

Islamophobie et malaise dans l'anthropologie Être ou ne pas être voilée en Iran

Fariba ADELKHAH

Résumé - La société civile semble depuis quelques années être au centre des préoccupations des chercheurs travaillant sur l'évolution sociopolitique en Iran. En fait cette question ne fait que reprendre un autre schéma plus classique de l'iranologie : l'antagonisme entre État et société. Selon cette thèse, le penchant à l'autoritarisme ou l'obstacle à une société démocratique résiderait dans un conflit ancestral opposant le peuple à son gouvernement. Ce travail souhaiterait d'une part montrer que, réifié à l'extrême, l'antagonisme entre l'État et la société, ou encore la glorification de la société civile, se nourrit de l'islamophobie ambiante via sa traduction abrégée, la pratique du voile ; d'autre part, il invite à revenir à l'anthropologie afin d'assumer un changement d'optique et mettre un terme à un aveuglement idéologique qui polarise depuis une trentaine d'années le résultat de certaines recherches.

Comment réagiriez-vous si quelqu'un vous disait que jamais nombre de femmes iraniennes n'ont été aussi libres, autonomes et dynamiques que depuis la Révolution de 1979 ? Et plus encore qu'elles font de l'argent, qu'elles voyagent et qu'elles « gagnent leur croûte » ? Vraisemblablement en qualifiant la locutrice de ces affirmations de défenseur du régime. Un éminent professeur parisien se demandait ainsi gravement, après avoir lu mon ouvrage *La Révolution sous le voile*¹, si je n'étais pas « la Han Suyin de la République islamique ». La scène, cela va sans dire, eût pu se produire dans n'importe quelle capitale occidentale ou en Iran même.

La vérité est que nous continuons à réagir, parfois de manière mécanique et inconsciente, presque « pavlovienne », à la simple évocation de la situation iranienne postrévolutionnaire, plutôt que de réfléchir à son propos. Et la banane qui fait frémir le singe en l'absence de tout choc électrique, c'est en l'occurrence l'islam qui suscite répulsion chez les uns ou adhésion chez les autres. L'islam, parce qu'il est maintenant automatiquement associé à la violence terroriste, aux prises d'otages et, au moins en France mais aussi de plus en plus dans d'autres pays européens, à la remise en cause de la laïcité ou du sécularisme, à l'immigration, à la négation de l'égalité de la femme et de l'homme et, maintenant, à la menace atomique. L'islam, ou plus précisément, désormais, le voile ou le *hejâb* (car celui-ci est devenu la « traduction abrégée² » de celui-là) est le sujet qui, par excellence, fâche.

Il est par exemple à peu près inévitable, quand on donne une conférence sur la pratique du *hejâb*, de voir se déchirer l'assistance entre apôtres de la laïcité et zélotes de la foi, sans que la pauvre anthropologue en puisse mais... Rappeler de simples faits, comme la systématisation des voyages de la part des femmes ou la chute spectaculaire du taux de fécondité dans l'Iran contemporain, c'est immédiatement être soupçonnée d'apporter sa caution à la République islamique, ne serait-ce que parce que le malentendu est complet et que les auditeurs ou les lecteurs croient que l'on attribue le « mérite » ou l'« origine » de ces pratiques sociales aux institutions ou aux dirigeants. Le public iranien n'est pas en reste dans ce genre de réactions, car il reste traumatisé par les passions qu'ont soulevées l'événement de la Révolution elle-même, la quasi-guerre civile qui lui a succédé, l'épuration et la répression, le conflit avec l'Irak, la douleur de l'exil. Shirine Ebadi, la lauréate du prix Nobel de la paix en 2004, s'est placée au cœur de cette contradiction en se présentant non voilée à Stockholm : elle a ainsi été la cible des attaques croisées des islamistes (qui lui reprochaient de renier sa société ou sa religion) et des laïques (qui l'accusaient de porter le *hejâb* en Iran et de pactiser avec un régime honni). En 2005, lors de la seizième conférence de

1. Adelhah (F.), *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

2. Bayart (J.-F.), *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 181 (citant Freud au sujet de l'analyse des rêves).

l'Iranian Women's Studies Foundation (IWSF) à Vienne, on a vu s'opposer les partisans d'un travail purement académique et celles d'une approche plus radicalement politique. De fait, une intervenante venue d'Iran et portant le foulard était gênée d'exposer le résultat de ses recherches devant une salle qui se divisait entre les applaudissements des uns, en signe de soutien, et les insultes des autres³. Curieusement ce sont les femmes, via le voile, qui cristallisent la tension.

Le malentendu polarise de fait la recherche dans certains domaines, au point que celle-ci ne peut plus s'émanciper de catégories idéologiques figées, alors même qu'il est évident que la vie sociale est irréductible aux lignes de clivage politiques ou idéologiques. Ainsi, le sociologue Farhad Khosrokhavar écrivait en 1995 : « Le voile peut être répressif dans deux sens différents, même en pays musulman : d'une part, en ceci qu'une fois voilée, la jeune fille ne puisse plus se défaire de son voile par la suite, même si elle le veut, sous la contrainte communautaire, ou simplement sous la répression étatique. En d'autres termes, tant qu'elle veut porter le voile, elle est libre de le faire, mais si elle veut l'ôter par la suite, elle se voit dénier cette liberté. D'autre part, en ce sens que le voile comme expression d'autonomie personnelle peut se transformer en moyen de pression contre les femmes et les jeunes filles non voilées, par d'autres forces sociales que ne contrôlent pas ces jeunes femmes⁴. » Ainsi l'approche politique et normative empêche de parler de la personne qui porte le voile, ou qui est musulmane, mais seulement de son environnement (famille, régime politique) ou de l'histoire qui exerce un pouvoir sur elle. Quand on évoque l'islam, l'Homme ne fait plus son histoire ; il la subit tout simplement. Il n'y a pas non plus la nécessité de vouloir déconstruire le consentement des dominés à leur domination en fonction de leurs classes, du cadre ou du contexte dans lequel ils vivent, voire de leur génération, pour tout simplement souligner comment fonctionne ce consentement, ce qu'il recouvre effectivement.

En bref cette approche fait en quelque sorte fi des processus, des agents et du contexte. On pourrait naturellement multiplier à l'envi les propos comparables à ceux qui viennent d'être cités ; mais l'essentiel, sans remonter dans l'histoire de la recherche en sciences sociales, serait de nous interroger sur le contexte contemporain, notamment iranien, qui a produit une telle confusion et qui continue à la nourrir jusqu'à aujourd'hui. Une confusion qui, fondée sur une

3. Bashi (G.), « Crisis in Iranian Women's Studies », in <http://news.gooya.eu>, 15 juillet 2005. L'IWSF est une ONG fondée en 1990 aux États-Unis pour servir la cause des femmes iraniennes. Sa principale activité est d'organiser une conférence annuelle afin de permettre la circulation d'informations et un meilleur échange entre chercheurs, universitaires, militants, journalistes, etc. (cf. le site Internet de la fondation : <http://www.iwsf.org>).

