



HAL
open science

Sociologie de la connaissance du chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran en France (1947-2010)

Morvarid Ayaz

► **To cite this version:**

Morvarid Ayaz. Sociologie de la connaissance du chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran en France (1947-2010). Sociologie. Université Paris sciences et lettres, 2018. Français. NNT : 2018PSLEP002 . tel-02133673

HAL Id: tel-02133673

<https://theses.hal.science/tel-02133673v1>

Submitted on 19 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

Sociologie de la connaissance du chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran en France (1947-2010)

École doctorale de l'EPHE – ED 472
Mention « Religions et systèmes de pensée » (RSP)

Spécialité : SOCIOLOGIE - 2170

Soutenue par :

Morvarid AYAZ

le 12 janvier 2018

Dirigée par :

Jean-Paul WILLAIME

COMPOSITION DU JURY :

M. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI
EPHE
Président

M. Christian BROMBERGER
L'Université de Provence
Rapporteur

M. Roland LARDINOIS
EHESS
Rapporteur

M. Oliver BAST
L'Université Sorbonne nouvelle-Paris III
Examineur

M. Jean-Paul WILLAIME
EPHE
Directeur de thèse

Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier mon directeur de thèse, Jean-Paul Willaime, pour la confiance qu'il m'a accordée en acceptant de diriger ce travail doctoral avec beaucoup de patience, pour m'avoir appris à être moins attachée aux encadrements théoriques préétablis et être plus autonome pour réaliser ce travail. Ses qualités scientifiques remarquables et sa grande disponibilité m'ont permis de profiter de ses connaissances en ne négligeant ni ses conseils avisés et ni ses critiques constructives.

Je remercie également les membres du GSRL dont les qualités humaines d'écoute, de compréhension et d'encouragement m'ont permis de progresser dans ce travail solitaire. Je tiens tout particulièrement à remercier les responsables d'administration, Laurence Mabit et Stéphanie Goudiaby, pour leur accueil chaleureux à chaque fois que je sollicitais leurs aides.

Je souhaiterais exprimer ma gratitude à Jacqueline Catalogne dont la générosité, la bonne humeur et le soutien moral manifestés à l'égard de ma recherche ont été pour moi d'une grande importance dans le développement de cette recherche. Sa relecture méticuleuse de mon texte m'a sans doute permis de rectifier mon propos.

J'adresse aussi mes remerciements aux chercheurs que j'ai interviewés dans ma thèse, pour toutes les heures qu'ils ont consacrées à nos entretiens, pour leurs remarques, leurs conseils et leur ouverture d'esprit, sans lesquels ma recherche serait certainement moins riche. Bernard Hourcade, Jean-Pierre Digard, Christian Bromberger, Yann Richard, Azâdeh Kiân, Faribâ Adelkhâh, Farhâd Khosrokhâvar, Sabrina Mervin, Olivier Roy, et Mohammad Ali Amir-Moezzi, m'ont donné leur accord pour les entretiens et m'ont ouvert les portes de leurs connaissances sans aucune limite. Mes remerciements vont également aux chercheurs dont les entretiens n'ont pas été explicitement déployés dans ma thèse ; Pierre Lory, Homâ Kâtouziyân, Christophe Balây, et Shahlâ Shafigh dont les commentaires m'ont permis d'améliorer ma recherche.

Je tiens particulièrement à remercier Bernard Hourcade qui m'a fait confiance et m'a permis d'examiner les documents et les rapports scientifiques du laboratoire « Monde iranien ». Je souhaiterais également remercier Reiner Keller et Roland Lardinois pour l'intérêt qu'ils ont manifesté à l'égard de ma recherche et pour leurs conseils bibliographiques.

Je souhaiterais aussi exprimer ma gratitude à Daniel Gastambide qui m'a donné l'autorisation de consulter les Archives de Henri Corbin. Je tiens également à remercier Daniel Proulx pour les moyens qu'il a mis en œuvre pour me donner accès à ces Archives. Je remercie également les responsables du service des archives de l'EPHE, et plus particulièrement Margot Georges pour sa disponibilité.

Mes remerciements vont aussi à ma famille et mes amis pour leur soutien affectif sans faille et leur encouragement tout au long de ce travail. Merci à Dori Ghazinejad et Abbas Ayaz. Merci à Mehrdad et Marjaneh Ayaz. Merci à Maryam Bashiri. Merci à Gandom et Zeytoun Ayaz. Merci à Nazak Afshar. Merci à Narguesse Keyhani, Mitra Asfari, Mathieu Gervais, Ludovic Bertina, et Abbed Kanoor.

Enfin, je remercie mon plus cher ami, complice et époux, Arash Naimian pour sa joyeuse compagnie.

Liste des sigles principaux

DAFI Délégation Archéologique Française en Iran
EA Équipe d'Accueil
ERA Équipe de Recherche Associée
ERS Équipe de Recherche Spécialisée
IEI Institut d'Études Iraniennes
IERS Institut d'Études et de Recherches Sociales (en Iran)
IERC Institut d'Études et de Recherches Culturelles (en Iran)
IFRI Institut Français de Recherches en Iran
IFIT Institut Français d'Iranologie de Téhéran
PECEI Programme d'Etablissement des Cartes Ethnographiques de l'Iran
RCP Recherche Coopérative sur Programme
UA Unité Associée
UMR Unité Mixte de Recherche
UPR Unité Propre de Recherche

SOMMAIRE

Introduction	6
 Première Partie	
Construction sociohistorique de l'espace des savoirs sur l'Iran en France	42
<i>Chapitre 1 : Historique des études françaises sur l'Iran</i>	45
<i>Chapitre 2 : Institutionnalisation de l'iranologie française (1947-1978)</i>	72
<i>Chapitre 3 : L'Iran contemporain dans les sciences sociales et historiques : un avant et un après la révolution (1960-2010)</i>	97
 Deuxième Partie	
La mise en discours du chiïsme : Champs disciplinaires, milieux académiques et structurations discursives	140
<i>Chapitre 4 : Étudier le chiïsme en France : Héritage et renouveau</i>	142
<i>Chapitre 5 : (Re)découvrir le chiïsme dans le miroir de la Révolution islamique</i>	187
 Troisième Partie	
Sécularisation de la question religieuse en sciences sociales et historiques sur l'Iran	236
<i>Chapitre 6 : Jalons pour penser un autre chiïsme</i>	239
<i>Chapitre 7 : La mise à jour des connaissances du chiïsme dans une perspective sociologique</i>	273
 Conclusion	 297

INTRODUCTION

« *Il aura fallu la révolution iranienne de 1978-1979 pour que l'on prenne, surtout en France, la mesure de notre ignorance sur l'islam shi'ite¹, malgré les travaux, parfois monumentaux, qui lui avaient été consacrés auparavant²* ». Employé à maintes reprises et formulé de nombreuses façons sous la plume des spécialistes de l'Iran, cet énoncé témoigne d'une rupture avec le schéma dominant qui animait jusqu'à l'orée des années 1980, les productions scientifiques sur le chiisme en France. Une rupture d'ordre épistémologique qui, en opposition aux approches philosophiques et mystiques de la connaissance du chiisme, se caractérise par la définition d'un nouveau cadre analytique pour penser un « autre chiisme » dit le « chiisme séculier », corollairement à une rupture institutionnelle pour mettre en place un nouveau dispositif de construction des savoirs scientifiques afférents à l'Iran et à sa dimension religieuse.

La religion officielle de l'Iran, le chiisme imâmite ou duodécimain, est une branche minoritaire de l'islam. Dans la période antérieure à la Révolution iranienne de 1979, la production de savoirs scientifiques sur le chiisme reposait sur une lecture spécifique issue des traditions philosophiques, mystiques et ésotériques qui impliquait résolument un écart entre le concept religieux comme concept universel et supranational, et l'historicisation et la sociologisation de l'objet « religion ». Cette lecture « spirituelle » et « ésotérique » dont l'ancrage institutionnel s'était considérablement consolidé au sein du monde universitaire français, définissait le cadre général des conditions de possibilité de la connaissance du chiisme. Elle se trouve, au tournant des années 1980, confrontée à la montée d'un « chiisme en action », « séculier » et « exotérique », et qui demande à être appréhendé par le biais des sciences sociales et historiques. En opposition au bloc accumulé de connaissances spirituelles et ésotériques du chiisme et en dépassant les cadres interprétatifs préétablis par les philosophes, les spécialistes des sciences

¹ Pour la transcription des mots arabes et persans, l'on conservera la transcription utilisée par les auteurs dans les citations et les titres d'ouvrages ou d'articles.

