur les institutions, surtout sur l'institution religieuse.) Ce nationalisme patriotique s'inspirait abondamment de la pensée orientaliste de Gobineau sur la race aryenne¹⁰. En effet, une nouvelle terminologie a été inventée pour lui donner un sens. Le nom « Iran », inspiré de *Aryan*, a remplacé « Perse » pour désigner le territoire, et la langue nationale est devenue le « farsi ». La mère patrie *Mam-e-Vatan* devenait l'épouse éternelle du père/roi qui régnait sur elle et qui était le procréateur des « Irani », les descendants des Aryens et la source de l'*Iraniyat*, une manière d'être particulière au niveau culturel.

8. Voir SANASARIAN (1982).

9. Je qualifie cette idéologie de pseudo-nationaliste parce qu'elle est dépendante des puissances coloniales et extérieures ; l'édification du nationalisme en Iran remonte bien au-delà de Reza Shah. En fait, le mouvement nationaliste a généralement été un adversaire du régime pahlavi.

10. GOBINEAU croyait que les Aryens de Perse avaient décliné parce qu'ils s'étaient mêlés aux Sémites. Voir son *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855).

L'autre axe était l'édification d'un patriarcat coercitif. Avec la centralisation du système politique, le roi devenait la personnification de la loyauté nationale, position qu'il n'avait jamais occupée auparavant, étant donné le pluralisme ethnique et religieux de l'Iran. La piété filiale maintenue dans le système familial constituait une valeur similaire à la loyauté, puisqu'elle pouvait habituer le peuple à obéir et à se conformer à la volonté d'une autorité supérieure. On facilitait ainsi de façon arbitraire le processus de modernisation. L'État est donc devenu le père/roi sacré auquel l'obéissance était assurée par la coercition et la violence. La redéfinition de l'identité sexuelle a constitué une des composantes importantes de ce patriarcat coercitif. L'État a implanté au niveau culturel une « masculinité hégémonique » et une « féminité accentuée » qu'il considérait comme les identités sexuelles qui convenaient aux agents sociaux d'un pays modernisé. Ce nouveau système d'identification sexuelle servait de point de référence aux nouvelles classes sociales liées à l'État — militaires, bureaucrates, bourgeoisie *compradore* (commerce international) — tout en facilitant l'entrée des femmes dans la sphère publique et dans les secteurs d'un marché divisé selon les sexes, mais sans remettre aucunement en question les relations structurelles et culturelles d'une société où dominaient les différences entre hommes et femmes. Pendant le règne de Reza Shah, on a renforcé cette composante sexuelle de la modernisation forcée en obligeant les femmes à se dévoiler et en encourageant les hommes à se vêtir à l'occidentale.

L'État imposait son autorité en édifiant un patriarcat public coercitif qui reposait sur l'obéissance et la loyauté au père/roi. Toutefois, l'absence d'une société civile ainsi que l'imposition d'en haut d'un État moderne, non naturalisé et intégré de façon violente dans la vie quotidienne, ont contribué à élargir le fossé entre patriarcat public et patriarcat privé. L'État avait à l'égard de la société civile deux approches contradictoires : d'une part, il interdisait les discussions de façon à éviter les crises sociales et, d'autre part, à cause de cette absence de discussions, il ne pouvait pas influencer suffisamment sur la vie privée. Non seulement les sphères privée et publique se sont-elles complètement séparées, mais elles en sont venues également à représenter des intérêts différents dans les classes sociales patriarcales. Pendant que les nouvelles classes patriarcales liées à l'État propageaient publiquement leur discours, les patriarches privés continuaient de protéger leur pouvoir dans la sphère privée et attendaient le jour où ils pourraient renverser l'État usurpateur. En fait, il n'y avait pas de sphère publique au sens véritable du mot ; par conséquent, les tensions et les contradictions ont persisté entre les sphères publique et privée. Parce qu'il laissait les *ulama* (ou savants religieux) en marge des centres de pouvoir et parce qu'il envahissait des domaines liés à l'éducation et à la régulation de la sexualité, l'État est devenu l'adversaire de la religion. Pourtant, les relations entre les deux étaient ambivalentes parce qu'elles se fondaient tantôt sur une alliance avec les *ulama*, tantôt sur une lutte contre eux.

Les nouvelles règles ont eu d'autres conséquences qui élargissaient encore davantage le fossé entre les classes liées à l'État, la bourgeoisie *compradore* et la moyenne ou petite bourgeoisie. Après la réforme agraire (1963), l'urbanisation rapide a été suivie d'une migration dans les régions urbaines de milliers de paysans pauvres qui venaient gonfler les rangs de la classe inférieure ou des démunis. À cela s'ajoutait l'écart entre les femmes de la nouvelle classe supérieure ou moyenne œuvrant dans la sphère publique et les hommes au dernier échelon de la classe moyenne ou complètement démunis. Au milieu de 1970, une chute des prix du pétrole sur le marché mondial a accru les tensions entre les hommes chômeurs et les femmes au travail. Ces divisions se sont accompagnées d'un élargissement de l'écart entre la culture pro-occidentale de l'élite locale et la culture populaire. En ce qui concerne les femmes, leur entrée graduelle sur le marché du travail à la faveur de l'expansion du capitalisme n'a pas comblé à long terme leur espoir d'égalité, mais n'a fait que leur imposer un double fardeau, comme cela se produit pour les femmes du monde entier.