4. Khosrokhavar (F.), Chafiq (C.), *Femmes sous le voile. Face à la loi islamique*, Paris, Éditions du Félin, 1995, p. 162.

réification du conflit entre l'État et la société, procède d'un penchant pour le déterminisme, à la fois religieux et politique, dans les recherches sur la société contemporaine.

« État versus société » : réconciliation impossible ou réification domestiquée ?

L'un des traits saillants des recherches sur la société iranienne depuis la Révolution, du moins jusqu'en 2000, est qu'elles se sont détournées, pour le pire comme pour le meilleur, simultanément de la tradition marxiste ou néomarxiste et des études développementalistes. La première avait accordé une grande importance aux conflits entre groupes sociaux, aux rapports entre la ville et la campagne (ou les tribus), aux effets de domination et d'inégalité. Les secondes avaient accompagné la Révolution blanche (1963-1967), ce programme de modernisation autoritaire d'inspiration développementaliste lancé par le Shah pour répondre en partie aux attentes de l'administration Kennedy. Elles avaient contribué à une meilleure compréhension, ou en tout cas à une meilleure connaissance, du changement social en milieu rural et de l'urbanisation. Le déclin de ces paradigmes est allé de pair avec la rupture révolutionnaire, et ce bien avant l'effondrement de l'Union soviétique. C'est l'angle politique qui a été généralement privilégié dans les recherches sur la société iranienne et son évolution depuis la Révolution.

Ainsi, et de façon schématique, il n'y aurait pas d'État hors sa volonté de brimer la société, ni d'ailleurs de société sans sa résistance à l'État. Le résultat est que prévaut une vision dichotomique de la Révolution et de la République islamique, balançant entre deux approches : d'un côté, l'insistance sur la mainmise du clergé ou d'une partie de celui-ci sur le processus révolutionnaire, sur l'État et sur la société, par le biais de la répression, de la cooptation ou de l'imposition d'une idéologie totalitaire ; de l'autre côté, l'insistance sur des mouvements sociaux autonomes par rapport à la sphère du pouvoir et de l'État, et qui sont voués à être réprimés ou à résister, ou encore à triompher sous la forme d'un « printemps iranien » (avant naturellement d'être écrasés ou étouffés par le pouvoir totalitaire...).

Dans les termes de cette alternative militante et souvent stato-centrée, le chercheur est censé rencontrer tantôt le *Despotisme* tantôt la *Liberté*. L'objectif de la recherche serait ainsi de détecter les lieux originels de l'un et de l'autre, sans s'interroger sur ce qui les produit ni sur le processus de leur accomplissement et de leur fonctionnalité, ni sur les investissements divers et contradictoires dont les institutions sociales et politiques sont l'objet, et encore moins sur les possibilités de protéger la liberté ou d'infléchir l'oppression. Bref, sans se poser la question de la capacité d'un État – qui curieusement produit de façon

concomitante une chose et son contraire, *i. e.* la société civile « autonome » et la répression – de peser sur les rapports de force ou de façonner les modes d'existence et d'organisation sociale. Le politique est d'emblée le domaine de l'irréconciliable. Et il n'est guère question de s'interroger sur les interconnexions entre pouvoir et société, car la distinction entre l'un et l'autre constitue une ligne rouge que personne ne devrait franchir.

Je ne mets pas en cause les travaux qui ressortissent de la conception que j'évoque ici. Ceux-ci ont produit d'importants résultats, nourris par une expérience souvent intime de leurs terrains. J'ai moi-même contribué à la formulation de cette conception. Ce qu'on peut aujourd'hui lui reprocher, c'est le huis clos dans lequel elle a souvent situé les acteurs sociaux et le refus de s'interroger sur les maillons qui les relient à l'instance du pouvoir à laquelle ils ont été systématiquement opposés. Le résultat semble être la marginalisation des recherches permettant de saisir, par exemple, les évolutions sociopolitiques du pays qui nous intéresse ici, d'élections en élections, depuis la reconduction de Hachemi Rafсандjani comme président de la République, en 1993. Il ne s'agit pas non plus d'y opposer une approche alternative : là n'est certainement pas l'objet de ce travail, qui souhaiterait simplement dégager une piste de réflexion à propos de ce point de vue dichotomique et de la confusion qui en résulte.

Commençons par souligner les faiblesses de cette vision que je tiens aujourd'hui pour responsable de l'impasse à la fois politique et analytique dans laquelle nous nous trouvons. D'abord, cette approche pêche par anachronisme : elle nous présente comme nouveau et reformule dans des discours analytiques ce qui relève de la « sagesse traditionnelle iranienne », caractérisée par un antagonisme irréconciliable et principiel entre le bien et le mal. Bref, elle reproduit un cadre qui est tout à fait étranger aux évolutions de la société moderne et s'interdit une approche plus dynamique du changement social. Ensuite, selon cette interprétation duale, la société dépend de l'État et de ses manifestations, et vice versa. D'emblée cette optique devrait poser la question de savoir comment penser l'autonomie des mouvements sociaux (autonomie dont il est courant de faire l'hypothèse dans nombre de recherches). Autrement dit, cette autonomie devrait être à considérer dans son contexte (celui de l'histoire de République islamique, aujourd'hui longue de trente ans) et non dans l'abstrait ou de manière normative. Enfin, derrière cette vision hautement critique de l'État révolutionnaire, se profile l'idéal d'un autre État non moins autoritaire, dans la mesure où cette vision (qui se veut pour le coup alternative) fait fi des différences, des stratifications et des contradictions d'une société dont la voie de salut serait de résister, d'un seul bloc et de façon unanime, à la ségrégation, au voile, bref à l'islamisation.

Par ailleurs on a largement sous-estimé, au moins jusqu'en 1997, l'étude des nouvelles pratiques sociales, qu'elles découlent ou non de l'initiative des femmes, pour privilégier l'étude des codes juridiques religieux, des écrits des saints

et des savants islamiques, des discours des hommes politiques, etc., censés encadrer ces pratiques. Et cela pour conclure, dans la majorité des cas, soit à leur nature irréconciliable avec les « temps modernes », soit à la manière dont les femmes parviennent à subvertir les contraintes qu'elles subissent.