² Jean-Pierre DIGARD, Shi'isme et État en Iran, dans Olivier CARRÉ (dir.), *L'islam et l'État dans le monde musulman d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1982, p.65.

religieuses et ceux de la civilisation iranienne, ce sont désormais les praticiens en sciences sociales qui prennent le relais pour la formation des discours scientifiques à ce sujet à l'aide de nouveaux appareils conceptuels et de méthodologies de recherches permettant d'identifier les composants du « chiisme séculier ». Cette bifurcation de l'objet « religion », liée autant aux faits qu'aux orientations épistémiques, didactiques et idéologiques, va de pair avec l'agir de la conjoncture sociopolitique sur les conditions de possibilité de la connaissance, créant de la problématisation du chiisme, un éventail difficile et imprévisible au sein de l'espace des savoirs scientifiques sur l'Iran en France.

L'objectif de cette thèse est d'étudier l'itinéraire de la problématisation du chiisme dans cet espace. En partant d'une approche constructiviste, elle entend donner à voir les mécanismes sociaux et extra-discursifs qui orientent cette problématisation. Elle amène aussi à appréhender la diversité de pratiques professionnelles et de discours donnant corps à un « corpus de références scientifiques³ » sur le chiisme dans le monde universitaire français. La thèse ne s'inscrit ainsi ni dans une épistémologie de science ni dans une histoire des idées. Elle se place dans la lignée d'une « sociologie de la connaissance scientifique » cherchant à dégager « le social » dans la construction de « l'objet à connaître » et à faire ressortir les facteurs sociaux déterminants des conditions de possibilité de la connaissance dans une période et un espace donnés. Dans cette perspective, cette thèse cherche à déterminer quels sont les acteurs prenant part aux discours scientifiques sur le chiisme en France. Dans quels milieux universitaires et cadres institutionnels, ces discours ont-ils été développés ? Et quels sont les registres discursifs, épistémologiques, disciplinaires et didactiques, mais aussi idéologiques et sociohistoriques qui orientent la production scientifique sur le chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran ?

³ Jean-Michel BERTHELOT, « Les nouveaux défis épistémologiques de la sociologie », *Sociologie et sociétés*, 1998, vol. 30, n°1, pp. 23-38.

A. Construire, à partir de la problématisation du chiisme, un objet de la sociologie de la connaissance

Depuis l'invention, dans la rhétorique orientaliste de la fin du XIXe siècle, de l'« islamisme persan », jusqu'à la période contemporaine où l'on parle communément de l'« Iran chiite », la question de la particularité du chiisme dans le contexte iranien suscite de nombreuses prises de positions intellectuelles. Celle-ci conduit, après l'avènement du mouvement révolutionnaire en Iran, à la formation d'un espace de controverses intellectuelles à l'entrecroisement de l'interprétation idéale et philosophique de la religion d'une part, et de la prise en compte de ses composantes sociohistoriques, dogmatiques, juridiques, idéologico-politiques et de sa représentation collective, doxique et quotidienne d'autre part.

Cette situation fait surgir un véritable conflit d'interprétation entre deux chiismes : « le chiisme spirituel et ésotérique » et « le chiisme sociologique et exotérique ». Ces conflits irriguent les débats scientifiques des spécialistes du chiisme de la manière suivante :

« Comment une doctrine qui se définit, dans ses sources fondatrices, comme un enseignement ésotérique et mystique de type quiétiste et apolitique a pu donner naissance en son sein à une idéologie politique telle que le khomeynisme, idéologie qui se trouve à la base de la révolution iranienne de 1978-1979 et qui marque le début du développement mondial d'un islamisme activiste ?⁴ ».

De ce point de vue, la Révolution de 1979 marque un tournant majeur dans la production de la connaissance scientifique sur le chiisme en général et sur le chiisme d'Iran en particulier. Elle introduit désormais de nouvelles problématiques sur cette religion qui s'impose comme un objet de recherches menées par les promoteurs de savoirs en sciences sociales et historiques spécialisées sur l'Iran. Depuis, les spécialistes de l'Iran contemporain (ethnologues, anthropologues, sociologues, historiens, géographes, et politologues) consacrent une grande partie de leurs contributions scientifiques, à l'analyse des facteurs religieux, et cela, malgré la difficulté que suscite le traitement d'un tel objet dans le contexte iranien.

⁴ Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI et Pierre LORY, *Petite histoire de l'islam*, Paris, Librio, 2007, p. 71.

Notre étude part en effet, d'une interrogation sur les facteurs déterminants de la construction de la religion comme un objet d'études en sciences humaines et sociales dans une perspective constructiviste qui permet, selon Jean-Paul Willaime, de prendre en compte le « concept de religion » comme étant indissociable de l'élaboration de la religion comme « objet d'étude » :

« La genèse socio-historique du concept de religion dans la modernité occidentale s'est accompagnée d'une progressive élaboration de la religion comme objet d'étude, sciences du religieux et concept de religion étant historiquement en étroite interdépendance⁵ ».

Cette posture analytique permet donc d'associer la définition de la religion comme objet de recherches et les orientations disciplinaires et épistémologiques des spécialistes donnant corps à une grande hétérogénéité des discours scientifiques sur la religion. Suivant les analyses de Jean-Paul Willaime, «il est en effet difficile d'isoler totalement la définition du religieux de l'analyse que l'on en fait et les définitions proposées reflètent inévitablement les orientations de recherches de leurs auteurs⁶ ». C'est pourquoi, en s'appuyant sur la sociologie compréhensive et la sociologie de la connaissance, l'on essaie de construire l'objet de notre recherche défini en termes de la problématisation du chiisme par les spécialistes, dans l'espace des savoirs sur l'Iran.

En effet, l'objet de la sociologie de la connaissance scientifique se construit à partir de l'exploration des pratiques professionnelles et des manières de construire des savoirs par les spécialistes. Cette sociologie s'interroge, au préalable, sur la fabrique de leurs objets de recherches et sur les outils conceptuels et les méthodologies appliquées pour mettre en place « un corpus de références scientifiques ». De même que l'analyse discursive, elle s'interroge sur les cadres structurants le processus de construction de la connaissance pour montrer comment un espace spécifique de savoirs scientifiques a été constitué et institutionnalisé. Elle essaie finalement d'analyser les composantes sociohistoriques de la construction de cet espace, ainsi que les rapports entre les parcours professionnels des spécialistes et la construction de l'objet de leurs études.

⁵ Jean-Paul WILLAIME, « Faits religieux », dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, pp. 361-367.

⁶ Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, Paris, PUF- Que sais-je ?, 2005 [1995], p.114.

Pour notre part, nous dressons le panorama historique, de 1947 à 2010, de la prise en compte de la question du chiisme et de son objectivation dans l'espace des savoirs sur l'Iran en France. Il s'agit à la fois d'identifier les détenteurs de savoirs scientifiques sur l'Iran qui, à travers leurs activités professionnelles dans le monde universitaire, contribuent à structurer un espace des savoirs spécialisés, mais aussi de comprendre leur rôle dans la définition et la formulation de nouveaux enjeux de connaissance en matière de chiisme.