À cause de ces changements structurels et culturels, de l'échec du mouvement nationaliste et de la gauche ainsi que du rythme rapide de l'urbanisation et de l'industrialisation, on a vu apparaître une nouvelle génération instruite de jeunes hommes et femmes

qui tentaient d'affermir leur identité en surmontant leur sentiment d'aliénation et d'impuissance. Issus des classes moyenne et inférieure, ces jeunes ont développé un zèle religieux enraciné dans la culture populaire afin de trouver un sens à leur propre culture et à la société dans laquelle ils avaient été formés. Cette génération d'étudiants des collèges et des universités, composée d'hommes et de femmes mécontents de la répression et de l'injustice sociale, était à la recherche d'une identité et d'un pouvoir d'action. Elle a joué un rôle important dans le mouvement de renouveau contemporain de l'Islam¹¹.

LA RÉBELLION ISLAMIQUE: DE SHARYATI À KHOMEINI

Deux versions idéologiques caractérisent le renouveau islamique en Iran: l'une, formulée par Sharyati, insiste sur la construction d'une *identité locale* afin de politiser les masses et de mettre fin à leur aliénation; l'autre revendique la création d'une identité qui soit diamétralement *opposée à l'«Occident»* et centrée sur un Islam «pur». En plus de s'inspirer de l'idée d'ethnicité, les deux versions ont d'autres points de similitude: elles se définissent par rapport à une ethnicité dominante, l'«Occident»; elles sont axées sur l'esprit communautaire; elles vont au-delà de la religion comme mouvement spirituel pour réclamer une action politique, et c'est là en définitive l'élément central de l'identité que chacune propose. Par contre, elles diffèrent radicalement dans leur attitude à l'égard des autres idéologies; la première propose une identité assez large et admet des éléments d'autres idéologies comme le tiers-mondisme et le socialisme, alors que la seconde, qui est une version défensive, est liée à des notions de «pureté» et de «non-mixité». C'est le fondamentalisme qui me servira à décrire cette seconde forme d'identification.

Pour beaucoup de jeunes Iraniens professionnels et instruits, la recherche d'une identité était une réaction à des réalités incontrôlables dans leur communauté et aux difficultés qu'ils éprouvaient dans leurs relations avec cette communauté. L'élargissement du fossé entre l'État et le peuple, entre la culture de l'élite et la culture populaire, avait rendu très difficiles la réalisation personnelle et l'expression personnelle, tant au niveau matériel que symbolique. L'assimilation forcée à l'«Occident» et à son système de valeurs ainsi que la disparition de tout sens de continuité, à cause de la diffusion de ces valeurs par les nouveaux réseaux de radio et de télévision, avaient créé un état d'«anomie» et d'angoisse sociale. Une des conséquences de cette forme de domination culturelle et politico-économique a été l'interruption de la vie économique, politique et sociale de la société dominée par un pouvoir étranger.

À l'encontre de certaines opinions orientalistes et néo-orientalistes voulant que le fondamentalisme résulte de l'antagonisme entre le clergé traditionaliste et une élite laïque moderniste, je dirais qu'il est directement lié à la révolte d'une multitude de jeunes adultes qui le considèrent comme une source d'identité, de valorisation personnelle et d'action sociale. À l'appui de cette thèse, citons la création de nombreuses associations sociales et politiques pour les jeunes gens, telle que la Fondation des déshérités, qui a été créée après la révolution de 1979 et qui comptait près d'un-demi million de membres pendant la guerre contre l'Irak.

La triple réalisation dynamique de changements dans les valeurs sociales, dans les institutions sociales et dans les agents sociaux a faussé la progression de la «modernisation», ce qui a entraîné un dialogue constant et souvent hargneux entre les tenants d'idéologies sociales et de visions du monde différentes. Par conséquent, le rejet d'une telle domination aux niveaux national et international a trouvé son expression idéologique ainsi que ses racines historiques et culturelles dans l'Islam.

Le retour à l'imaginaire collectif invite à un retour à Mohammed, et cela est tout à fait en accord avec l'identité historique de l'Islam qui s'est toujours considéré comme

11. Il n'entre pas dans le cadre de cet article d'expliquer le régime pahlavi ainsi que les causes socio-politiques et socio-économiques de la révolution iranienne, mais beaucoup de recherches récentes ont été consacrées à ces questions. Pour plus de détails, voir KEDDIE (1981), SKOCPOL (1982) et FISCHER (1980).

l'instrument permettant de créer une société meilleure, une société juste et conforme à la volonté divine. Comme l'a noté Mernissi, l'Islam devient un point de référence et une force psychologique, si bien qu'un retour à l'Islam n'est pas un retour uniquement à des principes religieux mais aussi à une force psychologique significative. Il s'agit également d'un retour à une vision matérielle du monde qui englobe une série de moyens psychologiques permettant d'agir et de se trouver chez soi partout dans le monde, quelles que soient les différences linguistiques ou culturelles (Mernissi, 1987).

Grâce à l'Islam, croit-on, il est possible de recréer une identité confiante et combative, en faisant appel à l'auto-assistance collective ainsi qu'à une idéologie égalitaire qui permette à la population d'organiser et de diriger ses propres communautés, et aussi de résister aux politiques occidentales d'assimilation et de répression. Cet esprit communautaire suppose le recours aux ressources religieuses et l'établissement d'un mode de vie commun.