Ce qui est surprenant dans ce cas, c'est justement le grand décalage entre un *avant* et un *après* de la Révolution en ce qui concerne notre intérêt pour le sujet « islam ». Cela ne veut absolument pas dire que le religieux, après 1979, est de même nature que ce qu'il a été dans les années 1960 ou 1970 ; mais il reste toujours ce décalage qu'il faudrait un jour interroger concernant le changement de notre point de vue sur la place du religieux dans la société iranienne. Avant la Révolution de 1979, la religion, souvent reléguée aux croyances populaires et à des pratiques folkloriques, était considérée comme devant perdre de son emprise avec l'augmentation du nombre des alphabétisés et l'accélération du progrès de la « civilisation » – et cela malgré l'augmentation des centres modernes de religiosité, y compris à Téhéran, ou l'arrivée d'un nombre croissant de femmes voilées à l'université. Après la Révolution (qui semblait soudain consacrer l'échec du sécularisme), l'islam a été appréhendé de manière globalisante⁵, devenant l'alpha et l'oméga du devenir de nos sociétés, fussent-elles laïques comme la France, ou le danger majeur qui les guette⁶. Jamais les Iraniens – et encore moins les Iraniennes – ne se sont autant intéressés aux pratiques, aux codes, aux livres, aux principes et aux auteurs islamiques que depuis la Révolution.

En matière de recherche, c'étaient souvent les universitaires américains ou européens qui, avant la Révolution, s'intéressaient à l'étude des pratiques religieuses⁷. Les Iraniens, quant à eux, les considéraient comme une survivance du passé, refoulées dans la sphère privée, que la modernité, par sa force de persuasion et non par la violence, allait dissiper. De telles opinions n'étaient sans doute pas sans effet sur le résultat des recherches publiées avant la Révolution, ou concomitantes avec elle⁸. Ce « reliquat » musulman était d'autant moins

5. Gilles Kepel écrivait par exemple en 2005 : « L'histoire des sociétés musulmanes, au long de ses quatorze siècles, a été travaillée par une tension intense entre deux pôles opposés, qui commandaient le flux et le reflux de la civilisation née de l'islam : le *Jihad* et le *fitna* » (Kepel (G.), *Du Jihad à la Fitna* , Paris, Fayard, 2005, p. 335).

6. Pour une analyse critique de cette vision de l'islam, cf. la réflexion sur la construction médiatique de l'affaire du foulard en France par Tévanian (P.), *Le voile médiatique. Un faux débat : « L'affaire du foulard islamique »* , Paris, Raisons d'agir, 2005.

7. En l'occurrence, nous devons à la plume soignée d'Annie Tual le seul article publié en français sur le voile dans le milieu urbain avant la Révolution : « Variations et usage du voile dans deux villes d'Iran », *Objet et monde* , XI (1), 1971.

8. On pourrait citer par exemple Behrang, *Le maillon faible* , Paris, Maspero, 1979 (ce livre ne consacre aucun chapitre à la religion) ou encore se référer au dernier livre publié avant la Révolution iranienne sur les femmes dans les pays islamiques : Beck (L.), Keddie (N. R.), eds, *Women in the Muslim World* , Cambridge, Harvard University Press, 1979. Le texte consacré à l'Iran dans le chapitre sur l'islam traite de la tradition folklorique. Cela n'empêche nullement ce chapitre, ainsi que les deux livres cités, de rester d'excellentes publications de référence.

attractant qu'il concernait le monde rural et les couches « peu aisées » ou encore « petites-bourgeoises » dans les milieux urbains⁹. L'aspiration à la modernité des années 1960-1970, avec ses certitudes fondées sur l'occultation de pans entiers de la réalité sociale, ne nous a-t-elle pas amenés à penser que l'hégémonie de l'islam ne pouvait être que le fruit de la politique de la République, ne serait-ce que pour nous rassurer sur le bien-fondé de nos raisonnements antérieurs ? En pensant le religieux comme le monopole du pouvoir postrévolutionnaire – voire comme son invention – l'islam n'est-il pas alors devenu le nom populaire ou courant pour parler de l'État¹⁰ ? La critique du gouvernement iranien n'est-elle pas la forme euphémisée de la critique de l'islam ou de la théocratie ? L'analyse politique de l'islam ne s'est-elle pas substituée à l'analyse politique de l'État, et la résistance au pouvoir clérical n'est-elle pas devenue la forme par laquelle on a voulu penser le changement politique au lendemain de la Révolution ?

Pour résumer, on dira que la vision que tend à donner une grande majorité des analyses de la société iranienne contemporaine est trop directement militante. La société apparaît souvent sous un jour misérabiliste ou exotique. Tout n'est que domination et/ou contestation entre un pouvoir clérical illégitime (phénix qui renaît continuellement de ses cendres tant il ne cesse de se ressourcer ou de se renouveler au travers des crises qui le secouent) et une société (de préférence « civile », un terme qui doit en fait se lire « civilisée », voire « libertaire ») tout entière tendue et mobilisée vers les buts de la Révolution constitutionnelle (1906-1909)¹¹, véritable moment fondateur de l'idéologie progressiste iranienne : à savoir vers la réalisation de la liberté et de l'égalité. Parvenu à ce point de notre interrogation critique, un doute se fait jour : l'anthropologie en Iran n'est-elle pas restée, au fond, la science organique du Peuple (*mellat*), l'otage du « Grand Récit de la nation¹² » ? Un « Grand Récit » qui semble exercer une « tyrannie » (pour reprendre une expression de l'historienne Naghmeh Sohrabi) non pas seulement sur la période qui a suivi la Révolution constitutionnelle, mais aussi,

9. Cf. par exemple Keddie (N. R.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, University of California Press, 1972.

10. J'emprunte l'idée à Nancy L. Green, qui l'a avancée pour l'immigration en France dans « Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle », in Kastoryano (R.), dir., *Les codes de la différence. Race, origine, religion – France, Allemagne, États-Unis*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, p. 81.

11. S'inscrivant dans le contexte de la guerre russo-japonaise et de la Révolution russe de 1905, et couronnant près d'un siècle d'effervescence religieuse, de crise économique et fiscale et de défaites militaires, la Révolution dite constitutionnelle a mis fin à l'absolutisme monarchique. Les historiens sont très divisés sur le rôle respectif du clergé, du bazar (à savoir l'espace du commerce), des dissidents religieux, des expatriés, des intellectuels, dans ces événements. Ils le sont également sur la signification précise de l'élection du parlement (*majles*), interprétée tantôt en termes de libéralisme représentatif, tantôt en termes islamiques de simple consultation (*shoura*). En outre la caractérisation des événements de 1906-1909 en termes de Révolution est sujette à caution.

12. Cf. Duara (P.), *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

rétrospectivement, sur celle qui l'a précédée : la période de la dynastie Qajar (1779-1925), laquelle est relue de manière téléologique et anachronique à travers le prisme de l'avènement inéluctable de la Révolution constitutionnelle¹³.