Cette approche permet de prendre en compte les trois niveaux qui structurent l'ensemble des productions scientifiques sur le chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran. Premièrement, il s'agit du niveau sociohistorique. Le poser au cœur de l'étude, permet d'analyser la genèse et l'évolution d'un espace des savoirs sur un plan diachronique. Cette genèse permet d'identifier les étapes de l'institutionnalisation d'un espace des savoirs spécialisés sur l'Iran dans le paysage académique français et de repérer ses « lieux de savoir » ; laboratoires de recherches, conférences, bibliothèques et collections spécialisées⁷. Le deuxième niveau consiste à prendre en compte le rôle des promoteurs des savoirs dans cet espace à travers l'analyse de leurs itinéraires scientifiques, ainsi que de leurs activités professionnelles. De cette analyse ressort à la fois l'expérience empirique des chercheurs comme étant acteurs principaux de la spécialisation d'un espace dédié à la production scientifique sur l'Iran et les rapports entre différents secteurs au sein de cet espace. Ces expériences empiriques ont été principalement prises en compte afin de reconstruire les trajectoires scientifiques des spécialistes au cours de leur professionnalisation, nous permettant ainsi d'introduire la notion de la réflexivité dans notre travail. Dans un sens général, la réflexivité consiste pour les chercheurs à prendre en compte de leur propre démarche scientifique. Élaborée d'une manière approfondie par Pierre Bourdieu, cette notion structure l'ensemble de la

⁷ *Lieux de savoir* est un ouvrage collectif dirigé par Christian Jacob, et dont deux tomes ont été déjà publiés. Il est l'aboutissement éditorial d'un programme de recherche s'intéressant aux espaces des savoirs où « chaque chercheur découpe à son tour ses objets en fonction de ses affiliations institutionnelles et de ses options personnelles ». L'axe analytique principal qui oriente cet ouvrage est celui de « l'expérience des individus et des groupes qui se sont attachés à la production, au maniement et à la circulation des savoirs, ceux-ci étant définis moins par des contenus permettant de les distribuer dans les compartiments formatés de nos boîtes de rangement disciplinaire que par les modalités qui articulent l'individuel et le social, qui combinent les gestes de la main et les opérations de la pensée ». Voir : Christian JACOB, Avant-propos, dans Christian JACOB (dir.), *Lieux de savoir : Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007, p.13.

démarche analytique et méthodologique permettant à la science de se prendre pour objet, tout en permettant de comprendre les mécanismes sociaux qui orientent la pratique scientifique. Selon Pierre Bourdieu, la « réflexivité n'est pas réductible à la réflexion sur soi d'un je pense (*cogito*) pensant un objet (*cogitatum*) qui ne serait autre que lui-même. C'est l'image qui est renvoyée à un sujet connaissant par d'autres sujets connaissants, équipés d'instruments d'analyse qui peuvent éventuellement leur être fournis par ce sujet connaissant⁸ ». En effet, « la sociologie qui pose aux autres sciences la question de leurs fondements sociaux ne peut s'exempter de cette mise en question⁹ ».

Enfin, nous avons effectué une analyse secondaire des principaux travaux élaborés par les spécialistes en sciences sociales et historiques de l'Iran, afin d'en distinguer les modalités de la problématisation de la question du chiisme. En adoptant une approche discursive de la sociologie de la connaissance nous essayons de comprendre les étapes de la problématisation du chiisme et de sa mise en discours scientifique dans ces travaux, autrement dit les étapes à travers lesquelles l'objet « religion » a été construit et saisi dans l'espace des savoirs spécialisés sur l'Iran. Cet ensemble constitue l'objet d'une sociologie de la connaissance scientifique que l'on entend analyser dans cette thèse.

Les études iraniennes occupent aujourd'hui une place marginale dans l'espace des savoirs académiques en France. De l'inauguration de la première chaire de persan dans les universités françaises au XVIIe siècle à la création de laboratoires et centres de recherche spécialisés sur « l'aire iranienne » dans la période contemporaine, l'espace des savoirs sur l'Iran a affiché son propre dynamisme à l'égard d'autres courants de l'orientalisme scientifique. On peut notamment le comparer avec la place des domaines d'enseignements et de recherches sur « le monde turc » et « le monde arabe » pour attribuer l'adjectif marginal au champ des études sur le « monde iranien » en France. D'ailleurs, l'historiographie des études iraniennes dans les autres universités

⁸ Pierre BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité : cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Éd. Raisons d'Agir, 2001, p. 15.

⁹ *Ibid.* p.16.

occidentales, en l'occurrence les universités britanniques et américaines, montre le développement considérable de ce domaine de recherche dans l'espace anglo-saxon.

Depuis les décolonisations, les tendances académiques à dénoncer la tutelle politique sur les traditions orientalistes occidentales se sont multipliées. Les années 1970 marquent en ce sens d'un tournant important. La publication de l'ouvrage d'Edward Saïd et sa réception dans le milieu universitaire, *l'Orientalisme : L'orient créé par l'occident*, a donné de quoi repenser la notion même de l'« Orient » dans l'historiographie occidentale, ainsi que l'« orientalisme » comme une « institution globale » et « un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient¹⁰ ».

Aujourd'hui, les universitaires travaillant sur les pays musulmans, sont nombreux à inscrire leurs contributions scientifiques dans les courants postcoloniaux, au moins en ce qui concerne leur démarche épistémologique et méthodologique. Sortir des grandes narrations et de l'eurocentrisme concernant l'orientalisme et son objet le plus controversé, « l'islam », a pour corollaire la remise en question des cadres perceptifs et analytiques existants, marqués par une pensée binaire. L'historisation, la périodisation, la particularisation et la contextualisation se sont imposées comme les principaux critères de construction des savoirs, teintés d'interdisciplinarité et d'assertions transculturelles, voire trans-culturalistes¹¹.

En ce qui concerne les savoirs spécialisés sur l'Iran, la période contemporaine est plutôt marquée par les orientations disciplinaires que par un obscur projet orientaliste, auxiliaire de la domination politique. La sociohistoire de l'évolution des études iraniennes en France en témoigne.

¹⁰ Edward W. SAÏD, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2003 [1978], p. 15.

¹¹ La critique du culturalisme donne à voir les pièges de la construction des « savoirs situés » (ou les savoir de l'Autre) en s'associant à la critique d'eurocentrisme en ce qui concerne les études sur les aires culturelles non-européennes. Cette critique érigée également en terme d'une « idéologie scientifique », est devenue très récurrente dans le milieu universitaire aujourd'hui qui cherche à assurer une meilleure compréhension de l'objet étudié en se distinguant des configurations généralisées, closes et unifiées qui se réfèrent à l'« hégémonie d'une culture et la centralité d'un État ». En surmontant de telles représentations réductrices des phénomènes de la société, elle est aussi tenue à évoquer les « erreurs de méthodes » du culturalisme comme étant un système de pensée qui « croit qu'une culture est un corpus de représentations stables dans le temps », et que « ce corpus est clos sur lui-même » et « postule que ce corpus détermine une orientation politique précise ». Voir : Denys CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Éd. La Découverte, 2004, p.39. Et Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 74.

En effet, la France n'a jamais été acteur dans les affaires politiques iraniennes. Contrairement à la Russie et à la Grande-Bretagne qui cherchaient à élargir, d'une manière systématique, leur sphère d'influence sur l'Iran et y défendre leurs intérêts politiques et économiques, la France a développé ses relations avec l'Iran dans le domaine des activités culturelles et scientifiques. Cela joue évidemment un rôle important dans l'édification de l'infrastructure des études iraniennes dans les universités françaises et le prestige académique qu'elles représentent : l'Iran fut un chantier exemplaire pour les recherches relatives à l'antiquité, aux fouilles archéologiques et aux traditions écrites millénaires.

Les années postérieures à la Seconde guerre mondiale, témoignent de la croissance des tendances, dans le milieu académique français, à donner aux études françaises sur l'Iran, une nouvelle orientation. Ce sont d'abord des islamologues renommés, à savoir Louis Massignon et Henri Corbin qui, par le biais de leurs travaux sur la pensée et la philosophie mystiques, ont tourné le regard vers l'Iran et contribué à la formation d'un espace spécialisé des savoirs ainsi que celle du néologisme que fut l'« iranologie »¹². La création en 1947 à Paris, de l'Institut d'Études Iraniennes (IEI) sous la direction de Louis Massignon et le « département d'iranologie » à l'Institut Français d'Iranologie de Téhéran (IFIT) sous la direction de Henri Corbin peut être considérée comme un des premières briques de l'architecture institutionnelle de l'iranologie française.

En prenant appui sur l'autorité intellectuelle de ses doyens, l'iranologie française se démarque d'autres courants de l'orientalisme scientifique en France, en accordant une place particulière aux domaines de la spiritualité et de la philosophie dite irano-islamique. La marginalité de l'iranologie dans l'espace académique français, lui offre également l'occasion d'assurer son autonomie institutionnelle et didactique, donnant une identité propre à cet espace de savoirs ; une identité particularisée, définie selon les termes d'une tradition orientaliste qui se présente comme un ensemble de contributions scientifiques qui divergent sur les objets, mais convergent dans la mise en discours de l'Iran comme « unité culturelle ».

¹² Notons que le mot « iranologie » a été inventé par Henri Corbin et inséré au Larousse mensuel en 1948. Avant la contribution de Corbin à la définition et la délimitation du domaine de l'iranologie dans le champ des « sciences orientalistes », on emploie plutôt « études iraniennes » ou « iranisme », pour désigner ce domaine de recherches.