En Iran, la quasi-inexistence d'une société civile, le contrôle absolu de la sphère culturelle et l'hégémonie de l'État sur la culture politique ont donné naissance à une contre-culture. À cause de l'échec de la gauche traditionnelle et du mouvement nationaliste, cette contre-culture a été de nature religieuse. Une nouvelle identité a commencé à prendre forme dans les rangs de l'intelligentsia. Djalal-e Al-Ahmad, un influent écrivain laïque, a publié en 1962 un livre intitulé *Garbzadegi*, ou « Occidentoxication », dans lequel il rejette l'intégration passive de l'« Occident » et convie à un retour aux racines de la tradition islamique comme source d'une identité indigène et d'une action politique authentique.

Ce nouveau mouvement en faveur de l'héritage islamique considéré comme source d'action sociale ainsi que la création d'une identité « non occidentale et « non marxiste » apparaissent à deux endroits, au sein de l'intelligentsia et parmi les militants politiques. Jusqu'à la révolution de 1979, les idées prônées par ce mouvement incitent nombre de jeunes Iraniens instruits et nouvellement urbanisés à s'organiser politiquement. C'est ainsi que naissent de nombreux groupes, anarchistes aussi bien que conservateurs. Beaucoup de ces groupes ont été persécutés et torturés par la Savak du shah. À cause de cette forte répression, la plupart des membres devaient adopter une stratégie militariste pour survivre, mais certains groupes plus à droite ont poursuivi leurs activités sous le couvert de la Société anti-Bahai ainsi qu'à l'université dans l'Association des étudiants islamiques. Ces groupes étaient souvent accusés par des groupes plus militants d'être apolitiques et conservateurs. Dans l'État révolutionnaire, ils ont commencé à créer des réseaux et la plupart se sont lancés dans l'action politique sous le nom d'associations Hojatieh. Ces groupes fondamentalistes ont été responsables de la persécution de nombreux membres de la minorité bahai et se sont montrés dogmatiques dans leur pratique religieuse.

L'une des personnalités importantes de cette époque est Sharyati, le Fanon de l'Iran, un sociologue éduqué en France qui, après son retour en 1964, propose une vision de l'Islam en tant que phénomène sociologique ainsi qu'une interprétation radicale de l'école shi'ite. Sharyati a été arrêté et emprisonné pendant dix mois. Par la suite, il a commencé à enseigner à l'université de Mashad, mais la popularité de son enseignement radical a entraîné son renvoi de l'université. En 1968, il a donné une série de conférences dans une nouvelle mosquée islamique dotée d'une salle de conférence appelée Hosseinieh Ershad. À cause de l'absence de toute discussion publique et de toute analyse critique, des milliers de jeunes Iraniens ont accepté et suivi son enseignement moderne du shi'isme.

Dans sa critique du capitalisme occidental, Sharyati se tourne vers le shi'isme¹² comme source de changement social. Pour dissocier le mouvement de protestation sociale

12. Le shi'isme duodécimain constitue une branche importante de l'Islam. Les premiers shi'ites étaient des partisans d'Ali, le cousin et gendre du prophète, qui croyait que lui et ses descendants devaient régner sur l'Islam et servir de guides spirituels ou d'*iman* (KEDDIE, 1986, p. 2). Les shi'ites croient que le douzième iman est disparu enfant et reviendra sous les traits du prophète Mahdi pour faire régner la justice et l'équité sur la terre (KEDDIE, 1986, p. 5). Historiquement, cette croyance a favorisé la mobilisation des shi'ites et la création de mouvements de protestation sociale.

de la royauté soi-disant sacrée du régime pahlavi¹³, il établit une distinction entre le shi'isme safavide, fondé sur l'alliance des *ulama* avec les monarchies (dynastie safavide) qui endorment les masses, et le shi'isme alavide, qui est illustré par la résistance de l'*iman* Hussein à l'oppression. Sharyati réclame la création d'une « société monothéiste sans classes », une idée puissante conçue par le prophète Mohammed.

L'appel à la résistance aux souverains despotiques, aux exploités étrangers et aux capitalistes voraces lancé par Sharyati ainsi que son insistance sur le rôle que doit jouer la jeune génération instruite dans les changements sociaux sont accueillis avec enthousiasme par beaucoup d'étudiants iraniens. Parmi les groupes politiques nouvellement formés, le plus important (les Modjahedins du peuple) diffuse partout l'enseignement de Sharyati, qui devient ainsi populaire parmi les étudiants pendant et après la révolution. En dépit de leur doctrine revivaliste, de leur piété et de leur référence aux textes sacrés, Sharyati et les Modjahedins diffèrent radicalement des autres factions parce qu'ils ne revendiquent pas la « pureté » et la « fermeture ». En fait, si Sharyati est toujours demeuré présent dans la vie politique de la société iranienne et a inspiré des groupes comme les nationalistes et les anarchistes musulmans, beaucoup d'autres groupes influencés par son enseignement, comme les Modjahedins du peuple, ont été persécutés par l'État fondamentaliste après la révolution. Du point de vue des fondamentalistes, l'élément le plus suspect de la doctrine de ce mouvement est la notion d'*elteghate* ou de « mixité » dans une vision du monde qui s'inspire d'éléments marxistes et socialistes.