De fait, cette pesanteur nationaliste, qui constitue la pierre d'achoppement de nos analyses sur l'évolution de la société iranienne, contribue également à faire de l'anthropologie une discipline persano-centrée (malgré l'augmentation spectaculaire des publications bilingues persano-baloutches, arabes, kurdes, ou turques depuis quelques années) et largement indifférente à l'insertion de la société iranienne dans son environnement régional, par l'intermédiaire des migrations, du commerce transfrontalier, du tourisme et du pèlerinage. Au fond les sciences sociales, en Iran, continuent de considérer le cadre de l'État-nation comme naturel, quitte à en faire jouer les variations ethno-régionales ou locales, à un moment où la globalisation devrait amener à relativiser cette dimension.

Sur la base de ce constat – que certains trouveront peut-être trop sévère – je ne voudrais ni poser la question des raisons de la perpétuation de cette tradition « nationale » ou « nationaliste » de la discipline, ni montrer l'issue possible de cet enfermement. Je voudrais plutôt interroger les limites du paradigme de la « société civile », qui semble se substituer depuis quelques années au récit nationaliste. L'attrait de l'alternative manichéenne entre la « société civile » (parée de toutes les vertus) et le « pouvoir » (par définition oppresseur) – ou, autrement dit, la stigmatisation de la République islamique et la sublimation de la « société civile » – ne sont-ils pas, en fait, le mauvais *remake* du vieux schéma doloriste opposant le *dolat* (l'État) au *mellat* (le peuple/la société) dont parlait déjà Katouzian dans son livre fameux¹⁴ ? Le problème est que ce vieux schéma, tout en se réifiant, se renforce aujourd'hui en se nourrissant d'une autre confusion généralisée à l'ensemble des sociétés musulmanes : celle relevant d'« une question entendue » (l'expression est de l'historienne Jocelyne Dakhli), à savoir le postulat stéréotypé de la non-distinction entre le religieux et le politique ou encore du fonctionnement théocratique du politique dans les pays islamiques¹⁵. Ainsi, approche essentialiste oblige, si l'islam est à la fois *din* et *dowla* (religion et politique), il n'y a rien de surprenant à ce que l'opposition *dollat/mellat* (État/société) trouve une nouvelle extension et se transforme, sous certaines plumes, en une opposition islam/*mellat*.

13. Sohrabi (N.), *Signs Taken for Wonder. Nineteenth Century Persian Travel Literature to Europe*, Ph.D., Harvard University, 2005 ; « The Tyranny of the 1906 Constitutional Revolution of Iran on the Historiography of Qajar Iran », à paraître dans *American Historical Review*.

14. Katouzian (H.), *Iranian History and Politics. The Dialectic of State and Society*, Londres, Routledge, 2003. L'auteur reprend, dans cette nouvelle publication, la thèse qu'il avait défendue plus de vingt ans auparavant dans *The Political Economy of Modern Iran : Despotism and Pseudo Modernism 1926-1979*, New York, New York University Press, 1981.

15. Dakhli (J.), *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998. Cf. également du même auteur : « Religion et politique en Islam. Pour une approche d'une question entendue », *Prologues. Revue maghrébine du livre*, 17, 1999.

Si le voile, y compris celui de Shirine Ebadi, semble avoir le mieux cristallisé ce dualisme (l'idée d'un rapport irréconciliable entre pouvoir et société), il faut peut-être y revenir pour montrer qu'il n'est réductible ni au pouvoir ni à l'islam et qu'il est devenu un terrain de négociation entre l'État et la société. Mais il faut pour cela accepter que le voile, en tant que contrat social et non comme pratique religieuse (ou de façon plus générale l'islam, en tant que débat plutôt que comme répertoire de prescriptions catégoriques), ne soit pas considéré comme le passé de l'Iran, mais comme son présent. En effet, ni la pratique précise du *hejâb* ni l'islam ne peuvent aujourd'hui être référés à une quelconque tradition. L'un et l'autre s'inscrivent dans des dynamiques cruciales du changement social et politique. Que l'on pense au nombre considérable de maisons d'édition, de groupes de réflexion, d'encyclopédies islamiques ; que l'on pense aux cérémonies hautes en couleurs et très controversées du deuil rituel d'Ashoura qui, chaque année, provoquent débats et conflits ; que l'on pense à la mobilisation régulière des tribunaux islamiques condamnant, puis libérant quelquefois, ceux qui sont accusés de blasphème. L'issue d'un débat religieux n'appartient plus aux seuls clercs, et pas simplement à cause de la fameuse division entre réformateurs et conservateurs, car la concurrence est désormais rude et mobilise d'autres groupes sociaux. Les femmes *mojtahed* (les femmes clercs, dont le nombre est croissant), les penseurs islamiques séculiers (dépourvus de turban), les soufis, les chanteurs religieux, les universitaires, les journalistes, les féministes sont tous en mesure de galvaniser le public.

Le voile de la discorde ou la limite de la société civile

En reprenant ici, comme convenu, le « sujet qui fâche » (le voile), il ne s'agit pas de prétendre à sa centralité dans la société iranienne. La question du voile n'a pas fait partie des revendications politiques jusqu'en 2000, date à laquelle, de façon timide, la question d'un référendum concernant sa pratique surgit dans quelques discours. « D'autres chats à fouetter », disaient les femmes iraniennes qui avaient tourné le dos à Faezeh Hachemi, la très sportive fille du président de la République, élue députée à Téhéran en 1996 et fondatrice des Olympiades féminines des pays islamiques, qui militait en faveur d'un tel référendum et prônait l'équitation, le cyclisme et le port du tailleur pour les femmes lors des législatives en 1999. Il s'agit plutôt de rappeler d'abord, que si l'instrumentalisation du voile il y a eu, elle a été généralisée. En tant qu'instrument d'exercice du pouvoir, le voile a servi à la République islamique à déplacer la question de la discrimination des femmes vers le seul niveau de la religion, en exigeant d'elles le respect des normes islamiques avant même d'avoir le droit d'exister sur l'espace public. Mais le voile a été tout autant instrumentalisé par les critiques de ce même gouvernement et, même, par le monde des chercheurs. Il est devenu une catégorie analytique qui se suffit à elle-même pour typifier

l'État et évoquer sa politique répressive à l'égard des femmes ! Considéré comme un symbole de l'obscurantisme politique, le voile a largement nourri la thèse de l'antagonisme entre l'État et la société, au risque de nous faire oublier les multiples liens qu'il permet de nouer entre les deux. Aussi la surprise a été de taille de voir ces femmes, si peu politiquement actives jusqu'en 1997, se mobiliser dans un grand mouvement de réforme derrière Mohammad Khatami – un dirigeant politique qui, fût-il un clerc éclairé, n'a jamais mis publiquement en cause l'obligation du port du voile. Autrement dit, ne s'est-on pas empêché de comprendre la société iranienne dans sa complexité en voulant condamner le sérail politique par la stigmatisation de son discours religieux et, plus encore, de sa volonté de maintenir l'obligation de porter le voile ?