L'idée de l'iranologie s'associe dans ce sens à l'idée de la « continuité iranienne » au sens épistémologique, c'est-à-dire la recherche d'une identité culturelle iranienne, voire une « iranité », entre l'antiquité persane et la période musulmane dans tous les domaines.

La particularité de cette approche repose justement sur une représentation généralisée de l'identité culturelle iranienne également soutenue par les instances officielles iraniennes. Comme le soulignent les spécialistes de l'Iran, en s'imposant comme une « science de l'exception iranienne », l'iranologie rejoint la stratégie identitaire du gouvernement iranien et favorise « l'idée que l'histoire et la société iranienne ne relevaient pas des mêmes règles de fonctionnement, des mêmes rythmes de développement et des mêmes méthodes d'analyse que les autres peuples¹³ ».

Ainsi, dès les premières étapes d'institutionnalisation et de professionnalisation de l'iranologie dans la deuxième moitié des années 1940, les échanges scientifiques entre les spécialistes français et les autorités scientifiques iraniennes se multiplient, favorisant la mise en place d'un « orientalisme transnational¹⁴ » et « bienveillant » dont la conjonction des intérêts en a fait, selon Henri Corbin, un « monument de science franco-iranienne¹⁵ ».

La mise en place de nouveaux secteurs scientifiques et la modernisation des cadres anciens des études iraniennes favorise, dans cette période, des coopérations scientifiques plus élaborées entre les universitaires français et les hauts responsables politiques iraniens. Sous l'égide du gouvernement iranien et dans le sillage d'un « orientalisme bienveillant », se multiplient donc les manifestations scientifiques promouvant l'idée de l'Iran comme une « unité culturelle » notamment dans les domaines artistiques, littéraires, philosophiques et de la discipline historique. Or, par le biais d'une coopération culturelle et scientifique élaborée, il s'agit de tenir ensemble les intérêts scientifiques de l'iranologie française et la promotion du « nationalisme culturel » de l'État iranien.

¹³ Jean-Pierre DIGARD, Bernard HOURCADE et Yann RICHARD, *L'Iran au XX^e siècle : entre nationalisme, islam et mondialisation*, Paris, Fayard, 2007 [1996], pp. 10-12.

¹⁴ Matthijs VAN DER BOS, « Transnational orientalism: Henry Corbin in Iran », *Anthropos*, 2005, n° 100, pp.113-125.

¹⁵ Henri CORBIN, « Hommage à Louis Massignon à la Faculté des Lettres de l'université de Téhéran », *Revue de la Faculté des Lettres de l'université de Téhéran*, 1962, Xe année, n° 3, p.10.

À partir de 1970, s'ouvre une nouvelle ère dans l'iranologie française. La réforme de l'enseignement supérieur et la réorganisation du monde de l'enseignement et de la recherche dans les universités françaises ont eu des effets sur l'espace des savoirs sur l'Iran. C'est « la période de diversification des thèmes de recherche, le développement des sciences sociales, la création de nouvelles revues : *STUDIA IRANICA* et *ABSTRACTA IRANICA*¹⁶ ». Sur le plan institutionnel, est mis en place d'un cursus spécifique des études iraniennes et d'un corps enseignant qui lui est entièrement dédié, avec la création de bibliothèques spécialisées et la fusion des cours de l'université de Paris et ceux donnés aux Langues O' (devenu l'Inalco) ainsi qu'à l'EPHE¹⁷. Durant cette période, le secteur de la recherche se modernise institutionnellement et se transforme en laboratoire du CNRS créé en 1972 et spécialisé sur les « Langues, Littératures et Culture iraniennes », rattaché ultérieurement à l'université de la Sorbonne nouvelle-Paris III. Cette spécialisation au sein du monde des savoirs sur l'Iran contribue à la formation d'un milieu professionnel dans lequel le champ de l'« étude civilisationnelle » (langues, littératures, arts, architecture et archéologie, histoire ancienne et antiquité) devient le champ le plus représentatif de l'iranologie française. S'inscrivant dans le projet de la promotion de la « continuité iranienne » et doté des assises institutionnelles importantes, ce champ d'enseignements et de recherches exerce ce que nous pouvons appeler, avec Roland Lardinois, « un effet de représentation officielle¹⁸ » sur l'ensemble du monde des savoirs sur l'Iran en général et sur le secteur des sciences sociales en particulier.

Le secteur des sciences sociales connaît un développement rapide dans les années 1970, malgré son entrée tardive dans l'espace des savoirs sur l'Iran. Les ethnologues comme Jean-Pierre Digard et Christian Bromberger font en effet débiter l'institutionnalisation des études en sciences sociales sur l'Iran contemporain en 1972, date de la création du

¹⁶ Bernard HOURCADE, « Iranian studies in France », dans Rudi MATHEE et Nikkie R. KEDDIE (dirs.), *Iranian studies*, 1987, vol. 20, special issue : Iranian studies in Europe and Japan, pp. 1-51, p.2.

¹⁷ Gilbert LAZARD, Histoire de l'Institut d'Études Iraniennes, dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran*, 2000, Paris, diffusion Peeters, (Travaux et mémoires de l'Institut d'Études Iraniennes, n° 5), p.9.

¹⁸ Nous utilisons l'idée de l'« effet de représentation officielle » dans le sens où Roland Lardinois entend attribuer à un état historique du rapport de forces entre fractions savantes au sein de l'enseignement supérieur pour cristalliser l'existence des institutions et des groupes plus légitimes des études orientalistes. Voir : Roland LARDINOIS, *L'invention de l'Inde : entre ésotérisme et science*, Paris, Éds. du CNRS, 2007, p.125.

Programme d'Établissement des Cartes Ethnographiques de l'Iran (PECEI) au CNRS. Dans la mise en œuvre d'opérations scientifiques franco-iraniennes et de formation d'équipes de recherches biculturelles, se multiplient, dans les années 1970, les rencontres scientifiques entre les chercheurs français et les promoteurs des sciences sociales indigènes qui, étant majoritairement diplômés des universités françaises, s'intègrent au corps de la recherche française sur l'Iran. Mais étant donné la difficulté des conditions d'enquêtes sur le terrain et la marginalité de ce secteur par rapport à l'iranologie classique, les sciences sociales sur l'Iran n'avancent pas d'une manière optimale. Pour expliquer les difficultés auxquelles se heurtaient les praticiens en sciences sociales sur l'Iran, nous pouvons nous pencher sur les rapports d'activités de l'équipe du CNRS ainsi que sur la mémoire de ses acteurs principaux. Ils avancent essentiellement deux arguments pour évoquer les difficultés du développement des sciences sociales sur l'Iran. Le premier est celui du poids de l'iranologie classique sur l'ensemble de l'espace des savoirs sur l'Iran. Leurs propos donnent aussi accès aux parts d'ombres des rapports scientifiques qui lient la recherche française sur l'Iran et les centres iraniens de recherches en sciences sociales. Dans ce sens, ils évoquent surtout l'importante emprise du gouvernement iranien sur les recherches en sciences sociales, avant comme après la Révolution, ne leur laissant pas assez de marge de manœuvre dans le champ de leur action scientifique. Nous allons voir dans le développement de notre thèse qu'en cette période de grand changement socioculturel en Iran dans les années 1960 et 1970, ce sont notamment les champs de l'anthropologie et de l'ethnologie appliquées qui ont été mis en avant comme étant alliés scientifiques du projet réformateur et de sécularisation du gouvernement iranien sous le régime impérial. Cet environnement s'avère beaucoup plus contraignant après la Révolution de 1979. La crise dans les relations diplomatiques entre l'Iran et la France mais aussi la visée idéologique de l'islamisation de l'enseignement et de la recherche pèsent encore plus lourdement sur le développement des sciences sociales jugées comme étant des sciences « libérales » et « séculières »¹⁹.

