

Quand une étudiante doit rédiger un compte rendu de lecture sur un ouvrage de Fariba Adelkhah

Nathan Jobert

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Margot Gavelle

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Jean-François Bayart

Institut des Hautes Études Internationales et du Développement (IHEID),
Genève

Sociétés politiques comparées, 56, janvier-avril 2022

ISSN 2429-1714

Éditeur : Fonds d'analyse des sociétés politiques, FASOPO, Paris | <http://fasopo.org>

Citer l'article : Nathan Jobert, Margot Gavelle et Jean-François Bayart, « Quand une étudiante doit rédiger un compte rendu de lecture sur un ouvrage de Fariba Adelkhah », *Sociétés politiques comparées*, 56, janvier/avril 2022, http://www.fasopo.org/sites/default/files/charivaria_n56_3.pdf



Quand une étudiante doit rédiger un compte rendu de lecture sur un ouvrage de Fariba Adelhah.

Résumé

Une étudiante de science politique a pris le parti de transformer l'exercice scolaire de la rédaction d'une fiche de lecture sur un ouvrage de Fariba Adelhah en une lettre adressée à la prisonnière scientifique. Sans bien sûr se substituer à la destinataire de cette missive, mais à la lecture de celle-ci, Jean-François Bayart précise et développe certains points, nourrissant ainsi un dialogue fécond autour de l'œuvre de Fariba Adelhah.



When a student has to write a book review on a work by Fariba Adelhah.

Abstract

A political science student has decided to transform the academic exercise of writing a book review on a work by Fariba Adelhah into a letter addressed to the scientific prisoner. Without, of course, taking the place of the addressee of the letter, but after reading it, Jean-François Bayart clarifies and develops certain points, thus nourishing a fruitful dialogue on the work of Fariba Adelhah.



Mots-clés

Fariba Adelhah ; Iran ; islam ; modernité ; Occident ; prisonnière scientifique.



Keywords

Fariba Adelhah; Iran; islam; modernity; scientific prisoner; West.

Pour le cinquième temps de notre réflexion collective sur la liberté scientifique, Sociétés Politiques Comparées publie trois contributions qui illustrent chacune une contrainte, parmi beaucoup d'autres, pesant aujourd'hui sur la liberté scientifique, voire menaçant sa survie même.

Dans son article sur l'ONG Mémorial, interdite par le régime de Vladimir Poutine en 2021, Alain Blum montre qu'en Russie la connaissance du passé est un enjeu fondamental du présent. Les atteintes à la liberté scientifique (et à l'ensemble des libertés publiques), les tentatives de légitimation de la guerre d'agression contre l'Ukraine passent par le contrôle de la mémoire historique et l'imposition d'un Grand Récit « patriotique ».

Nathan Jobert, qui fait lire à ses étudiantes et étudiants de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne Être moderne en Iran de Fariba Adelhah, nous transmet la belle lettre de Margot Gavelle à celle-ci, prisonnière scientifique à Téhéran depuis le 5 juin 2019 sur la seule base de ses recherches anthropologiques. Jean-François Bayart répond donc à sa place à Margot Gavelle en essayant d'expliquer le sens de l'œuvre de notre collègue. Le cas de Fariba Adelhah montre que la compréhension du présent, pas plus que celle du passé, ne peut rester innocente aux yeux des régimes autoritaires immédiatement contemporains, quelles que soient les conventions internationales et les Constitutions dont ils s'adornent.

L'analyse du système d'évaluation dans une institution universitaire d'Europe occidentale que propose l'anthropologue suisse Yvan Droz concerne une situation politique tout autre, puisque démocratique. Mais l'imposition des normes bureaucratiques néolibérales, dans le cadre du New Public Management, se traduit elle aussi par une aliénation de la liberté de création scientifique, même si la privation de la liberté du chercheur n'en est heureusement pas le prix à payer. Différence cruciale par rapport au sort qu'encourent nos collègues de pays moins bien lotis. Mais la dérive « illibérale » de certains États d'Europe centrale, au sein même de l'Union européenne, quarante ans après la chute des « démocraties populaires » peu regardantes en la matière, nous suggère que cette différence n'est pas un acquis irréversible.

Depuis deux ans, j'enseigne un cours de « sociétés politiques comparées » à destination d'étudiants en master 1 de science politique à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Cet enseignement vise à étudier le politique dans des sociétés extra-européennes. Ce cours permet aux étudiants d'apprendre à lutter contre leur ethnocentrisme sur les formes d'organisations politiques, de construction de l'État, ou encore sur la place de la religion dans des sociétés autres que celles dont ils ont intériorisé les normes et la vision du monde. C'est dans ce cadre que je propose aux étudiants de réaliser une fiche de lecture sur plusieurs ouvrages, dont celui de Fariba Adelhah, Être moderne en Iran¹.