Cette idée s'est répandue de plus en plus lorsque certains membres importants du groupe ont embrassé le marxisme pendant qu'ils étaient dans les prisons du shah. Les groupes les plus fondamentalistes ont commencé à s'éloigner des Modjahedins du peuple et à adopter leur propre identité et leur propre mode d'action. Bien des fondamentalistes ont accueilli avec méfiance l'ouverture des Modjahedins aux autres groupes politiques ainsi que leur souplesse à l'égard du mouvement démocratique. À cette époque, ils étaient nombreux à se différencier des Modjahedins en mettant l'accent sur les activités religieuses et en adoptant une attitude d'exclusion rigide vis-à-vis des autres groupes. Un important signe de ce caractère distinct est apparu lorsque les femmes des groupes opposés aux Modjahedins, qui portaient un foulard pour signifier leur identité islamique, ont décidé d'adopter le tchador noir (un long voile qui tombe jusqu'aux chevilles). Aussitôt après la révolution, les Modjahedins sont devenus les groupes les plus détestés par les puritains islamiques, et des milliers de jeunes gens de cette association ont été torturés, emprisonnés et exécutés par la république islamique.

On voit bientôt apparaître une version fondamentaliste apologiste du renouveau islamique qui diffère de la doctrine des Modjahedins. En comparant et en opposant Sharyati et Motahari, quelques auteurs ont tenté d'établir les différences fondamentales entre les deux tendances (Farah Azari, 1983). Dans le cadre de cet article, il m'est impossible de les exposer toutes en détail, mais il est important de faire ressortir les principaux éléments reliés à l'élaboration d'une ethnicité dominée. Du point de vue méthodologique, je ne me servirai que du discours des théoriciens fondamentalistes d'Iran. J'examinerai surtout les écrits et les déclarations de Khomeini.

L'ISLAM FONDAMENTALISTE: UNE IDENTITÉ FONDÉE SUR LA DÉFENSE DE L'ETHNICITÉ

Les deux principaux éléments du fondamentalisme islamique sont les notions d'individu et d'*umma* ou de « communauté des croyants ». Ces deux valeurs sont liées à un concept de souveraineté selon lequel Dieu est le souverain ultime et absolu de toute la création. En ce sens, Dieu est le propriétaire et le maître de l'*umma* dont fait partie chaque

13. À de nombreuses occasions, Mohammad Reza Shah a mentionné, à l'instar de son père, l'apparition de saints et d'imans dans ses rêves pour rappeler au peuple le caractère sacré de son règne. De plus, il bénéficiait de l'appui de certains membres du clergé qui favorisaient le statu quo.

individu. Cette idée, qui remonte à la première communauté islamique, est analysée par Bellah dans les termes suivants : « La tentative des Musulmans modernes de décrire la première communauté islamique comme l'exemple même d'un nationalisme égalitaire et participatif est loin d'être une invention idéologique contraire à l'histoire. » (1970, p. 151.) Dans ses écrits, Khomeini renvoie constamment à cette idée ; il souligne que la religion tout entière doit être totalement au service de l'individu et que l'individu doit être totalement au service de la religion (1980, pp. 76-78). Il existe un ensemble d'éléments isolés qui décrivent l'esprit communautaire selon la religion islamique. Je vais d'abord les énumérer, puis je montrerai comment ils ont été utilisés, notamment par Khomeini.

Le premier élément est un passé commun au caractère historique. Comme l'a noté Shayegan (1989, p. 139), le temps cyclique du mythe devient le temps linéaire des combats sociaux et historiques. Dans la reconstruction shi'ite du passé, deux épisodes de l'histoire de l'Islam deviennent particulièrement importants : l'usurpation du pouvoir par des califes illégitimes et la révolte de « Karbala ». Le second élément est l'idée de « territoire ». À partir de cette idée, différentes doctrines envisagent la reconstruction de l'« Occident » et de l'« Orient » comme des entités à la fois séparées et liées.

Le troisième élément est la cohésion culturelle (la *tassavor* ou vision de l'Islam) qui peut se réaliser grâce à la révolution islamique et à l'appartenance à la communauté. Dans cette optique, la vraie signification de l'Islam n'est pas une expérience religieuse subjective, mais l'acceptation de la vie collective et le dévouement de l'individu à cette cause. Il devient ainsi possible de prendre certaines idées liées à des événements historiques importants et de les appliquer à la situation de l'heure. La culture islamique sert à unifier une « majorité » marginalisée. Par conséquent, dans sa version fondamentaliste, le renouveau espère échapper à la critique selon laquelle il ne s'adresserait qu'à quelques « privilégiés ».

Le quatrième élément est l'opposition *Allah* (Dieu)/*taghut* (idole) et la référence constante à la *djihad* ou guerre sainte. Dans la pensée fondamentaliste, la *djihad* n'est pas une révolte uniquement contre un dirigeant, mais aussi contre soi-même, la *djihad-e nafs* (ascétisme dans le monde). Khomeini réfère à ces deux types de guerre sainte sous les noms de *djihad-e akbar* (grande *djihad*) et de *djihad-e asghar* (petite *djihad*) ou guerre sainte contre l'idole (1980, p. 52). Le nom de grande *djihad* donné à la *djihad-e nafs* souligne l'importance et la difficulté d'une guerre sainte contre ses propres besoins où le moi est sacrifié à la volonté d'Allah. L'opposition d'Allah et de *taghut* dans cette guerre ouvre constamment la voie à un rejet culturel et psychologique des valeurs non islamiques et à l'intériorisation des valeurs islamiques. Pour devenir un membre de la communauté d'Allah, il faut rejeter le *taghut* avant de proclamer sa nouvelle adhésion à Allah¹⁴. L'aspect chronologique inhérent à cette *djihad* montre la double nature du discours, dans la mesure où il faut repérer, connaître et rejeter le *taghut* avant de se soumettre aux règles d'Allah.