La redéfinition, dans la période postrévolutionnaire, du champ des sciences sociales (notamment des disciplines comme l'anthropologie et la sociologie) a aussi pour

¹⁹ Nematollah FAZELI, *Anthropology in Post-Revolution Iran*, dans Shahnaz R. NADJABADI (dir.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: past and present perspectives*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2009, p.81.

corollaire la remise en question du statut des chercheurs étrangers travaillant en Iran. Ce processus fait apparaître de nouvelles formes de relations scientifiques franco-iraniennes qui, après une période de crise dans les années 1980, se multiplient dans un cadre institutionnel plus formalisé. Il a donc fallu attendre la deuxième moitié des années 1990 pour que le champ des sciences sociales spécialisées sur l'Iran prenne un certain essor dans l'espace des savoirs sur l'Iran. La création, en 1993, de l'UMR « Monde iranien » au CNRS, favorise l'établissement d'un cadre de référence pour l'ensemble du monde des savoirs sur l'Iran et vise notamment la mise en avant du champ des sciences sociales. Dans cette unité de recherches, l'idée de la « continuité iranienne » a également pu servir de stratégie organisationnelle de l'institution de l'iranologie dont la structure scientifique a été composée de toutes les disciplines traitant de l'Iran de l'antiquité à la période contemporaine. Cependant, cette situation plus favorable à la recherche scientifique, reste précaire. Plusieurs facteurs d'ordre gestionnaire mais aussi idéologique affaiblissent ce secteur de recherches et *ipso facto* le champ des sciences sociales spécialisées sur l'Iran.

C'est au sein de ce dispositif institutionnel que nous cherchons à déterminer les conditions de possibilité de la connaissance du chiisme²⁰. Cela nous mène à identifier les champs disciplinaires et les milieux académiques qui ont favorisé la mise en discours du chiisme au sein de cet espace. De même, cette identification nous permet de mieux cerner la rupture épistémologique et institutionnelle survenue à la suite de la Révolution iranienne en matière d'enseignements et de recherches sur le chiisme dans le paysage universitaire français.

En effet, selon leurs objets de recherches, leurs méthodologies et leurs orientations épistémiques, un certain nombre de disciplines et de domaines de spécialités

²⁰ Il est aussi à mentionner qu'avant d'être construit comme un objet de spécialisation en islamologie au XXe siècle, le chiisme était considéré comme l'islam d'Iran dont la particularité au sein des familles de l'islam fait l'objet de plusieurs ouvrages au caractère non-académique et de publications dispersées et aléatoires. Dans le corps important des récits de voyageurs occidentaux ainsi que dans les rapports de missions diplomatiques du XVIIe à XXe siècle, la prise en compte de la particularité de la vie religieuse des Iraniens se situe au cœur de la curiosité intellectuelle des locuteurs qui essaient de tracer le portrait des pratiques culturelles chiites au travers de ses représentations collectives et cérémoniales et de cristalliser ainsi leur différence avec le sunnisme. À titre exemple, nous pouvons citer Jean CHARDIN, *Voyage du chevalier Chardin en Perse et autres lieux d'Orient* (1735), Gaspard DROUVILLE, *Voyage en Perse fait en 1812 et 1813* (1825), Jane DIEULAFOY, *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (1887), Pierre LOTI, *Vers Ispahan* (1904) et Hyacinth-Louis RABINO, *Les Provinces Capspiennes de la Perse* (1917).

scientifiques bénéficient davantage d'une certaine étanchéité vis-à-vis de la conjoncture sociopolitique. Ils parviennent donc, à travers les vicissitudes conjoncturelles, à maintenir le rythme de leur évolution institutionnelle et intellectuelle. En ce qui concerne la question du chiisme, l'on peut constater que la rupture épistémologique entre le « chiisme spirituel et ésotérique » et le « chiisme sociologique et exotérique » suite à la Révolution islamique n'ont pas joué de rôle significatif dans les visées didactiques du secteur de l'islamologie spécialisée sur le chiisme. D'ailleurs, contrairement au champ des sciences sociales qui s'est heurté à plusieurs problèmes dans le processus de la formation d'une « unité scientifique » — qu'elle soit professionnelle ou discursive — ce secteur a pu former une véritable filiation de pensées, voire une « école », et a bénéficié d'une légitimité intellectuelle plus forte pour représenter la contribution française à la connaissance du chiisme. C'est pourquoi, la prise en compte de la ligne directrice qui oriente l'activité scientifique au sein de cette islamologie et celle de ses caractéristiques marquantes, semblent pouvoir mieux éclairer les conditions auxquelles se sont heurtés les praticiens en sciences sociales et historiques dans l'abord de la question du chiisme dans leurs travaux respectifs.

Avant d'être construit comme un objet de recherches en islamologie au milieu du XXe siècle, le chiisme apparaît, vers la fin du XIXe siècle, dans un discours pseudo-scientifique qui appréhende cette branche de l'islam en se focalisant sur l'idée que les Iraniens seraient de « race aryenne », par opposition aux Arabes sunnites. Ce discours, allié savant de l'antisémitisme, s'installe dans les milieux intellectuels et contribue à la promotion de l'idée de l'invention du chiisme par les Iraniens. Bien qu'aujourd'hui, cette posture soit complètement remise en question par les spécialistes de l'islam chiite, le contexte social de la fin du XIXe siècle en France, est loin d'y être opposé. Selon Mohammad-Ali Amir Moezzi et Christian Jambet, il est totalement faux de dire que le chiisme est « une forme iranisée de l'islam ». Pourtant, ils soulignent que dès les premiers siècles de l'islam, des convergences ont été établies entre « les chiites persécutés et les Iraniens conquis et souvent humiliés » pour rapprocher l'Iran et le chiisme ; un rapprochement permettant « l'adoption et l'adaptation par le chiisme de

bon nombre d'éléments appartenant aux religions iraniennes antiques (mazdéisme, zoroastrisme, manichéisme, zurvanisme) »²¹.

Au sein de l'espace académique aussi, la question de la particularité du chiisme connaît un certain essor dans cette période, notamment avec l'évolution du traitement systématique des textes des religions anciennes de l'Iran grâce aux contributions des chercheurs travaillant sur les textes avestiques. Provenant de la philologie, ce travail aboutit à la mise en place d'un domaine de spécialité scientifique pour assurer l'inscription des traits caractéristiques des cultures et des religions anciennes iraniennes dans la formation des fondements de la pensée chiite. Ce domaine de spécialité dont la notion clé reste l'idée de la « continuité iranienne » entre l'Iran mazdéen et l'Iran islamique, s'inscrit dans le sillage du développement de l'iranologie française et s'institutionnalise progressivement au sein du Collège de France et puis à la IVe section de l'EPHE.

C'est dans la deuxième moitié des années 1950 qu'un courant scientifique voit le jour pour faire du chiisme un véritable objet de recherches. Initié par Louis Massignon et développé par Henri Corbin, doyens de l'iranologie française, ce courant s'oriente vers les recherches sur l'univers spirituel du chiisme dont la symbiose avec la culture iranienne en fait un enseignement ésotérique et mystique. Le cadre de construction des savoirs sur le chiisme repose, au sein de ce courant de pensées, sur des spéculations philosophiques de ces doyens en matière des thèmes spirituels et ésotériques du chiisme imâmite, et cela au détriment des conceptions objectives de l'appréhension du religieux. En ayant une position distincte au sein du milieu de l'islamologie française, ce courant qui est plus particulièrement orchestré par Henri Corbin, se propose d'inscrire l'étude du chiisme dans un registre spirituel, aboutissant à la mise en discours du chiisme en termes de « sanctuaire de l'ésotérisme »²².

Cette approche se cristallise avec la manière dont elle se positionne dans les arènes disciplinaires établies. En associant le domaine d'études du chiisme avec le champ philosophique, Henri Corbin s'engage dans un travail d'autonomisation de ce champ de

²¹ Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI et Christian JAMBET, *Qu'est-ce que le shî'isme?*, Paris, Fayard, 2004, p. 58.

²² Henri CORBIN, *En islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques*, Tome 1, Le Shî'isme duodécimain, Paris, Gallimard, 1971, p. 14.

recherches au sein de la Ve section de l'EPHE. Sur le plan épistémologique, il prend plus spécifiquement position contre la sécularisation du « concept religieux », c'est-à-dire contre son historicisation et sa signification sociologique. Cette posture se caractérise par un mode de conceptualisation du « phénomène religieux » dans un registre de conception universelle de la croyance, c'est-à-dire comme étant un « phénomène premier » et irréductible aux explications politiques, sociales, ethniques, économiques et géographiques²³.

C'est pourquoi face à une massification de demande sociale de savoirs sur la Révolution islamique ainsi que sur la montée du chiisme politique et législateur en Iran, le monde des praticiens en sciences sociales se voit confronté à la carence d'appareils conceptuels ainsi que de l'absence des données empiriques sur le chiisme « séculier » et « en action », composant principal de l'idéologie politique de la première République iranienne. Il leur a fallu intervenir, de façon immédiate, dans la production des savoirs justifiés et cohérents sur le chiisme, alors que l'objet « religion » n'était pas forcément l'objet de leurs préoccupations intellectuelles.