Au-delà de l'évidente pertinence de l'ouvrage de Fariba Adelhah pour ce cours, il m'est aussi apparu important de sensibiliser les étudiants à sa situation. La transmission aux étudiants de ses travaux, de sa pensée et de sa méthode constitue un engagement important pour moi, alors que c'est justement en raison de son regard scientifique et de ses recherches qu'elle est actuellement emprisonnée. Parmi les ouvrages proposés à la lecture, celui de Fariba Adelhah est toujours le plus choisi. Les étudiants sortent à chaque fois enrichis de sa lecture et se montrent sensibles, empathiques, admiratifs souvent, face à son courage et à sa détermination.

Pour cette fiche de lecture, je donne comme consignes aux étudiants de restituer les enjeux de l'ouvrage choisi, mais aussi de faire un retour réflexif personnalisé sur leur expérience de lecture. Je les invite à dire ce qui les a marqués, ce qui leur a plu, ce qui a changé leurs représentations ou ce qui a pu faire écho à leur propre vécu. Cette liberté pédagogique que je leur offre en déstabilise souvent plus d'un. Je dois dire que l'ouvrage de Fariba Adelhah suscite de l'émotion chez les étudiants et leur fiche est souvent plus personnelle.

¹ Fariba Adelhah, *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 2006 [1998].

Cette liberté d'écriture et d'analyse que je demande aux étudiants, certains s'en saisissent plus que d'autres. C'est le cas de Margot Gavelle qui a décidé de réaliser sa fiche de lecture sous la forme d'une lettre à la chercheuse iranienne. Aussi touchante que pertinente dans la restitution de l'ouvrage et dans les questions qu'elle pose, cette lettre montre combien il est important de continuer à faire vivre les recherches de Fariba Adelhah par l'enseignement. Nous ne pouvons qu'espérer que, le plus rapidement possible, elle puisse lire elle-même et répondre directement à la lettre de Margot Gavelle que Sociétés politiques comparées publie ci-après dans sa forme initiale où elle me l'a envoyée. En attendant ce moment, c'est Jean-François Bayart qui se chargera d'y répondre.

Nathan Jobert

FICHE DE LECTURE : « ADELKHAH FARIBA, ÊTRE MODERNE EN IRAN, PARIS, KARTHALA, « RECHERCHES INTERNATIONALES », 2006 », PAR MARGOT GAVELLE

Chère Madame Adelhah,

À l'heure où je vous écris, vous êtes prisonnière des autorités de Téhéran qui vous accusent d'être une menace « à la sûreté nationale » et de « propagande » contre la République islamique. Autrement dit, on cherche à faire taire votre savoir. Il est donc plus qu'indispensable que de jeunes étudiants comme moi, qui plus est, ne connaissent l'Iran qu'à travers ce qu'on en raconte, vous lisent. J'ai réalisé à quel point nous étions ignorants, en France comme ailleurs, de ce qui fait l'Iran d'aujourd'hui, mais peut-être pourrais-je me raccrocher à ce proverbe persan disant qu'« avouer son ignorance est une preuve de savoir ». Cette ignorance a sûrement été nourrie par ces récits qui ne laissent de place qu'aux épisodes successifs de négociations sur le nucléaire, ne donnent que l'image d'un pays rétrograde, où les droits des femmes sont plus que bafoués et que l'Occident estimait sûrement plus moderne dans les années 1970 qu'aujourd'hui. L'Histoire d'un pays dont on ne comprend pas le cours à force d'avoir voulu en penser un sens... Il s'ensuit un grand silence dans nos ouvrages d'écoliers dont bon nombre se contentent, mais dont, par la lecture de votre ouvrage, je n'ai point voulu me contenter.

La pérennité du régime islamique iranien interroge : la vision occidentale de la modernité, davantage comprise dans un esprit de libéralisme politique, voire de sécularisation, peine à comprendre cette longévité lorsqu'elle se considérait plutôt comme la peine capitale pour ce régime. Et c'est justement cette question du contenu et des contours que les Iraniens donnent à ce qu'on appelle la « modernité » et du lien qu'ils entretiennent avec leur État que votre ouvrage cherche à mettre en exergue.