Je souhaiterais ici, en reprenant partiellement le résultat d'une enquête menée entre 1985 et 1987 sur un groupe de femmes se revendiquant musulmanes¹⁶, rappeler quelques données qui mettent en défaut la thèse de l'antagonisme absolu que je viens d'évoquer et de critiquer, et qui, tout en mettant l'accent sur l'autonomie relative de la société, devraient permettre de saisir les possibles maillages entre le pouvoir et ses sujets – des liens dont l'évolution n'est pas sans effet sur les changements sociopolitiques en cours en Iran.

Il s'agit donc ici de se soucier plus des points de rencontre et de chevauchement entre phénomènes sociaux, et moins des lignes de séparation ou de délimitation entre ceux-ci. Ainsi, pour les praticiens de l'anthropologie dont je me sens proche, la vie sociale ne s'organise pas – et surtout peut-être ne se ressent pas – sous la forme de compartiments, par exemple le religieux ou le non religieux, le national ou l'international, l'État et la société civile, etc. Toutes ces dimensions, dans l'histoire des individus, tendent à s'entremêler. Que l'on se doive de créer, pour la nécessité de l'analyse, des catégories telles que le clergé, le bazar, l'État est une chose. Mais il n'est point pour autant besoin de les réifier ni de les opposer les unes aux autres. En effet, rien ne nous empêche de forger de nouvelles notions qui transcendent nos catégories habituelles et en dégagent les relations ou les interactions mutuelles. L'on distingue par exemple souvent, dans les analyses, le bazar, le clergé et l'État. Or, on sait que, dans les faits, les clercs ou, aussi bien, les hommes politiques, peuvent entretenir des relations très étroites avec le bazar, soit parce qu'ils sont eux-mêmes des opérateurs économiques, soit parce qu'ils ont des membres de leurs familles qui sont *bazari*. L'un des schémas interprétatifs les plus courants du

16. En fait, le qualificatif « islamique » ou « islamiste » ne fait pas sens en persan : les gens lui substituent la notion classique de musulman ou de musulmane et l'opposent éventuellement à *hezbollahi* qui a une connotation militante et plus politique. Cf. notamment la conclusion d'un article publié avant la publication de ma thèse : Adelhah (F.), « Logique étatique et pratiques populaires : la polysémie du *Hejâb* chez les femmes islamiques en Iran », *Cemotî*, 10, 1990.

changement politique en Iran, qui rapporte ce changement à un conflit récurrent entre le bazar et l'État, se trouve de la sorte récusé.

De même, les pratiques dites religieuses sont en réalité beaucoup plus que cela : elles entrecroisent différentes réalités, notamment dans des sociétés de consommation, sans que leurs acteurs y voient la moindre contradiction. Là où l'anthropologue ou le sociologue du religieux ne voudrait y trouver que des manifestations de la foi, il y rencontrera aussi bien des pratiques matrimoniales, économiques, politiques que des effets de distinction et de pouvoir, ou encore d'affirmation sociale de la part des femmes ou des jeunes¹⁷. L'étude des *jalesh*¹⁸ est à cet égard révélatrice : ces réunions religieuses féminines ont été des instances privilégiées d'auto-organisation du « deuxième sexe » ; elles se sont révélées propices à la pratique du commerce et de l'épargne informels de la part de leurs participantes, à leur autonomisation religieuse progressive par rapport au clergé, à leur politisation et leur participation électorale. Elles sont désormais le soubassement d'un véritable mouvement associatif et caritatif.

Quant au *hejâb*, il n'est pas délimité par le « non *hejâb* », comme le suggère le débat passionné sur le port du voile. Une femme n'éprouve pas la plupart du temps un pathos particulier selon qu'elle le porte ou ne le porte pas en fonction du contexte dans lequel elle se trouve. Les clivages les plus significatifs surviennent souvent entre les croyantes qui le portent par choix ou par tradition ; et en tout état de cause celles-ci n'éprouvent pas d'aversion à l'encontre des femmes qui ne partagent pas la même conviction, la foi ne regardant que la relation de la créature à son Créateur. Ce qui est le plus souvent postulé comme une alternative radicale – être voilée ou ne pas l'être – est en réalité vécu comme un continuum : voilées et non voilées se côtoient, habitent sous le même toit ou s'aiment sans que le vêtement fasse la différence ; et l'on peut se couvrir ou se découvrir sans nécessairement éprouver le vertige de la conversion ou de l'apostasie.

Le *hejâb* ne circonscrit pas la sphère du religieux ou de la subordination des femmes, par opposition à celle de la laïcité ou de l'émancipation des femmes ; il est en lui-même un champ de rencontre dynamique, éventuellement mais pas forcément conflictuelle, entre différentes facettes du social, entre les acteurs eux-mêmes, entre le passé et le présent. La pratique du *hejâb* a notamment été un mode d'accès à l'espace public et une pratique de re-négociation entre celui-ci et l'espace privé. Concrètement, dans sa vie quotidienne, une femme qui

17. Adelhah (F.), « L'économie morale du pèlerinage », *Politix*, 77, 2007. Toujours sur la pratique du pèlerinage et ses dynamiques sociohistoriques, cf. également le beau livre publié par l'Institut français du Proche-Orient : Chiffolleau (S.), Madoeuf (A.), dir., *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espace publics, espaces du public*, Beyrouth, IFPO, 2005.

18. Adelhah (F.), *La Révolution sous le voile...*, *op. cit.*, chapitre 3.

porte le *hejâb* n'est pas pour autant enfermée dans un périmètre intangible. Outre le fait qu'elle le retirera dans bien des circonstances ou en présence de certaines personnes, elle évoluera, ainsi couverte, et diversement couverte, à travers des lieux de sociabilité religieuse, des administrations, des espaces marchands ou de divertissement, dans sa famille, dans le voisinage, ou à l'étranger – en bref dans toute une série d'expériences sociales irréductibles à la seule alchimie du religieux ou du culturel.

En d'autres termes il faut radicalement déplacer le questionnement et renoncer à partir des catégories habituelles pour s'interroger d'emblée sur le phénomène des frontières. Par ailleurs, l'idée selon laquelle l'imposition politique du port du voile est une technique de domination ou de contrôle social des femmes par les hommes est un fait incontestable. Mais considéré comme tel, le *hejâb* reste une frontière : celle sur laquelle s'exerce le pouvoir, sur laquelle on adhère ou on résiste à ce pouvoir, ou encore celle que l'on contourne et que l'on subvertit de différentes manières. En faisant des effets de frontière l'objet anthropologique par excellence, on se donne les moyens de se détacher de la pesanteur nationale ou « nationaliste » de la discipline, et de celle du primat du politique.