Cela marque une rupture fondamentale avec l'ensemble des savoirs scientifiques accumulés sur le chiisme. En effet, en opposition avec la tradition française d'études du chiisme, considérée comme ayant soutenu une interprétation essentialiste de la religion²⁴, les praticiens en sciences sociales se mobilisent pour introduire du social et de la temporalité dans la connaissance du spirituel. Ce processus de sécularisation de l'abord de la question du chiisme se nourrit principalement de nouveaux modes de problématisation de la question religieuse dans le contexte iranien ; un processus qui donne naissance à une abondante littérature scientifique dans le champ des sciences sociales et historiques sur l'Iran dans lequel la question du chiisme est objectivée.

Néanmoins, la mise en discours du chiisme dans ces disciplines se heurte à plusieurs difficultés dont certaines relèvent, en termes sociologiques, des « rapports de force » dans « le champ universitaire »²⁵ s'installant progressivement dans l'espace des savoirs

²³ *Ibid.* p.9.

²⁴ Hamid ALGAR, « Study of islam: the work of Henry Corbin », *Religious Studies Review*, 1980, vol. 6, n° 2, pp. 85-91.

²⁵ C'est notamment dans la sociologie bourdieusienne que le concept du « champ universitaire », comme d'ailleurs « le champ social dans son ensemble », est considéré comme « le lieu d'une lutte des classements », de même que « le travail scientifique » établit des relations conflictuelles entre les différents positionnements académiques et des intérêts de leurs membres. Voir : Pierre BOURDIEU, *Homo academicus*, Paris, Éds. de Minuit, 1984, p.31.

traitant de l'Iran. Nous allons voir dans le développement de notre thèse que les difficultés s'expliquent aussi par les contraintes du terrain, notamment de la part des instances officielles iraniennes qui cherchèrent à orienter les contributions culturelles et scientifiques en direction de leurs propres desseins idéologiques et pratiques.

Dans cette période postrévolutionnaire, outre les difficultés diplomatiques pour les chercheurs, la dimension idéologique (islamique) des organismes engagés dans la recherche en sciences humaines et sociales pèse très lourdement sur le choix des thèmes et l'opération des recherches empiriques sur le terrain. C'est la raison pour laquelle, s'élargit au fil du temps, le répertoire des sujets dits « tabous »²⁶ dont la question religieuse fait partie.

La construction de la problématique de cette thèse fait partie d'un long chemin de questionnements, de doutes, d'hésitations, mais aussi de découvertes. Comme d'ailleurs tout autre travail universitaire, cette thèse est passée par différentes étapes de la construction de son objet, de ses choix méthodologiques et de ses visées analytiques. Étudiante en master de sociologie à l'université de Téhéran, j'ai commencé à m'intéresser aux phénomènes religieux chiites dans la société iranienne aux alentours des années 2005-2006, après avoir suivi les cours sur la « sociologie des religions » de madame Sara Chariati, professeur de sociologie à peine installée en Iran, après avoir fait sa thèse de doctorat à l'EHESS, sous la direction de madame Danièle Hervieu-Léger. Elle présentait de nouvelles approches dans l'étude des faits religieux dont une majorité a été tirée des travaux des sociologues français, notamment ceux de monsieur Jean-Paul Willaime, déjà connu en Iran grâce à la traduction persane de son livre *Sociologie des religions*. C'était une nouveauté au sein de la faculté ultra-politisée des sciences sociales de l'université de Téhéran, car le champ d'études sur la religion a été exclusivement réservé jusque-là, à un petit cercle de professeurs qui « avaient déjà prouvé leur fraternité » avec les valeurs révolutionnaires. En effet, ce n'est pas moi qui ai inventé cette expression. C'est une expression utilisée assez fréquemment par les idéologues-universitaires, d'ailleurs majoritaires dans la gestion des départements des

²⁶ Christian BROMBERGER, Usual topics: Taboo themes and new objects in Iranian anthropology, dans Shahnaz R. NADJMABADI (dir.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: past and present perspectives*, op.cit., p.197.

sciences humaines et sociales, afin d'exclure les discours scientifiques qui apportent de nouveaux regards sur les questions sensibles comme la politique et la religion.

J'ai entamé en 2006, sous la direction de madame Chariati, mon projet de master portant sur la construction de nouveaux mausolées en Iran depuis la Révolution. L'intitulé de ce projet : « la fluidité du religieux : étude sociologique des lieux saints en Iran », n'a pas reçu de bienveillance de la part du comité d'autorisation des écrits académiques. Je venais de commencer mon étude de terrain dans trois villes iraniennes quand le directeur de notre département de sociologie m'a convoqué pour que je m'exprime sur « le pourquoi de faire une étude sur la religion ? ». J'ai une mémoire vive de notre entretien qui se résume ainsi :

« Vous étiez mon étudiante et je vous connais bien. Je ne veux pas juger sur votre apparence, mais je ne pense pas que la religion vous intéresse vraiment. En plus, vos préoccupations allaient plutôt dans la ligne de l'école de Francfort. Votre parcours ne correspond pas à l'étude de la religion. Pour travailler sur une telle question, il faut d'abord prouver sa fraternité. Pourquoi ne vous intéresseriez pas à la sociologie de l'art ou de la littérature ? Ces domaines-là vous conviennent mieux. Même madame Chariati n'est pas légitime pour travailler là-dessus. Elle présente une approche française sur les religions qui ne correspond pas à notre système de pensée. Chez nous, il n'y a pas « les religions », ni « le religieux » ou « le fait religieux ». Il y a tout simplement « la religion », l'islam chiite, et cela ne peut pas être étudié par le biais des théories et des cadres analytiques occidentaux ».

Quelques mois plus tard, j'ai pu passer cet obstacle idéologique et avancer dans mon travail en adoptant une nouvelle stratégie de faire la recherche : en me penchant sur une approche descriptive et neutralisée et en choisissant en tant que consultant scientifique, le directeur du département à mon projet. De son côté, il a contribué à minimiser l'aspect analytique de la recherche qui allait dans le sens d'une sociologie de « l'invention de la tradition » dans le chiisme iranien postrévolutionnaire à travers la construction de nouveaux mausolées et lieux de pèlerinages. J'ai soutenu mon master (il y a une soutenance publique pour obtenir son diplôme) et décidé de poursuivre mes études en France, sur les lieux saints chiites en Iran. Monsieur Willaime a accepté de diriger ma thèse à l'EPHE-GSRL. La proposition portait sur une étude sociologique sur la construction de nouveaux mausolées en Iran, la reconstruction d'anciens lieux saints sur un terrain plus élargi, en s'intéressant aussi à de nouvelles pratiques dévotionnelles

dans le chiisme iranien ainsi que le rôle des institutions religieuses dans la rationalisation du culte des imâms si répandu dans notre pays. Madame Chariati a accepté pour sa part de codiriger ma thèse.

Je suis venue en avril 2009 à Paris pour m'inscrire à l'EPHE et entamer ma thèse. Deux mois plus tard, les élections présidentielles ont été massivement contestées en Iran et les Iraniens sont descendus dans la rue pour protester contre la fraude électorale. Puis, quelques mois après, la situation politique, déjà très rigoriste, s'est aggravée en Iran, surtout en matière de liberté d'expression et des activités scientifiques. Les nouvelles d'Iran étaient très décevantes. Madame Chariati n'avait plus le droit de donner des cours sur la sociologie des religions, et avait quelques heures d'enseignement dans le domaine de la sociologie de l'art. J'ai aussi appris que le directeur de notre département, un islamiste fervent, qui, curieusement, était dans ce cercle de « fraternité », a été pris d'une dépression sérieuse et ne mettait plus les pieds à la faculté des sciences sociales. La faculté elle-même vivait aussi une période de transition à la suite de l'arrivée soudaine de nouvelles équipes d'enseignants.