Être moderne en Iran, c'est « réinventer sa différence » dites-vous. Cette formule m'a quelque peu laissée songeuse, mais peut-être est-ce là sa force. Votre raisonnement semble reposer sur l'idée que l'Iran actuel est le fruit d'un processus d'individuation, de bureaucratisation et d'autonomisation de l'espace social par rapport à l'État. Vous m'arrêtez si je me trompe. Pour ceux qui n'auraient pas encore eu la chance de vous lire, je vais m'efforcer de résumer dans les grandes lignes votre ouvrage. Vous commencez par nous expliquer les difficultés de l'État iranien à imposer ses propres taxes et à les légitimer face à une longue tradition de l'évergétisme, un clergé ayant longtemps eu le monopole de la fiscalité et une méfiance des Iraniens à l'égard de cette perception étatique des impôts dont ils préfèrent voir les réalisations concrètes, à l'instar des jardins de Téhéran, plutôt que croire les promesses de grands investissements. Pour vous, cette défiance montre dans le même temps la distance qu'il peut y avoir entre les Iraniens et leur État : pour eux, l'État ne leur appartient finalement pas vraiment et ce, malgré ses efforts pour défendre l'acquiescement de l'impôt comme un devoir « national et social » lorsqu'il absorbe petit à petit les prérogatives des guildes. D'ailleurs, bien que des réalisations étatiques comme les jardins téhéranais peuvent être appréciées, ces dernières n'en demeurent pas moins l'objet de critiques, étant source d'une imposition croissante. Ces jardins vous permettent également d'amorcer la question de l'individuation et de la gestation d'un espace social par le développement de

nouvelles pratiques auxquelles ils donnent lieu, se faisant l'extension de l'ancien petit jardin privé et devenant un lieu de rencontres, un lieu social.

C'est à l'éthique du *javanmard* que vous consacrez votre chapitre suivant, une éthique contribuant à l'autonomisation, la construction et l'affirmation de soi, l'individuation. Se fondant sur des récits mythiques tels que celui du personnage ambivalent de Teyyeb, ce « style de vie » comme vous le qualifiez fait primer l'intériorité sur l'apparence et est un imaginaire valorisé aussi bien dans la vie sociale que dans la vie politique (voir « la République des Initiés »). Vous en isolez quatre répertoires : le don (soit la qualité d'évergète), le « dos » (le soutien d'un groupe, hétérogène, solidaire du *javanmard* pour son courage), le « coup de main » comme façon de faire, bien que la loi en ait restreint la portée, il signifie davantage le fait d'« oser », et enfin l'« action de purification » que l'on peut comprendre comme un dévouement le plus grand possible.

Si le « don » est la première valeur de la *javanmardi*, c'est qu'il occupe une place importante en Iran, comme le démontre votre chapitre sur l'économie de la bienfaisance où l'évergète joue un rôle de premier plan. On observe en premier lieu une autonomisation de l'épargne par rapport à l'État *via* les sociétés en commandite et les caisses de dépôt, ce qui a permis dans le même temps une autonomisation de la sphère sociale. La pratique de l'évergétisme y a également contribué, impliquant une renégociation permanente entre l'espace public et l'espace privé et constituant des représentations communes pour la société. Si l'État cherche à s'appuyer dessus, les conflits entre réseaux d'influence montrent toutefois la relative autonomie de ces évergètes grâce à leur puissance.

Poursuivant toujours votre idée d'une autonomisation progressive de la sphère sociale, vous revenez sur les élections de 1996 qui, pour vous, ont été en partie révélatrices d'un espace public en gestation. Elles ont été, dites-vous, un moment « privilégié de différenciation ». Le jeu des élections était très ouvert grâce à une ligne de majorité non définitivement fixée, redonnant de la vitalité au processus électoral avec une participation particulière des femmes. L'image d'une dictature du clergé est d'ailleurs à vos yeux à remettre en cause au vu de la diversité des positions politiques existantes en son sein ; c'est le « profil utilitariste du député » qui s'impose, celui défendant des intérêts plutôt qu'un discours hautement religieux, et le besoin des entreprises dans ce processus électoral achevant la « désacralisation de la société politique iranienne ».

D'ailleurs, c'est le religieux qui va à vos yeux encourager le développement d'un espace public par le rôle que vont jouer les pratiques religieuses dans sa formation, d'où votre expression d'« espace public confessionnel ». La religion faisant l'objet d'une certaine banalisation, elle donne lieu à différentes pratiques sociales tendant parfois à la « croyance-consommation » comme l'illustrent les « *coranic games* ». C'est ainsi que la sociabilité religieuse tend à se développer, contribuant à une homogénéisation de la société iranienne par le bas, et devient un moyen de réflexion sur son individualité, avec par exemple les réunions religieuses organisées par des femmes, dites *jaleseh*, où l'on parle religion autant que développement personnel. La religion permet également la diffusion d'un modèle bureaucratique, que ce soit par la bureaucratisation de l'impôt religieux ou encore la monétarisation dont le champ religieux fait l'objet, comme l'illustre la tarification des services religieux. Vous revenez également sur la transformation du rapport à la mort. Cette transformation montre selon vous à nouveau comment la religion contribue aux processus d'individuation et de bureaucratisation : la mort n'est plus une question de famille, il y a une ritualisation, toute une économie funéraire, des festivités où la sociabilité religieuse se poursuit, et le mort est un héros dont on fête les anniversaires de décès et qui bénéficie d'attentions lui étant personnellement adressées. Vous achevez votre démonstration sur l'influence du religieux dans la formation d'un espace public en montrant à quel point la possession d'un sanctuaire religieux contribue au renforcement du poids de personnalités dans la vie politique iranienne.