Le cinquième élément est le présent collectif. L'*umma* doit être assemblée de façon concrète, historique et actuelle. Cette notion est reliée à celle de progrès et de regard vers l'avenir. Aucune des diverses doctrines visant le renouveau ne rejette l'idée de « progrès » ; en fait, elles proclament toutes que le progrès est compatible avec l'Islam. En ce sens, *harekat* et *tagiir* (mouvement et changement) constituent une évolution vers le progrès (Gafari, 1979, pp. 15 et 17).

Enfin, il y a l'idée d'une communauté divisée entre hommes et femmes. Le fondamentalisme islamique accorde une attention particulière à la participation et à la politisation des femmes et des hommes dans la société. Femmes et hommes doivent occuper la place qui leur revient. La place spéciale de l'homme est celle de protecteur/pourvoyeur, tandis que la femme occupe la place de gardienne/productrice. Il s'agit d'un élément particulièrement significatif à cause de la place accordée aux femmes, non seulement comme procréatrices, mais aussi comme agents premiers de la socialisation et de la

14. Un chef fondamentaliste iranien bien connu, GAFARI, analyse longuement cette dichotomie dans son livre intitulé *Hamd mi-Amouzad*, 1979, pp. 19-30.

transmission de la culture et de l'ethnicité (Juteau, 1983; Leonardo, 1987; Moallem, 1989).

L'exemple de « Karbala » est important pour comprendre ces formes d'esprit communautaire. Il s'agit d'une référence au « mythe de Karbala » et à l'histoire d'Hussein, petit-fils de Mohammed, et des membres de sa famille qui se sont opposés à l'oppression et à la corruption d'un tyran et ont été martyrisés. L'auditoire apprend à intérioriser la souffrance et la douleur qu'ils ont connues. Les mythes shi'ites exercent beaucoup d'influence sur la vie quotidienne des Iraniens. « Karbala » n'est pas seulement un moment historique particulier, mais aussi un symbole de sacrifice de soi et de résistance. Dans ce récit, les femmes et les hommes sont braves, mais d'une façon différente; les hommes sont les guerriers et les femmes, les gardiennes des liens familiaux et parentaux. Par conséquent, les femmes sont les principaux agents de la continuité sociale et, en ce sens, les mères, sœurs, épouses et filles jouent le rôle de modèles dans la communauté. Dans « Karbala », la réunion du monde actuel et de l'autre est utilisée de façon efficace pour mobiliser les masses musulmanes dépouillées de leur pouvoir d'action. Le *shehadat* ou « martyr » devient l'élément clé et l'étape ultime qui rend possible l'impossible.

Pendant et après la révolution, c'est Khomeini qui formule les éléments clés de l'identité fondamentaliste islamique en combinant avec succès la culture populaire, les textes religieux et la doctrine politique dans une idéologie cohérente, originale et fondée sur des contraires. Il réunit dans le même cadre de référence le local et le global. Sa description de l'identité est significative et compréhensible à l'intérieur d'une logique bipolaire. L'opposition entre des contraires exige sans cesse l'action et le militarisme. La logique du bien et du mal est efficace et simple; elle s'appuie sur des codes familiaux et sur une mémoire historique collective. L'ethnicité se fonde sur un « nous » unifié et sur une « altérité » unifiée. Khomeini parle un langage commun aux adversaires de l'« Occident » et aux citoyens locaux « pro-occidentaux », le langage de l'identité et de l'ethnicité.

Ce langage polarisé s'appuie sur des frontières qui servent à inclure et à exclure. L'« Occident » devient une économie politique globale (Sionistes et impérialistes) opposée à une *umma* islamique déshéritée. Une frontière précise est tracée entre deux unités homogènes: une vision positive de l'Islam opposée à une vision négative du *taghut*, l'unité d'un peuple déshérité opposé aux super-puissances, le pauvre (*mostazaf*) opposé au riche (*mostakbar*), le spiritualisme (*manaviat*) opposé à la consommation (*maddiayt*) et, finalement, la femme voilée opposée à la femme sans voile. Le local et le global s'entremêlent dans les paires contraires de Khomeini qui passe sans cesse du local au global et du global au local. Il s'intéresse à une seule histoire dans laquelle le local et le global pénètrent dans le même espace de communication. Il était capable non seulement d'utiliser un langage populiste, mais aussi de présenter une alternative aux antipodes de l'idéologie du bloc dominant. Ce système d'oppositions englobe les classes sociales et les sexes. En ce qui concerne le premier, Khomeini se déclare du côté des déshérités qui représentent la classe homogène et unifiée des sans-pouvoir et des pauvres.

LA POLITIQUE DES RÔLES SEXUELS DANS LA DÉFENSE DE L'ETHNICITÉ: LA « RE-MASCULATION » DU FRÈRE « GUERRIER » ET LA « FÉMINITÉ » DE LA SŒUR « VOILÉE »

Dans le discours fondamentaliste musulman, deux métaphores, le « sang » et le « voile », symbolisent la reconstruction d'une « masculinité hégémonique » et d'une « féminité accentuée » dans la communauté des frères et des sœurs¹⁵. Toutes deux s'appliquent aux femmes et aux hommes musulmans particulièrement engagés dans leur communauté et dans sa lutte contre la *taroutel* ou l'idolâtrie.