Pour ma part, j'ai dû abandonner, pendant deux ans, mon pays qui était par ailleurs mon terrain de recherche. Des cadres administratifs avec qui j'avais créé des contacts pour étudier les mausolées ont été aussi modifiés. Pourtant, après avoir passé quelques mois sous le choc des événements, cette distance forcée avec l'Iran est devenue bénéfique pour mon parcours universitaire. J'ai commencé à (re)découvrir l'Iran ainsi que le chiisme par l'intermédiaire des écrits académiques en langue française. Ce nouveau mode de communication avec l'Iran, à travers les bibliothèques, les laboratoires de recherche et les séminaires spécialisés m'a permis de m'ouvrir à de nouveaux horizons. Outre l'Iran, je m'intéressais de plus en plus à l'histoire intellectuelle, aux institutions académiques, à la formation des disciplines en sciences humaines et sociales en France. C'est finalement l'idée de créer un lien entre d'un côté les domaines d'études du chiisme, et ses « lieux de savoir » de l'autre côté, m'a permis de présenter en septembre 2011, un nouveau projet de recherche à mon directeur de thèse qui m'a soutenu et m'a orienté vers de nouvelles pistes de réflexion pour l'entamer. Il s'agissait au début, d'une étude sur la prise en compte de l'islam dans les études françaises sur l'Iran depuis la Révolution du point de vue de la sociologie de la connaissance. Le projet s'est pourtant élargi au cours de nos discussions avec monsieur Willaime. D'abord sur un plan

diachronique, nous avons élargi la périodisation de notre enquête afin de poursuivre l'histoire institutionnelle des études iraniennes en France et d'y intégrer la dimension « avant-après » la Révolution sur l'étude du chiisme. Ensuite sur un plan synchronique, nous avons décidé d'aborder notre projet dans une approche comparative entre la France et la Grande-Bretagne ; deux grands bastions de l'orientalisme scientifique dont l'iranologie fait partie, mais aussi deux mondes d'approches sur l'islam et sur le chiisme d'Iran. Bien que ce dernier objectif n'ait pas été abouti comme nous voulions faire au départ, l'enquête préliminaire sur le développement des études iraniennes en espace britannique²⁷ a permis de cristalliser la particularité française en ce qui concerne l'espace des savoirs sur l'Iran et la question du chiisme.

²⁷ Voir Annexe 1.

B. Cadre conceptuel et méthodologie de recherche

« Montrez-moi un point de vue, et je vous montrerai trente-six manières d'en changer. Écoutez : pourquoi vous ne laissez pas tomber toute cette opposition entre « point de vue » et « vu de nulle part » ? Et aussi cette différence entre « interprétatif » et « objectiviste » ? Laissez tomber l'herméneutique et revenez à l'objet – ou plutôt à la chose. »

Bruno Latour, Comment finir une thèse de sociologie : petit dialogue entre un étudiant et un professeur (quelque peu socratique).

L'abondante littérature dans le domaine de la sociologie de la connaissance issue de différentes écoles de pensées, remplie de références aux textes philosophiques et aux œuvres critiques de la sociologie compréhensive, n'a pas abouti à autre chose que de complexifier notre démarche théorique. La lecture des textes fondateurs de la sociologie de la connaissance — Karl Mannheim (*Idéologie et utopie : une introduction à la sociologie de la connaissance* 1929), George Gurvitch ; fondateur de cette branche de sociologie en France et auteur de *Les cadres sociaux de la connaissance* 1966), en passant par l'épistémologie des sciences de Thomas Kuhn (*La structure des révolutions scientifiques* 1962) ne suffirent pas pour encadrer un travail sociologique vivant. Pour surmonter cette phase, nous avons décidé, suivant Bruno Latour, de nous faire guider par l'objet de notre recherche tout en choisissant une méthodologie pertinente et révélatrice de ses différents aspects. Cela a conduit très rapidement vers la prise en compte de la centralité de la notion du « discours » dans l'analyse sociologique de la construction de la connaissance ; une approche qui a été élaborée plus particulièrement par Reiner Keller et le modèle SKAD (Sociologie of Knowledge Approche to Discours), à l'aide de la juxtaposition des « méthodes d'analyse du discours » et des « théories constructivistes »²⁸. D'ailleurs, afin de situer cette recherche dans le paysage de la complexité du monde social d'aujourd'hui, des formes de pensée émergentes et des mesures de pluridisciplinarité qui s'imposent de plus en plus au champ des sciences sociales, notre recherche engage des outils d'enquêtes multiples.

²⁸ Reiner KELLER, *Doing discourse research: An introduction for social scientists*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Sage publications Ltd., 2013.

Pour placer la problématique de notre enquête dans la perspective du « paradigme de complexité²⁹ », cette thèse se fonde sur l'aspect fondamental de ce paradigme : le tissage des constituants hétérogènes dans l'analyse sociohistorique des discours tout en ayant conscience de l'existence de l'inextricable et de l'ambigu dans cet itinéraire. De plus, ce paradigme nous permet d'aller au-delà des disciplines et des méthodologies établies afin de reconstruire, dans une perspective sociologique, les éléments sociaux multiples faisant partie du processus de la fabrication et de la localisation des savoirs. Dans ce sens, chercher à tisser la connaissance avec les critères sociohistoriques des conditions de possibilité de la connaissance, les sujets connaissant, les disciplines, les points de vue, les objets et les méthodologies appliquées édifient le cheminement de notre enquête. Comme souligne Edgar Morin, dans le paradigme de la complexité :

« La recherche de la vérité est désormais liée à une recherche sur la possibilité de la vérité. Elle porte donc en elle la nécessité d'interroger la nature de la connaissance pour en examiner la validité. Nous ne savons pas s'il nous faudra abandonner l'idée de vérité, c'est-à-dire reconnaître pour vérité l'absence de vérité. Nous ne cherchons pas à sauver la vérité à tout prix, c'est-à-dire au prix de la vérité. Nous allons tenter de situer le combat pour la vérité au nœud stratégique de la connaissance de la connaissance³⁰ ».

Cette sociologie est inspirée par les courants philosophiques et épistémologiques qui ont marqué, depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, la pensée sociale. La critique du sujet connaissant et tout puissant, de l'idéalisme et de l'ahistoricisme, nourrissent pleinement l'esprit de cette sociologie compréhensive. La sociologie de la connaissance hérita de cette posture philosophique, ces problématiques et ces concepts-clés. Elle implique aussi, pour reprendre les propos d'Edgar Morin, des arguments pour affirmer « qu'il n'y a pas que des conditions historiques-sociales-culturelles prescriptives pour l'idée et pour la connaissance ; il y a aussi des conditions permissives, et ces conditions permissives laissent place aux autonomies individuelles, à l'idée nouvelle, à la pensée créatrice³¹ ».

²⁹ Dans l'objectif de dépasser les formes simplificatrices de la connaissance, Edgar Morin appelle à un « paradigme de complexité » qui s'oppose aux modes de pensée ramenant à la disjonction/réduction/unidimensionnalisation. Il propose ainsi « un paradigme de distinction/conjonction qui permette de distinguer sans disjoindre, d'associer sans identifier ou réduire » dans une perspective transdisciplinaire. Voir : Edgar MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005, p.30.

³⁰ Edgar MORIN, *La méthode : 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986. p. 10.

³¹ Edgar MORIN, *La méthode : 4. Les idées : leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991, p. 111.

La connaissance de la connaissance, la gnoséologie, l'épistémologie, la théorie de la connaissance et d'autres pistes de réflexions qui mènent à analyser les rapports entre « l'objet à connaître » et les conditions de possibilité de la connaissance, forment le socle conceptuel d'une sociologie de la connaissance scientifique qui cherche à faire ressortir le social dans ces rapports, c'est-à-dire à en détacher les éléments contextuels, culturels, historiques, voire extra-discursifs. De ce point de vue, la sociologie de la connaissance « objectivera, *externalisera* le questionnement sur la valeur des connaissances, en translatant l'imputation des conditions cognitives internes vers la réalité empirique externe, vers les « cadres » de la connaissance³² ». Ce sont à la fois des cadres « prescriptifs » et des « conditions permissives » qui conditionnent des instruments — matériels et intellectuels — mis à la disposition des promoteurs des savoirs.

Pourtant, l'objet de la sociologie de la connaissance est divers. Puisque le terme connaissance « arrive à couvrir pratiquement tous les produits culturels : mythes, notions, concepts, images, modèles esthétiques, éthiques, scientifiques, etc. »³³, il se réfère à des appareils théoriques visant à contextualiser les orientations déterminant la genèse et le développement de la connaissance dans l'ensemble des pratiques discursives d'un champ socioprofessionnel donné. Dans ce sens, la sociologie de la connaissance s'intéresse aux discours dont l'analyse est une « discipline carrefour », parce que « le discours intègre des dimensions sociologiques, psychologiques, anthropologiques d'une part, et de l'autre, se trouve au cœur de ces mêmes disciplines »³⁴.