Votre réflexion aborde en dernier lieu le rôle de la compétition dans la société iranienne, qui illustre l'individuation croissante à l'œuvre, l'autonomisation de la sphère privée contribuant au développement de la sphère publique et le renforcement de la bureaucratisation. Pour vous, la société iranienne est friande des concours, qu'ils soient de savoir ou de sport : ils participent ainsi à « l'expression des particularismes dans

l'espace public », soit au processus d'individuation. Ce mouvement a lieu également à l'intérieur même des familles, d'où le succès des séries télévisées mettant en avant des personnages qui cherchent à s'affirmer comme des individualités au sein de leur famille, donnant par ailleurs lieu à des négociations entre générations. Les concours impliquent également l'établissement de règles écrites : c'est ainsi qu'ils participent à la consolidation de la bureaucratisation. Vous reprenez d'ailleurs le concept foucauldien de « biopolitique » pour montrer la volonté d'intervention de la République islamique, qui prenant en compte ce désir d'individuation, fondé d'ailleurs bien souvent sur les valeurs morales du *javanmard*, veut, elle aussi, proposer son modèle subjectif !

Votre conclusion serait presque à entendre comme « les “Occidentaux”, vous n'avez rien compris ! » : « le biopouvoir que vous prenez pour de l'obscurantisme religieux n'est qu'une “modernité au sens foucauldien”, la modernité n'est pas forcément la démocratie à tout prix puisque l'Iran a pu se moderniser sans elle par l'autonomisation du social et que rien ne garantit d'ailleurs que l'Iran soit capable d'en établir une, et que la modernité comme l'Iran l'entend, c'est un être-en-société, fruit d'un mariage de raison entre évolutions de la société iranienne et une conception politique et éthique de l'individu ». Cette adresse aux « Occidentaux » ne fait plus aucun doute lorsque vous dites que l'islam est à prendre comme un vecteur parmi d'autres en Iran, une vision... bien loin de celle qui domine en Occident depuis 1979.

J'ai donc été plongée dans de longues réflexions dont je voulais vous faire part. Rien que sur la « modernité »... c'est véritablement une coquille vide ! Certes, le langage courant veut qu'on parle de « modernité » en opposition à la « tradition », comme le fruit d'une évolution historique, d'un changement des mentalités peut-être. Être moderne est souvent compris comme « être dans l'air du temps » mais on ne respire pas le même air puisque nous n'en avons pas la même définition en Iran qu'en « Occident ». Avant de vous lire, j'aurai penché pour des définitions de la « modernité » à grands coups de liberté et d'égalité... finalement, en d'autres termes, ce qui fait le cœur de l'idéal démocratique, sans pour autant que je sois à défendre absolument la démocratie comme la condition *sine qua non* de la modernité mais plutôt comme le régime « le moins pire », pour paraphraser un célèbre homme politique, pour tenter de concrétiser ces idéaux. On peut en effet grandement s'interroger sur la conception d'égalité qui peut émerger par exemple dans un régime autocratique ou oligarchique. Mais cette définition est peut-être, voire, à vous lire, sans doute, le fruit d'une « hégémonie définitionnelle occidentale² ». Votre ouvrage constitue donc à mon sens une piqure de rappel concernant les multiples définitions qui peuvent exister de la « modernité » face à une définition occidentale qui semble parfois vouloir s'imposer, mais votre livre peut aussi se voir opposer l'idée que la « modernité » étant une notion sujette à interprétations différentes, la définition que vous en donnez pour l'Iran peut aussi l'être et qu'elle n'est peut-être pas partagée par d'autres Iraniens qui peuvent par exemple tendre vers une définition plus « occidentale ». Cela m'amène à une réflexion plus large sur le concept en lui-même : pourquoi ne pas remettre en cause directement le concept même de « modernité » qui visiblement est vide de sens si on ne lui en donne pas un (notion « valise » dit-on ?) au profit de d'autres notions peut-être plus claires, plus précises, plus « concrètes », moins sujettes à débats et interprétations diverses, plus « terre à terre » (droits, libertés, pouvoir d'achat ou que sais-je ?), plus factuelles, moins abstraites ? Je vois dans cette volonté de discuter cette notion de « modernité » l'intention de contrer l'étiquette simplificatrice d'un Iran rétrograde et contrer le point à la ligne mis trop rapidement par facilité. En ce sens, l'objectif est atteint. Mais peut-être que plus qu'en discuter la définition, faudrait-il en interroger la pertinence ?