15. « Votre voile, ma sœur, est plus contestataire que mon sang » (dicton populaire au sein des groupes fondamentalistes iraniens).

La principale responsabilité des hommes et des femmes est l'ascétisme dans le monde. En sacrifiant sa vie pour la communauté, le « frère guerrier » montre son sens de l'engagement et des responsabilités et revitalise la « masculinité » de l'homme musulman émasculé. Les hommes doivent rejeter la dépendance de biens matériels comme la richesse, la famille, les femmes et les enfants (Gafari, 1979, p. 34) pour revitaliser leur masculinité. Le martyr, en tant que moyen de « re-masculinisation », entre dans le langage symbolique de l'identité sexuelle afin de faire revivre une communauté qui est à la fois divisée et complétée par les rôles des hommes et des femmes. Dans chaque ville, la sphère publique, les rues, les avenues et les ruelles sont conquises par les noms et le souvenir des *shohada*. Les hommes martyrs reprennent ainsi possession de la sphère publique jadis dominée par l'État. Leurs photos sont des modèles symboliques de la masculinité réinvestissant la sphère des représentations, et elles sont sans cesse présentes dans l'Iran d'aujourd'hui.

Le « modèle de la féminité accentuée », « la femme voilée », vient compléter le « modèle de la masculinité hégémonique ». Cela ne signifie pas que les femmes fondamentalistes ne donnent pas leur sang, mais le sang n'est pas le symbole de leur contribution. La femme a la responsabilité de se couvrir de son tchador noir. Dans ce contexte, le tchador n'est pas lié à la religion ou à la coutume, mais à la guerre culturelle des représentations. Il réfère à une « féminité » islamique qui se fonde sur l'imposition de restrictions au comportement corporel et qui limite aussi l'espace de la femme. Le sang et le tchador noir ont tous deux une signification symbolique locale et globale. Ils entrent dans la sphère des représentations culturelles sous la forme d'une rivalité entre le féminin et le masculin dans la lutte incessante pour le pouvoir, pour la réalisation personnelle et pour l'expression personnelle. Ces symboles ont également un sens aux yeux des individus ; ils rappellent à chacun ses responsabilités et son engagement envers sa communauté ainsi que la nécessité de soumettre son individualité à la volonté collective ; ils imposent une soumission totale à la communauté des croyants et une action constante en faveur de ses objectifs. C'est une erreur de considérer l'incitation à porter le tchador noir comme un encouragement à la passivité ou à la religiosité ; c'est plutôt une invitation à la participation et à l'activité politique. Pour beaucoup de jeunes gens du « Moyen-Orient », cette participation devient de plus en plus nécessaire (nécessité de prendre sa vie entre ses mains et de lui trouver un sens).

PATRIARCATS RIVAUX ET RECHERCHE DE L'HÉGÉMONIE CULTURELLE

Les femmes fondamentalistes participent activement à la vie de la communauté, mais en occupant la place qui leur revient à titre de « mères » et de « gardiennes » de la communauté. Encore une fois, on fait appel au passé pour donner un sens au présent, bien que le présent contribue également à redéfinir le passé. Je suis d'accord avec les auteurs qui prétendent qu'un retour à l'Islam signifie la revitalisation du patriarcat (Marchall, 1984), mais je crois également que cette revitalisation a pour cause les contradictions qui opposent, d'une part, une forme assimilatrice, globale et « moderne » de « patriarcat » et, d'autre part, les particularismes du « patriarcat local ». Un bon exemple en est la façon dont l'État fondamentaliste iranien a élargi sa notion de patriarcat privé, limité à l'origine à la famille islamique, vers un patriarcat public régi davantage par l'État. Un autre exemple frappant nous est donné par la façon dont la République islamique d'Iran a fait connaître et adopter les mariages temporaires et s'est servie ensuite de cette initiative pour démontrer sa compréhension des questions liées à la sexualité¹⁶. C'est précisément la raison de l'importance qu'a prise le tchador noir dans la création d'une identité ethno-nationaliste islamique.

16. Pour une étude importante de cette question, voir *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran* de Shahla HAERI (1989).

C'est également la raison pour laquelle le fondamentalisme a fait son apparition pour la première fois dans les universités lorsque les femmes ont commencé à y porter le tchador. Ce geste était essentiellement différent du port de voile traditionnel, parce que la plupart des femmes se sont voilées par choix et non par tradition ou par acceptation passive de la tradition. Parce qu'elles étaient très critiques à l'égard du « modèle de féminité impérialiste universel » avec sa recherche de la mode, de la beauté et de la consommation, bien des femmes fondamentalistes ont adopté le voile pour symboliser leur désapprobation culturelle d'une telle féminité¹⁷. Toutefois, en dépit de l'importance du vêtement dans l'élaboration d'une ethnicité, il reste que la reprise du voile est aussi un signe marquant de l'adhésion à l'ethnicité islamique.