Pour une anthropologie du vêtement

Pour ce qui a trait à l'anthropologie du *hejâb* en Iran, un premier paradoxe vient de ce que celui-ci n'a que rarement été considéré pour ce qu'il est d'abord : à savoir un vêtement, avec son tissu, son style, voire son imaginaire. La plupart du temps, le *hejâb* est réifié comme un méta-code qu'illustre, à peu près inévitablement, la photo de manifestantes en colère protestant sous leur *châdor* noir contre l'impérialisme. Or, dans la pratique, le *hejâb* ne se ramène pas à cette seule forme vestimentaire, réservée à des usages sociaux particuliers (fréquentation des lieux de culte ou de certaines administrations) ou à certaines catégories de femmes (âgées ou appartenant à des milieux sociaux précis). Il est aussi le *maqnaeh*, le *rusari*, le *shâl*, aux couleurs plus ou moins recherchées devant s'harmoniser avec le pardessus (*mânto*). Sans oublier le *châdor arabi* aux manches ornées de dentelle qui a du mal à pénétrer dans le milieu des traditionalistes bien que, laissant l'usage des deux mains libres, il soit considéré comme plus confortable. La plupart des femmes se couvrent alternativement de la plupart de ces formes vestimentaires, selon les circonstances.

Ensuite chacune des formes du *hejâb* est portée de manière différente selon les individus, ou les catégories sociales, ou les régions. Elle fournit un répertoire dont l'interprétation est plus ou moins libre d'un individu à l'autre, ou changeante d'un moment sociopolitique à l'autre. Certains esprits critiques et rétifs à tout effort d'analyse des sociétés islamiques se gaussent de l'attention que l'on accorde à la longueur des mèches que dégagent les voiles des jeunes Téhéranaises en fonction des sautes du climat politique, parfois du climat tout court, ou tout

simplement de la mode. À leurs yeux tout cela n'est que détails qui ne doivent pas nous distraire de l'essentiel : l'intolérable oppression que représente l'obligation de porter le voile. Ils auraient raison si on faisait l'hypothèse que le métier du chercheur ou de l'analyste consiste à mobiliser l'opinion ou à la « conscientiser » sur un aspect évident du contexte iranien : l'obligation de porter le voile.

Le port par les Occidentales de la jupe a lui aussi suscité des discussions et des polémiques, autour de la longueur de celle-ci notamment. Pourquoi dénier aux Iraniennes la liberté, le plaisir, la gêne ou l'indignation que leur procurent les variations du voile ? Pourquoi attendre d'elles qu'elles récusent le régime dans son entièreté ou au contraire qu'elles y adhèrent corps et âme, quand leurs efforts consistent souvent à délimiter son champ d'intervention afin de pouvoir tout simplement se frayer un chemin pour y vivre, à l'instar de la majorité des habitantes de cette planète. Après tout, rares sont les moments de l'histoire où nous sommes amenés à entrer en résistance au risque de la clandestinité ou au contraire à « mourir pour la patrie ». La plupart du temps la complexité des sociétés dans lesquelles nous vivons nous épargne de telles extrémités. Le social ne se joue pas à pile ou face ; et il est parfois curieux de voir des Européennes exiger des Iraniennes des options radicales qu'elles n'assument pas elles-mêmes pour affronter les inégalités dont elles sont victimes dans leur travail ou dans la vie politique. On a le sentiment que la dénonciation du régime iranien, et plus généralement de l'islam, tient lieu de libération par procuration en faisant fi de l'histoire ; que cette dénonciation s'apparente aux cris d'encouragement que poussent sans beaucoup de risques les spectateurs d'un match de boxe. Autant de berceuses qui ne feront pas dormir ceux qui les chantent, comme on dit en persan. Sous la nécessité de porter le voile, il demeure un vaste champ de négociations, de conflits ou de jeux, qui se rapportent moins à la volonté d'exclure l'autre qu'à celle de gagner un terrain d'existence. Et c'est en cela que la société iranienne est aussi dynamique et mobile qu'une autre.

De ce point de vue, une plus grande attention doit être accordée aux couleurs du voile. À côté du noir coexistent les marrons, beiges, gris, bleus, bordeaux, verts, etc., de nombreux manteaux. Quant aux foulards, ils sont souvent multicolores, même s'ils ne viennent pas tous de chez Hermès. En effet la matière du *hejâb* est un autre élément de différenciation. Il suffit de vouloir acheter du tissu noir pour confectionner un *châdor* si l'on veut prendre la mesure de cette diversité : selon qu'il est de fabrication iranienne (très peu appréciée¹⁹) ou

19. La République islamique, tout en imposant le port du voile, semble avoir été incapable de mettre fin à l'importation du tissu servant à confectionner le *châdor*. Ce sujet fait débat tant les intérêts financiers en jeu sont considérables (300 millions de dollars entre 1996-2006). Ainsi il est plus facile d'obtenir, fût-ce avec le bâton, le consentement des femmes à porter le voile que d'interdire au bazar de l'importer. Les femmes en consomment 30 millions de mètres carrés par an et préfèrent naturellement les tissus d'importation. À l'image de la *Hi Tech*, l'honneur de la distinction islamique est sauf grâce à la fabrication japonaise !

importé de Suisse ou du Japon, il aura un prix à la fois monétaire et social très différent. Autrement dit, sous le pavé du métadiscours normatif, il y a la plage de la distinction sociale, du style personnel, des jeux de séduction et de mode – ce qui ne retire rien au fait que la pratique du voile peut être aussi le résultat d'une décision politique prise au niveau gouvernemental²⁰. L'essentiel est de ne pas perdre de vue que le voile a précédé une telle politique et lui survivra sans aucun doute, fût-ce sous d'autres formes. Son interdiction en 1935, à l'époque pahlavi²¹, ne l'a pas fait disparaître. L'essentiel est également de comprendre que le *hejâb*, comme élément indispensable du « respect des normes islamiques », repris par les femmes, a été largement individualisé, et donc renouvelé.

Si l'on reste au plus près de la recherche que nous avons réalisée au milieu des années 1980, plusieurs remarques peuvent ainsi être faites :

– Le choix possible des formes du *hejâb*, de ses couleurs pour chaque femme exprime une différenciation des espaces (la ville, le faubourg, le privé, le public...) et des temps (travail, loisirs, familles, cercles d'amies...). Le voile est un vecteur de différenciation sociale, non d'uniformisation.

– « L'étoffe, disait Sahlins, est un fait social total à la fois matériel et conceptuel qui tisse ensemble et sans couture la signification spatiale du sexe et la signification sexuelle de l'espace²². » Le *hejâb* assure aussi une continuité entre le privé (l'espace familial) et le social (le public) en devenant l'outil de passage du premier vers le second. Il est le seuil, la porte de l'un à l'autre : en affirmant une différence biologique et sexuelle essentielle entre hommes et femmes, il permet de lier dans une même cohérence des valeurs et des attitudes ces deux sphères.