La condition des femmes, qui est un point cristallisant une grande partie du débat sur le caractère « moderne » ou non de l'Iran, est certes abordée mais de façon me semble-t-il trop brève au vu de son importance dans les débats contemporains et dans l'image de pays rétrograde, image dont l'Iran peut souffrir. Vous évoquez les femmes iraniennes pour les jardins téhéranais où elles peuvent plus facilement déambuler, pour les élections de 1996, leur participation ayant été plus conséquente et *in extenso*, leur visibilité politique, et les

² Ceci est un pur néologisme de ma fabrication mais qui me semblait parlant pour évoquer la tendance qui peut être parfois observée, à savoir celle d'un « Occident » croyant que ses définitions sont universelles, soit applicables à n'importe quel point du globe, voire partagées par tous.

évoquez à nouveau lorsque vous abordez la question de la sociabilité religieuse, où les *jaleseh* leur permettent de participer socialement et leur donnent une « légitimité » pour accéder à l'espace public. Ce dernier élément est vraiment très intéressant car vous évoquez la sociabilité religieuse, certes pas comme un moyen d'émancipation mais au moins d'individuation : la religion peut donc être un moyen d'accéder à l'extérieur, ce qui va largement à l'encontre de l'idée qui perdure dans certains esprits, à savoir que la religion telle qu'elle est pratiquée en Iran tendrait plus à confiner les femmes à l'intérieur qu'à leur permettre de sortir. On retrouve quelque peu la question féminine lorsque vous parlez des concours, notamment pour les compétitions sportives : elles sont certes présentes mais c'est tout de même à chaque fois le fruit de nombreuses négociations, où les interdits foisonnent plus que les autorisations. La condition des femmes reste tout de même à mes yeux un peu un angle mort de cet ouvrage, puisqu'elle ne reste que très en filigrane et n'y est même pas véritablement évoquée dans votre conclusion. Heureusement, j'ai pu me raccrocher à un autre de vos écrits³ pour en développer un peu les aspects. Dans cet article, vous nous expliquez l'ambiguïté du régime sur la question des femmes et de la politique, ce dernier se trouvant bien confus face au flou qui entoure par exemple l'article 115 : il n'est pas précisément dit que seul un homme peut être à la tête de la République islamique. Le droit de vote, instauré par le Shah en 1963, n'a d'ailleurs pas été retiré en 1979. Surtout, vous expliquez que la nécessité de la participation des femmes à la politique, même chez les plus conservateurs, n'est pas remise en cause et qu'il est même mal vu d'en dire le contraire : nous avons là un argument qui aurait pu tout à fait trouver sa place dans cette argumentation en faveur d'un Iran moderne et contrariant les simplifications que l'on peut entendre sur la condition des femmes en Iran. Vous montrez qu'il n'y a certes pas une égalité effective entre femmes et hommes dans l'Iran actuel, mais vous démontrez qu'elles ne sont pas non plus absentes de l'espace politique comme peuvent le laisser penser les images qui en sont données à l'étranger et contribuent à cette vision d'un pays rétrograde.

Je m'interroge également sur votre « positionnement » vis-à-vis de « l'Occident ». Vous semblez défendre une modernité loin de l'« idéal » que l'Occident en a, comme pour la question de la démocratie, ce dernier ayant de toute façon à vos yeux un regard biaisé : l'émoi créé en Occident suite au massacre des colombes, qui a été vu comme de l'obscurantisme religieux tandis que les autorités locales y voyaient simplement une mesure relevant de leur politique urbaine, en est une des meilleures illustrations. Pourtant, vous y racontez quelques lignes plus tard, qu'en 1994, lorsqu'on interviewa des habitants au sujet des « jardins du maire », ces derniers y voyaient le « cachet d'une cité moderne et "européenne" ». Il semblerait que les Iraniens eux-mêmes, en tout cas une partie, associent à la modernité l'Occident. De plus, à vous lire, on a le sentiment que la « modernité » en Iran est un processus très interne. Pourtant, bon nombre d'ouvrages contribuant au processus de *self-reflexivity*, important dans votre raisonnement, sont traduits de l'anglais US, et vous le dites vous-même après, qu'il y a « appropriation des représentations culturelles ou sociales importées de l'étranger ». De ce fait, la conception de la « modernité » en Iran ne semble pas aussi étrangère que vous le dites à celle qui peut exister en Occident, notamment dans votre conclusion.