Il y a au moins quatre raisons qui expliquent l'importance de la politique des rôles sexuels dans l'Islam fondamentaliste. La première est la construction d'une « communauté ayant de la cohésion », c'est-à-dire fondée sur la complémentarité des hommes et des femmes et se perpétuant grâce aux tâches de procréatrices, de gardiennes et d'agents de socialisation remplies par les femmes. La seconde est la « re-masculinisation » des hommes musulmans par l'établissement d'une « masculinité hégémonique » et d'une « féminité accentuée », fondées sur la « complémentarité dans la différence » qui assure la domination des hommes musulmans émasculés sur les femmes musulmanes. La troisième raison est liée aux relations dynamiques entre des agents sociaux sexués et la communauté des croyants où chaque individu reconnaît la priorité des besoins de la communauté sur ses propres besoins et participe ainsi à la construction et à la reconstruction de frontières symboliques. La quatrième raison est la réduction des différences de classes et des conflits d'intérêt structurels entre les femmes non voilées des classes supérieures et moyennes et les hommes des classes moyennes et inférieures, puisque la primauté est accordée à la hiérarchie sexuelle plutôt qu'à la hiérarchie de classes.

CONCLUSION

La vision fondamentaliste totalitaire de la réalité sociale se fonde sur l'homogénéité de la communauté sacrée, l'*umma*, à laquelle participe chaque croyant dans sa relation avec Dieu en tant qu'être ultime et souverain absolu de la création. Le fondamentalisme ramène l'individu à la sphère profane de l'activité politique. Dans la guerre sainte non seulement contre le dirigeant mais aussi contre soi, il demande le sacrifice social et le martyre à l'homme musulman émasculé et le port du tchador aux femmes. Cette double vision inhérente à la vision fondamentaliste et son utilisation efficace mobilisent les masses musulmanes qui ont été dépouillées de leur pouvoir d'action. Le « sang » des hommes martyrs et le tchador noir des femmes font partie d'une guerre culturelle des représentations qui est à la fois locale et globale.

En définissant le fondamentalisme islamique comme une forme d'ethnicité opposée à une vision globale, je n'ai exploité qu'un seul filon. Sans négliger l'historicité et la temporalité, j'ai cherché à offrir une explication fondée sur une logique unique qui relie divers éléments pour créer une seule histoire. En ce sens, le local et le global interviennent et interagissent non de façon unilatérale et passive, mais de façon active et réciproque. Je ne cherche pas à faire abstraction de la réalité ethnographique des cultures et des sociétés, mais à établir plutôt un lien entre des réalités différentes et à attirer ainsi l'attention sur de nouvelles constructions et sur la possibilité de reconstruire et de déconstruire la réalité sociale.

En outre, il importe de considérer la contradiction interne entre « ethnicité dominante » et « ethnicité dominée ». Les deux discours qui se targuent d'homogénéité et de cohérence renferment bien des contradictions et bien des oppositions ; l'une des façons de

17. Voir les écrits des Iraniennes fondamentalistes. Un excellent exemple est le livre de Zahra RAHNAVARD intitulé *Toloueh Zan-e Mosalman*, ou « L'émergence de la femme musulmane ».

faire ressortir ces contradictions est de prendre en compte les questions de diversité et de différence. Ni l'«ethnicité dominante» de l'«Occident» ni «l'ethnicité dominée» du fondamentalisme ne peuvent se libérer de leurs contradictions, de leurs conflits et de leurs oppositions internes. Des relations de pouvoir différentes fondées sur le sexe, la classe sociale et l'ethnicité minent l'homogénéité et la cohérence auxquelles les deux systèmes prétendent dans leurs discours théoriques.

En examinant la politique de la différence, il est nécessaire d'explorer et d'expliquer, au niveau théorique et empirique, l'interaction des rôles sexuels, des classes sociales et de l'ethnicité dans les différentes couches de la réalité sociale. En tant que particularismes culturels, les réalités sociales se construisent et se reconstruisent à la croisée de ces divisions sociales. En acceptant en théorie la multiplicité des relations sociales et en les observant empiriquement, nous disposons d'un cadre permettant de mieux comprendre la «politique culturelle de la fermeture» qui s'exprime et s'exerce par le sexisme et le racisme ainsi que par la renaissance du fondamentalisme religieux et par de nouvelles formes d'essentialisme culturel.

Minoo MOALLEM
Département de sociologie
University of California at Berkeley
405 Barrows Hall
Berkeley CA 94720

RÉSUMÉ

Cet article vise à établir un cadre théorique permettant de comprendre comment la mobilisation religieuse conduit à l'élaboration d'une ethnicité islamique. Cette élaboration se fait dans le contexte des formes anciennes et nouvelles de mondialisation ainsi que des interactions de différentes relations sociales, comme le rôle sexuel, la classe et l'ethnie. En m'appuyant sur la montée du fondamentalisme islamique en Iran, je tenterai de donner une explication empirique de l'interrelation complexe de la sphère «globale» et de la sphère «locale», de l'«ethnicité dominante» et de l'«ethnicité dominée», de la «masculinité hégémonique» et de la «féminité accentuée», dans la création et la recréation d'identités sociales ethno-religieuses.

SUMMARY

In this paper I attempt to elaborate a theoretical framework which might contribute to the understanding of the mobilization of religion for the construction of an Islamic ethnicity. This construction takes place in the context of old and new forms of globalization and the interaction of different social relations of gender, class and ethnicity. Using the emergence of Islamic fundamentalism in Iran as an illustration, I seek to provide an empirical understanding of the complex interplay of "global" and "local" spheres, "dominant ethnicity" and "dominated ethnicity", "hegemonic masculinity" and "emphasized femininity" in the construction and reconstruction of ethno-religious social identities.