– Il faut sans doute souligner le discours naturaliste des femmes islamistes qui conforte la division sexuelle traditionnelle et justifie certaines formes de discrimination, comme par exemple l'accès aux métiers techniques, ou la séparation des bus ou des métros entre les espaces réservés aux femmes et ceux réservés aux hommes. En fait, ce discours, qui reflète bien le statut fragile des femmes dans la société, génère également de nouvelles revendications fondées sur une vision peu traditionnelle de la complémentarité des deux sexes²³ : une vision

20. Cette décision, aussi impérative soit elle, n'a jamais donné lieu à une loi spécifique sur la nécessité de porter le voile. En fait, s'il existe sans doute un nombre considérable de circulaires administratives, la Constitution n'en fait pas mention. Toutefois, il y a, dans le code pénal, une clause de l'article 638, indiquant une peine de dix jours à deux mois de prison, ou de 50 000 à 500 000 rials (soit de 50 à 500 dollars au taux d'aujourd'hui) pour les femmes qui apparaîtraient sur la voie publique sans leur « *hejâb* légal », sans pour autant indiquer sa forme précise.

21. Chehabi (H.), « Staging the Emperor's New Clothes : Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah », *Iranian Studies*, 26 (3-4), 1993.

22. Sahlins (M.), *Au coeur des sociétés*, Paris, Gallimard, 1980, p. 245.

23. Adelhah (F.), *La Révolution sous le voile...*, *op. cit.*, chapitre 5.

fondée moins sur leur effacement derrière les hommes que sur leur visibilité et sur la nécessité, voire l'irréversibilité, de leur présence dans l'espace public.

Si l'on s'interroge maintenant sur la fonction du *hejâb* dans le rapport État-société féminine, on peut dire en paraphrasant Sahlins que « l'exemple du *hejâb* permet de révéler la qualité singulière de la société islamique, à savoir qu'elle repose sur un code symbolique et que ce code fonctionne comme système sensible aux événements qu'il orchestre et qu'il assimile pour produire des versions élargies de lui-même²⁴ ». Le *hejâb* cristallise une revendication qui est à la fois éthique, sociale, religieuse et politique. La dimension politique du vêtement et de la parure comme code symbolique a été mise en avant par d'autres²⁵ ; le *hejâb* en est une parfaite illustration. J'ai montré, dans *La Révolution sous le voile*, que ce code n'est pas seulement imposé « par le haut » mais qu'il est le produit de multiples pratiques populaires, de multiples « arts de faire » (pour reprendre l'expression de Michel de Certeau), qui contribuent à l'invention d'une modernité islamique. La revendication du *hejâb* peut accompagner celle d'une participation plus importante des femmes dans la vie publique, qui contredit le fait d'assumer de façon passive le caractère répressif du régime islamique. Évidemment, la revendication du *hejâb* ne peut être seulement analysée comme contestation ou résistance ; elle doit aussi l'être comme participation et conformisme. Il faut donc dépasser les dichotomies traditionnelles dominants/dominés, État/société civile, pour mettre en valeur l'invention plurielle d'une société et, en l'occurrence, l'énonciation plurielle d'un code symbolique : celui du *hejâb*.

Le *hejâb* signale peut-être un schème culturel plus fondamental que la simple problématique islamique ou islamiste. Tout en évitant de se référer à une explication culturaliste du type « spécificité du shiisme », il faudrait se demander s'il ne représente pas une technologie particulièrement efficiente de ce que Michel Foucault appelait « un champ de gouvernementalité²⁶ ». Si l'on reprend la définition de la gouvernementalité comme « rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi²⁷ », on voit combien le *hejâb* peut utilement être interprété dans les termes de cette problématique. On ne peut nier que sa pratique soit une technique sociale et politique d'assujettissement ; mais encore faut-il voir que cet assujettissement a une double face puisqu'il consiste simultanément en un processus d'affirmation des femmes au cœur de l'espace public et en un surcroît de visibilité sociale²⁸.

24. Sahlins (M.), *Au cœur des sociétés*, op. cit., p. 232.

25. Goffman (E.), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974 ; Bayart (J.-F.), *L'illusion identitaire*, op. cit.

26. Foucault (M.), *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989, p. 135.

27. Foucault (M.), *Dits et écrits*, volume 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 785.

28. Nilüfer Göle a également montré ce phénomène pour la Turquie dans *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993.

Bien que la pratique du voile ait donné lieu à des polémiques et à des stigmatisations, j'ai fait l'hypothèse, dans mes travaux, que cette pratique a aussi servi comme mode d'accès à l'espace public pour un certain type de femmes, scolarisées et issues d'un milieu social particulier, dans le contexte de la Révolution et à un moment précis de l'urbanisation en Iran. À la fin des années 1980 mon propos était donc délibérément circonscrit : je ne parlais que d'une catégorie de femmes, les « islamistes » (en précisant bien que toutes les femmes ne l'étaient pas) dans une conjoncture historiquement située, et non du voile en général. En réalité le voile m'intéressait moins que le discours sur le voile et la façon dont les femmes investissaient cette pratique au lendemain d'une révolution massive. Autrement dit, je m'intéressais plutôt au dialogue que le voile rendait ainsi possible entre les gouvernants et les gouvernées. Le port du *hejâb* a sans aucun doute servi de passeport permettant un accès au public et à la vie sociale à celles qui, nanties ou socialement défavorisées, se sentaient exclues ou marginalisées dans le cadre « modernisateur » de l'ancien régime. Non qu'il s'agît de revanche sociale ou culturelle ; mais la participation à l'espace public sous le couvert du voile, de façon concomitante, était légitime et exprimait une revendication. Autrement dit, on ne voulait pas de cette « légitimité » s'il était question de rester chez soi, à la maison. Néanmoins, au fur et à mesure qu'a grandi l'assurance de ces femmes et que leur présence s'est consolidée, la caution du voile est peut-être devenue moins impérative. Cela semble particulièrement vrai pour les générations qui n'ont pas connu l'époque pré-révolutionnaire, où l'émancipation idéologique (ou cosmétique) des femmes allait souvent de pair, dans la réalité, avec leur mise à l'écart ou leur autocensure, sauf pour certains segments de la société urbaine.