J'étais curieuse de voir, votre ouvrage datant de 2006, comment votre raisonnement pourrait éclairer des événements s'étant déroulés plus récemment en Iran, à l'instar du Mouvement vert. Dans un autre de vos articles⁴, vous défendez l'idée que « ces événements ont rendu tangible l'existence d'un espace public dans une République islamique », et qu'ils « procèdent de deux caractéristiques de la société iranienne post-révolutionnaire : un espace public confessionnel et une généralisation du style de vie, de l'être-en-société ». L'actualité n'a ainsi pas égratigné la pertinence de vos observations qui, selon vous, se voient au contraire confortées.

Par conséquent, si cette idée de « modernité » peut être remise en question, la recherche de ses spécificités en Iran aura en tout cas eu le mérite de mettre en lumière des processus, des dynamiques à l'œuvre dans la société iranienne dont la description donne des clés de lecture particulièrement éclairantes... bien plus

³ Fariba Adelkhah, « La question féminine, angle mort de la démocratie islamique en Iran », *Politix*, n° 51, 2000, pp. 143-161.

⁴ Fariba Adelkhah, « Le Mouvement vert en République islamique d'Iran », *Savoir/Agir*, n° 12, 2010, pp. 117-123.

éclairantes que tout le papier que l'on a pu noircir sur cet éternel sujet qu'est le nucléaire, parce que pendant que l'on écrit, la société iranienne poursuit son bout de chemin... dans l'ombre des éclats politico-diplomatiques.

Je vous prie de croire, Madame, en l'assurance de ma sincère considération,

Margot Gavelle

REPONSE DE JEAN-FRANÇOIS BAYART

Chère Margot Gavelle,

Je ne puis naturellement me substituer à Fariba Adelhah et répondre à sa place sur le fond. Mais soyez certaine que nous lui ferons parvenir votre texte dès que cela sera possible – comme vous le savez, elle a été réincarcérée le mercredi 12 janvier 2022 et nous n'avons pour ainsi dire plus aucun contact avec elle. Soyez sûre aussi qu'elle sera profondément touchée par l'attention que vous avez portée à son livre. Non par vanité personnelle, ni seulement par reconnaissance pour l'empathie dont vous faites preuve à son égard et à laquelle elle ne sera pas insensible, mais surtout parce que la recherche est sa vocation et qu'elle lui attribue un rôle fondamental dans la vie des sociétés. « Sauver les chercheurs, sauver la recherche pour sauver l'histoire », écrivit-elle, en janvier 2020, au chef de la Justice de la République islamique d'Iran du fond de la prison d'Evin où elle avait entamé une grève de la faim pour exiger sa libération. Elle n'a d'ailleurs jamais dissocié son cas personnel de celui de ses codétenu(e)s, mais aussi de celui des chercheurs emprisonnés de par le monde. La lire, la discuter, c'est le meilleur que vous puissiez faire, que nous puissions faire, pour lui exprimer notre solidarité, répondre à ses vœux et servir son combat pour la liberté scientifique. Un combat qu'elle n'a jamais cherché à engager, mais qui s'est imposé à elle comme une évidence dès son arrestation, le 5 juin 2019. Prisonnière, voire otage, scientifique dès lors qu'elle a été jetée et maintenue en prison pour des raisons strictement politiques et « diplomatiques » qui ne la concernent en rien, sur la seule base de ses écrits universitaires – unique objet de ses interrogatoires par les Gardiens de la Révolution –, Fariba Adelhah est devenue, à son corps défendant, un symbole des menaces qui pèsent sur l'exercice de notre profession et de ce que représente cette dernière pour la démocratie.

Il est certes difficile de définir positivement celle-ci, et, on le sait, la tentation est grande de boudier son idéal. Il n'empêche que les atteintes aux droits de la recherche constituent l'une de ces lignes dont le franchissement signale sans ambages que l'on en sort, alors même que l'on ne savait pas forcément que l'on y était. Hélas, l'avertissement, l'appel de Fariba Adelhah vaut pour bien des sociétés occidentales qui se présentent comme démocratiques, à commencer par la France où la répression policière, les intimidations judiciaires et les campagnes politiques d'inspiration néo-maccarthiste pèsent de plus en plus lourdement sur nos activités. Votre lettre à Fariba Adelhah nous aide à garder à l'esprit le sens de sa détention et de son engagement, le fait que son combat est aussi le nôtre.

Lecteur attentif de ses travaux dont j'ai été à plusieurs reprises l'éditeur, ayant eu la chance de pouvoir accéder à la société iranienne grâce à elle et à ses côtés pour préparer certains de mes propres écrits, en particulier *L'Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar* (Albin Michel, 2010), ayant beaucoup appris de l'acuité de son regard anthropologique et de sa totale indépendance d'esprit, je peux essayer de préciser certains points que soulève votre texte.