RESUMEN

Este artículo trata de establecer un marco teórico que permita comprender de qué manera la movilización religiosa conduce a la elaboración de una etnicidad islámica. Esta elaboración se efectúa dentro del contexto de antiguas y de nuevas formas de mundialización así como de la interacción de diferentes relaciones sociales, como el rol sexual, la clase y la etnia. Apoyándome sobre el aumento del fundamentalismo islámico en Irán, intentaré dar una explicación empírica de la interrelación compleja existente entre la esfera «global» y la esfera «local», la «etnicidad dominante» y la «etnicidad dominada», la «masculinidad hegemónica» y la «femineidad acentuada», dentro de la creación y la recreación de identidades sociales etno-religiosas.

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAHAMIAN, Ervand (1991), «Khomeini's Populism», *New Left Review*, n° 186, mars-avril, pp. 102-119.
ALE-AHMAD, Jalal (1962), *Garbzadegi*, reproduit par Ketab Corp.
ALLOULA, Malek (1986), *The Colonial Harem*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
AZARI, Farah (1983), *Women of Iran. The Conflict with Fundamentalist Islam*, Londres, Ithaca Press.

- BELLAH, Robert (1970), *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-traditional World*, New York, Harper & Row.
- BELLAH, Robert (1985), « Interview », *Berkeley Journal of Sociology*, vol. xxx.
- DI LEONARDO, Micaela (1984), *The Variety of Ethnic Experience: Kinship, Class, and Gender among California Italian-Americans*, Londres, Cornell University Press.
- FISCHER, Michael M. J. (1980), *Iran from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GAFARI, Hadi (1979), *Hamd Mi Amouzad*, Téhéran, Bessat.
- GUILLAUMIN, Colette (1972), *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris et La Haye, Mouton.
- HAERI, Shahla (1989), *Law of Desire. Temporary Marriage in Shi'i Iran*, New York, Syracuse University Press.
- JUTEAU-LEE, Danielle (1983), « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », *Sociologie et sociétés, Enjeux ethniques: Production des nouveaux rapports sociaux*, vol. xv, n° 2, octobre, pp. 39-54.
- KEDDIE, Nikki R. (avec une section par Yann Richard) (1981), *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven, Yale University.
- KEDDIE, Nikki R. (1983) *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, University of California Press.
- KHOMEINI, Sayyid Ruhullah Musavi (1978), *Hukumat-e Islami: Velayat-e Faqih*, Téhéran, Amir Kabir.
- KHOMEINI, Sayyid Ruhullah Musavi (1981), *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, traduction de Hamid Algar, Berkeley, Mizan Press.
- KHOMEINI, Sayyid Ruhullah Musavi (1986), *Simay-e Zan dar Kalam-e Imam Khmeini*, Téhéran, Vezerat-e Ershad-e Islami.
- MARCHALL, Susan E. (1984), « Paradoxes of Change: Culture Crisis, Islamic Revival and Reactivation of Patriarchy », *Journal of Asian and African Studies*, volume xix, n°s 1-2, janvier-avril, pp. 1-17.
- MERNISSI, Fatima (1987), *The Fundamentalist Obsession with Women*, Pakistan, Simorgh.
- MOALLEM, Minoos (1989), *Pluralité des rapports sociaux: similarité et différence. Le Cas des Iraniennes et Iraniens au Québec*, thèse de doctorat, Université de Montréal.
- RAHNAVARD, Zahra, n.d., *Toloueh Zaneh Mosalman*, Téhéran, Mahboubeh Publication.
- RIFFAT, Hassan (1990), « The Burgeoning of Islamic Fundamentalism: Toward an Understanding of the Phenomenon », in Norman J. Cohen (éd.), *The Fundamentalist Phenomenon*.
- ROBERTSON, Roland et JoAnn CHIRICO (1985), « Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration », *Sociological Analysis*, vol. 46, n° 3, pp. 219-242.
- ROBERTSON, Roland (1990), « Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept », in Featherstone (éd.), *Global Culture*, Londres et New York, Sage, pp. 15-30.
- SANASARIAN, E. (1982), *The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini*, New York, Praeger.
- SAID, W. Edward (1979), *Orientalism*, New York, Vintage Books.
- SKOCFOL, Theda (1982), « Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution », *Theory and Society*, n° 11, pp. 266-283.
- SHARYATI, Ali (1971a), *Ummat va imamat*, Téhéran, Hussainiyya Irshad.
- SHARYATI, Ali (1971b), *Fatemeh Fatemeh Ast*, Téhéran, Hussainiyya Irshad.
- SHARYATI, Ali (1979), *On The Sociology of Islam*, trad. de H. Algar, Berkeley, Misan Press.
- SHAYEGAN, Daryush (1989), *Le Regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, Paris, Albin Michel.
- WESSELS, Antonie (1984), « The So-called Renaissance of Islam », *Journal of Asian and African Studies*, vol. xix, n°s 3-4, pp. 190-201.
- WUTHNOW, Robert (1978), « Religious Movements and the Transition in World Order », in J. Needleman et G. Baker (éd.), *Understanding the New Religions*, New York, Seabury Press, pp. 63-79.
- WUTHNOW, Robert (1987), *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, University of California Press.
- WUTHNOW, Robert (1988), *The Restructuring of American Religion*, Princeton, Princeton University Press.