Au fond la notion clé pour comprendre le *hejâb* dans les premières années de la Révolution est sans doute celle de confiance : confiance des femmes en elles-mêmes ; confiance de celles-ci dans la société qui cessait d'être une trappe d'aliénation et devenait une opportunité de réalisation personnelle, professionnelle ou militante ; mais aussi confiance que les dirigeants de la République et une partie du clergé ont dû concéder à des femmes qui avaient contribué à la Révolution, parfois au péril de leur liberté et de leur vie. De gré ou de force, le nouveau régime a entériné une partie des acquis sociaux et juridiques que la monarchie avait reconnus aux femmes ; il a renoncé à les assigner à un rôle traditionaliste²⁹, a toléré et parfois accompagné ou encouragé la participation sociale des femmes ; mais il a imposé le port du voile. Si cette interprétation est fondée, le *hejâb* ne serait ni un simple appareil de domination, ni un simple instrument d'émancipation, mais un contrat social, par définition conclu entre des acteurs inégaux.

29. Dans son discours l'imam Khomeiny honorait à la fois les « Mères », les « Musulmanes » et les « Militantes ».

Encore faut-il préciser que l'imposition du port du voile, dans sa dimension d'appareil idéologique de domination, toujours dans la première décennie de la Révolution, a été un moyen de contrôler les hommes autant peut-être que les femmes. Ceux-là avaient des comptes à rendre, au travail ou sur la scène publique, voire dans la sphère familiale, sur la manière dont étaient couvertes leurs épouses, leurs sœurs, leurs filles. L'assujettissement n'est pas forcément là où on le croit. Et le mariage chez certains cadres de la République islamique d'origine kurde a souvent été la scène de grandes tensions entre les défenseurs d'une culture kurde rétive à la séparation homme/femme, surtout lors des fêtes, et ceux d'un pouvoir fort qui prônaient le renforcement de l'État par l'imposition des codes islamiques de la République, notamment au moment du conflit avec l'Irak.

Qu'en est-il aujourd'hui ? Vingt-cinq ans après la Révolution ce contrat est en crise, ou en tout cas en cours de renégociation, sous la pression certes de l'une des parties contractantes, forte des ressources symboliques et matérielles qu'elle a tirées de son combat juridique, de sa mobilisation et de sa nouvelle conscience, mais aussi d'un débat sans précédent au sein des autorités religieuses sur le fondement désormais discutabile d'un certain nombre d'ordres ou d'interdits, tels la prohibition du métier de juge pour les femmes. Malheureusement, la configuration actuelle de la condition féminine n'a pas encore donné lieu à de nouvelles recherches empiriques sur les pratiques religieuses ou sociales, ni à de nouveaux débats théoriques. On a préféré réitérer la grande découverte du début des années 1990 qui consistait à reconnaître à la société sa force, sa complexité et son caractère dynamique, en les déclinant sous tous les modes. Toutefois les femmes insistent sur la séparation entre le militantisme politique et leurs revendications particulières de femmes, notamment dans la « Campagne d'un million de signatures³⁰ » qui vise explicitement les discriminations légales, et non l'islam et la République. Parallèlement les femmes travaillent, font fortune, partent loin de chez elles, alors qu'il était tout simplement mal vu pour celles-ci, avant la Révolution, de gagner de l'argent par le commerce, de faire état d'en posséder ou d'en demander. Ce n'est naturellement pas *grâce* au voile que ces transformations sont survenues, mais ces dernières et l'affirmation sociale de la femme sont historiquement indissociables de la pratique du *hejâb* : ni hors ni contre le voile, dans la contingence de l'histoire iranienne des années 1980-1990.

Sous réserve de plus amples recherches de terrain, j'avancerai les hypothèses suivantes pour ce qui a trait à la période immédiatement contemporaine. Le voile a cessé d'être un monopole clérical masculin. Les femmes musulmanes l'interprètent désormais à leur façon. Il n'est plus seulement un instrument d'expression de la religiosité, mais de la société, avec en particulier ses artistes, ses modistes et ses

30. Cette campagne a été lancée en juin 2006 à l'initiative de femmes activistes contre les discriminations légales ; elle s'appuyait sur la signature par le gouvernement de la République islamique de différentes conventions internationales en matière de droits de l'homme.

actrices. Ce sont ces dernières qui servent de véritables modèles aux femmes et qui se sont substituées, et à la tradition, et à l'interprétation par certains clercs de quelques versets coraniques. C'est à travers ces médiations que s'effectue la renégociation du contrat social que matérialise le voile. Il est toujours aisé d'en appeler de l'étranger, de façon incantatoire, à la démocratie, aux droits de l'homme et à l'égalité des sexes. Mais c'est faire fi de l'histoire et de la conscience que les Iraniens et les Iraniennes en ont. Dans cette histoire, et au risque de me répéter, le voile n'est pas le passé de l'Iran mais son présent et son avenir, à la fois comme le dit la chanson parce que « la femme est l'avenir de l'homme » et parce qu'une bonne partie des dissidents de la République islamique eux-mêmes ne se pensent pas en dehors de la Révolution.

*

Comme pour Pierre Tévanian dans son beau livre *Le voile médiatique. Un faux débat* : « L'affaire du foulard islamique », la question est moins celle du voile ou de l'islam que les effets d'un consensus au sein du monde académique réduisant un objet de recherche au domaine du pouvoir ou à celui de la religion ancestrale. Notre métier est menacé d'être pris en otage par les attentes contradictoires des protagonistes du débat politique et religieux dont il s'est toujours réclamé indépendant. Dans son aspiration critique, il ne peut se résoudre à une voie du juste milieu ou du compromis, comme l'a tenté une Shirine Ebadi (en tant que militante mi-*hejâb*, mi-tailleur des droits de l'homme) qui a vivement protesté contre l'interdiction du voile en France. Il ne peut non plus se dissoudre dans les thématiques positives de la réforme, de la promotion de la société civile, de la défense de l'« iranité » ou de la religion. Sciences de la complexité, les sciences sociales ne doivent pas se laisser enfermer dans des narratifs identitaires simplistes et atemporels de l'islam ou de la nation, dont elles savent qu'ils sont historiquement et socialement construits. Sauver l'anthropologie de la nation revient d'abord à accepter que l'on doive reformuler celle-ci en comprenant comment elle s'est forgée et imaginée depuis au moins un siècle, au lieu de la prendre pour argent comptant comme une idée évidente et une réalité tangible.

Fariba ADELKHAH est anthropologue, chercheur au Centre d'études et de recherches internationales (CERI-Sciences Po). Spécialiste de l'Iran, elle s'intéresse en particulier aux changements des comportements, des valeurs et des normes dans la famille, les milieux d'affaires, la jeunesse et chez les femmes sous la République islamique en termes d'interactions entre la longue durée du temps social et la courte durée des mutations politiques.

adelkhah@ceri-sciences-po.org

Ses recherches actuelles portent sur l'anthropologie du voyage espérant nourrir une réflexion sur les nouveaux contours du privé et les nouvelles identités politiques ou nationales. Elle a récemment publié une nouvelle édition augmentée de *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 2005.