Ce dernier nous rappelle d'abord que Fariba Adelhah ne s'est jamais reconnue dans le culturalisme qui entache nombre d'interprétations de la société iranienne, singulièrement à propos de la question fiscale, lecture de Gobineau à l'appui⁵. Cela est flagrant dans son analyse de l'éthique évergétique qu'elle prend soin

⁵ Voir notamment ses articles dans *Politix* : Fariba Adelhah, « La question féminine... », *op. cit.* ; Fariba Adelhah, « Islamophobie et malaise dans l'anthropologie. Être ou ne pas être voilée en Iran », *Politix*, n° 80, 2007, pp. 179-196.

de situer dans des contextes sociaux et historiques précis. Ce en quoi elle est résolument balandérienne, et proche de l'anthropologie d'un Gérard Althabe, son vrai maître dont elle a suivi les enseignements et apprécié l'humanité. Ce qui l'intéresse, c'est le changement social, appréhendé d'un point de vue émique. C'est la raison pour laquelle elle ne s'est jamais enfermée dans les *gender studies* alors même que sa thèse, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran* (Karthala, 1991), a été une contribution pionnière... et pas toujours bien comprise d'un public, tant iranien que français, qui voulait absolument lui faire dire un propos qu'elle n'a jamais tenu sur les vertus ou les abominations de l'islam, de la République islamique d'Iran ou de la laïcité française, faute de vouloir entendre que cet ouvrage traitait d'une « catégorie » précise de « femmes islamiques » militantes, à un « moment historique » non moins précis, celui de la mobilisation révolutionnaire et de ses premiers pas républicains. Dans ce « contexte », le port du voile a pu être un vecteur de la participation des femmes à l'espace public et constituer une forme de « contrat social » entre celles-ci et la République islamique.

Ainsi s'explique la relative absence des femmes dans *Être moderne en Iran*, sur laquelle vous mettez le doigt. Non pas simplement parce que Fariba Adelkhah avait déjà publié sur le sujet, mais plus fondamentalement parce qu'elle les voulait « partout » dans ses analyses, plutôt qu'assignées à un chapitre particulier. Ici comme ailleurs, notre collègue se montre d'un non-conformisme absolu et ne ménage ni les hommes ni les femmes, au gré de son ironie légendaire qui néanmoins n'est jamais méprisante ni condescendante, même si elle cache parfois mal une saine colère contre la bêtise et l'injustice.

Par ailleurs, vous avez raison d'insister sur l'autonomie du social par rapport au régime, que révèle l'ouvrage de Fariba Adelkhah que vous avez lu. L'enjeu intellectuel et politique est crucial. Il s'agit de ne pas prendre pour argent comptant la thèse facile et polémique selon laquelle la République islamique serait un régime dictatorial et rétrograde contre lequel lutterait la « société civile », celle des « femmes » et des « jeunes », « Mouvement vert » à l'appui. Ici encore, Fariba Adelkhah a toujours été à contre-courant. Elle avait parfaitement compris, notamment en observant les élections législatives de 1996, que quelque chose bougeait dans les profondeurs du pays, que ne voyaient pas les critiques idéologiques du régime. Lorsque Mohammad Khatami fut élu président de la République l'année suivante, contre toute attente, et que les transitologues patentés jouèrent de leur trompette pour annoncer l'avènement de temps nouveaux, elle mit immédiatement en garde ses lecteurs sur les limites, et même sur le caractère autoritaire des « réformateurs » qui ne comprenaient guère les dynamiques sociales et les pratiques religieuses de leur propre pays et prétendaient à leur tour incarner la « modernité », en héritiers inconscients des Pahlavi. Elle souligna également que les conservateurs étaient eux-mêmes porteurs de transformations sociales dont les réformateurs n'avaient point le monopole. D'aucuns y virent une preuve supplémentaire de sa collusion supposée avec le régime honni ou ce que l'on n'appelait pas encore l'islamo-gauchisme, et se demandaient gravement si Fariba Adelkhah n'était pas la Han Suyin de la République islamique. C'était oublier qu'elle est d'abord et seulement une libre penseuse, au sens littéral du terme, qui ne s'embarrasse pas de préjugés ou de conformismes. Ce qui l'amena à publier dans *Esprit* un très beau texte sur Neda, cette jeune femme tuée par les forces de l'ordre lors des manifestations de 2009⁶, et à écrire en 2010 une lettre ouverte au Président Ahmadinejad pour dénoncer le procès intenté à la jeune chercheuse française, Clotilde Reiss, accusée d'espionnage⁷. Missive prémonitrice qui résonne aujourd'hui sinistrement.

En bref, Fariba Adelkhah est une empêcheuse de penser en rond qui, d'une part, relativise la césure de la révolution de 1979, tout en en reconnaissant le pathos propre et sa résonance dans l'imaginaire politique et social, et, de l'autre, insiste sur les logiques autonomes des forces sociales qu'elle se refuse à hypostasier en « société civile » et dont elle démontre la diversité et les ambivalences à l'égard du régime. Il faut ici insister sur l'intérêt qu'elle porta à la notion du « politique par le bas » sur laquelle nous travaillions au CERI – ce fut pour m'interroger à ce propos qu'elle me rendit visite pour la première fois, en 1988 – et qu'elle fit

⁶ Fariba Adelkhah, « Neda ou l'annonce faite à la République d'Iran », *Esprit*, n° 8-9, 2009, pp. 236-241.

⁷ Fariba Adelkhah, « Contre le régime de la peur en Iran », *Courrier international*, 9 septembre 2009.

fructifier en s'attachant à l'analyse de pratiques sociales ordinaires, dont celles de la colombophilie que vous mentionnez.

Ses recherches en anthropologie électorale sont de ce point de vue riches d'enseignements. Elles montrent en particulier la permanence des intérêts notabiliaires dans le domaine foncier, et la marqueterie humaine qu'est l'Iran, par exemple à partir de la région du Khorassan, peuplée de strates de populations d'origines et d'âges hétérogènes, sous-jacentes au déroulement et à l'issue des scrutins législatifs et municipaux⁸. Autrement dit, les illusions de la culture et de l'identité de l'Iran, du prisme de l'islam en son sein, du monolithisme politique du régime, de l'univocité des mobilisations des femmes ou de la jeunesse, de l'orientation traditionaliste ou conservatrice des comportements religieux, et même de leur qualification dans les stricts termes de la foi volent en éclat sous la plume de Fariba Adelhah.

Il apparaît alors que la « modernité » dont elle parle est celle des Iraniens eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs pratiques, fût-ce par appropriation de l'« Occident ». Or ces pratiques participent de leur individuation mais aussi, de façon indissoluble, de leur inscription dans le social. D'où l'importance de cet ethos de l'être-en-société qui lui paraît être la marque de l'historicité propre de la société iranienne, dans la seconde moitié du XX^e siècle et jusqu'à aujourd'hui. À sa façon, l'anthropologie de Fariba Adelhah confirme que l'universalisation – ici de la modernité, qui vous interroge – procède inévitablement par réinvention de la différence. Et qu'on ne peut la saisir qu'en tournant le dos à tout nationalisme méthodologique, à l'instar de l'un de ses autres livres majeurs, *Les Mille et une frontières de l'Iran. Quand les voyages forment la nation* (Karthala, 2012), lequel accorde une grande place au fait migratoire : immigration des Afghans, émigration des Iraniens, phénomènes qui souvent consistent à « partir sans quitter et quitter sans partir ».

Mezzo voce, l'appel de Fariba Adelhah à sauver la recherche pour sauver l'histoire fait écho à l'ouvrage de Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (The University of Chicago Press, 1995). Sans doute est-ce trop pour les Gardiens de la Révolution qui sont devenus au fil du temps ceux de la Nation plus que ceux de l'islam, une nation conçue de manière sécuritaire, obsidionale et ethno-culturaliste. Les travaux de Fariba Adelhah sur l'Afghanistan, qu'il faut absolument relire à la lumière des événements actuels⁹, sa recherche en cours, interrompue par son arrestation, sur la mobilité transnationale des clercs afghans entre Kaboul et les sanctuaires de la Mésopotamie en passant par Machhad et Qom ont en effet quelque chose d'insupportable pour des esprits que l'on peut à juste titre qualifier de... bornés, dans tous les sens du terme.

Voici, chère Margot Gavelle, quelques notations que je voulais partager avec vous après avoir lu votre belle lettre, dans l'attente d'une réponse plus circonstanciée de Fariba Adelhah quand elle aura la possibilité d'en prendre connaissance. D'ici là, je vous remercie, vous-même et Nathan Jobert, au nom de notre comité de soutien, de votre initiative, en espérant qu'elle fera école. Lisons, relisons Fariba pour penser à elle en pensant avec elle.

⁸ Fariba Adelhah, « Élections et notabilité en Iran. Une analyse du scrutin législatif de 2016 dans quatre circonscriptions », *Les études du CERI*, n° 230, 2017.

⁹ Fariba Adelhah (dir.), « Guerre et terre en Afghanistan », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 133, 2013 ; Fariba Adelhah, Madhi Mehraeen et Ibrahim Tavaalla, « Guerre, reconstruction de l'État et invention de la tradition en Afghanistan », *Les études du CERI*, n° 221, 2016 ; Fariba Adelhah et Keiko Sakurai, « Les madrasas chiites afghanes à l'aune iranienne : anthropologie d'une dépendance religieuse », *Les études du CERI*, n° 173, 2011.