Le recours au concept du discours dans la sociologie de la connaissance permet selon Reiner Keller de « résoudre un problème qui accompagne la sociologie de la connaissance dès ses origines : comment analyser la dimension collective de production et circulation des savoirs et connaissances dans une société – tout ce qu'on peut nommer « les rapports de savoir » (comme Marx parlait des « rapports de production »)

³² Francis FARRUGIA, Pour une sociologie de la connaissance sociologique : Les hommes, la science, l'institution, dans Francis FARRUGIA (dir.), *La connaissance sociologique : Contribution à la sociologie de la connaissance*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 35.

³³ Giovanni BUSINO, « Matériaux pour l'histoire de la sociologie de la connaissance », *Revue européenne des sciences sociales*, 2007, XLV, n° 139, pp.57-190.

³⁴ Patrick CHARAUDEAU et Dominique MAINGUENEAU (dirs.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002, p. 9.

et les « politiques du savoir » - sans tomber dans la piège d'un idéalisme abstrait ni dans celui d'un matérialisme réducteur³⁵ ».

Avec la notion du discours, Michel Foucault a particulièrement marqué l'évolution théorique des domaines qui s'engagent à analyser les rapports entre le discours et le contexte dans lequel il voit le jour, autrement dit à réorienter la question de la connaissance vers les conditions historiques de possibilité de la production et de la pratique des connaissances. Par ce biais, le rapport entre le « savoir » avec d'autres constituants historiques dont le « pouvoir » et « l'idéologie », a largement mobilisé l'application de la notion du discours dans le domaine des sciences sociales.

Chez Michel Foucault, « on appellera *discours* un ensemble des énoncés en tant qu'ils relèvent de la même formation discursive³⁶ ». La notion de « formation discursive » parue dans *l'Archéologie du savoir*, renvoie à la description des « systèmes de dispersion³⁷ » dans un groupe d'énoncés concernant un seul objet. En mettant en question l'unité des discours, et en suspendant les formes de continuité des énoncés, un domaine sera libéré qui est, selon Michel Foucault, « un domaine immense, mais qu'on peut définir : il est constitué par l'ensemble de tous les énoncés effectifs (qu'ils aient été parlés et écrits), dans leur dispersion d'évènements et dans l'instance qui est propre à chacun... Ainsi apparaît le projet d'une *description des événements discursifs*³⁸ ». Pour Michel Foucault, la « formation discursive » se réalise à partir de cette visée méthodologique :

« Dans le cas où on pourrait décrire, entre un certain nombre d'énoncés, un pareil système de dispersion, dans le cas où entre les objets, les types d'énonciation, les concepts, les choix thématiques, on pourrait définir une régularité (un ordre, des corrélations, des positions et des fonctionnements, des transformations), on dira, par convention, qu'on a affaire à une *formation discursive*, - évitant ainsi des mots trop lourds de conditions et de conséquences, inadéquats d'ailleurs pour désigner une pareille dispersion, comme « science », ou « idéologie », ou « théorie », ou « domaine d'objectivité ». On appellera *règles de formation* les conditions auxquelles sont soumis les éléments de cette répartition (objets, modalités d'énonciation, concepts, choix thématique). Les règles de formation sont des

³⁵ Reiner KELLER, « L'analyse de discours comme sociologie de la connaissance : présentation d'un programme de recherche », *Langues et Sociétés*, 2007, vol. 2, n° 120, pp. 55-76, p. 62.

³⁶ Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p.153.

³⁷ *Ibid.* p. 56.

³⁸ *Ibid.* p. 41.

conditions d'existence (mais aussi de coexistence, de maintien, de modification et de disparition) dans une répartition discursive donnée³⁹ ».

Du point de vue de la sociologie de la connaissance, il manque, selon Keller, à l'œuvre de Foucault, au moins deux éléments : la question de « l'acteur social (individuel ou collectif) et son implication plus au moins active dans un discours... Ensuite, le travail empirique sur les données⁴⁰ ». C'est justement sur ces deux pistes que le sociologue allemand propose son modèle d'adaptation de l'analyse du discours avec les méthodes qualitatives en sciences sociales. Autrement dit, afin de réaliser un modèle opérationnel en sociologie de la connaissance, de la notion foucauldienne de la « formation discursive », Keller propose :

« Une autre stratégie pour développer une démarche empirique qui convienne aux théories du discours : la traduction de ces théories sur le plan de la sociologie de la connaissance ou, plus exactement, selon la perspective constructiviste de Peter Berger et Thomas Luckmann (1986 [1966]). Une telle traduction permet bel et bien le rapprochement de l'analyse du discours des démarches et méthodes qualitatives en sciences sociales⁴¹ ».

Pour ce modèle, le recours à l'ouvrage de référence dans le domaine de la sociologie de la connaissance — mais aussi de la théorie sociologique en général —, *la construction sociale de la réalité*, est décisif. Il permet de s'éloigner des approches linguistiques de l'analyse discursive pour bien la placer dans le cadre d'une sociologie de la connaissance. Paru pour la première fois en 1966, dans la filiation théorique de la sociologie phénoménologique⁴², l'œuvre devenue classique de Peter Berger et Thomas Luckmann a une vocation interdisciplinaire permettant d'étudier les processus de la production de la vie sociale en fonction des « connaissances socialement distribuées et légitimées ». Par ce biais, les auteurs affirment qu'« une sociologie de la « connaissance » devra non seulement traiter de la validité empirique de la

³⁹ *Ibid.* pp. 56-57.

⁴⁰ Reiner KELLER, « L'analyse de discours comme sociologie de la connaissance : présentation d'un programme de recherche », *op.cit.*, p. 63.

⁴¹ *Ibid.* p. 57.

⁴² Élaborée par Alfred Schütz, la sociologie phénoménologique tire ses racines de la sociologie compréhensive de Max Weber et de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl. Elle permet de comprendre que les « objets de pensée » construits par les chercheurs en sciences sociales se fondent sur les « objets de pensée construits » socialement dans la vie quotidienne. En d'autres termes, les constructions théoriques des chercheurs sont des « constructions au deuxième degré ». Voir : Alfred SHÜTZ, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck, 1987.

« connaissance » dans les sociétés humaines, mais également des processus par lesquels *tout* corps de « connaissance » en vient à être socialement établi *en tant que* « réalité »⁴³ ». En d'autres termes, la sociologie de la connaissance fait appel à l'analyse de « la construction sociale de la réalité ».

Or, ils attribuent à la réalité « la qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre propre volonté (nous ne pouvons pas les « souhaiter »), et de définir la « connaissance » comme la certitude que les phénomènes sont réels et qu'ils possèdent des caractéristiques spécifiques⁴⁴ ». Par le biais de cette visée analytique qui cherche à intégrer, en son sein, la dimension empirique de la recherche, nous pouvons redéfinir la sociologie de la connaissance comme une théorie sociologique attelée à la sociologie de type empirique⁴⁵.

L'encadrement conceptuel de l'analyse de la formation discursive dans les théories de la sociologie de la connaissance permet « bel et bien le rapprochement de l'analyse du discours des démarches et méthodes qualitatives en sciences sociales⁴⁶ ». Keller insiste sur l'idée que :

« Il faut comprendre cette approche des discours comme un programme de recherche en sciences sociales ayant pour objet l'analyse de la construction sociale, discursive, des structures et ordres symboliques, leur genèse, objectivation, légitimation, circulation dans les sociétés. Les acteurs sociaux sont bien présents dans de tels processus⁴⁷ ».

Il faut quand même noter qu'une telle approche « ne s'intéresse pas à la singularité concrète d'un acte d'énonciation particulier mais à sa dimension typique – dans les mots de Foucault : à l'énoncé...il faut alors analyser les processus de structuration discursive plutôt que le discours comme structure abstraite ou un acte langagier singulier⁴⁸ ».

L'analyse sociologique du processus de la « structuration discursive » en explorant la « dimension typifiée » des discours, conduit à une interrogation fondamentale

⁴³ Peter BERGER et Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, Danilo Martuccelli et François de Singly (Trads.), Paris, Armand Colin, 2012, pp. 41-42.

⁴⁴ *Ibid.* p. 39.

⁴⁵ *Ibid.* p. 58.

⁴⁶ Reiner KELLER, « L'analyse de discours comme sociologie de la connaissance : présentation d'un programme de recherche », *op.cit.*, p. 57.

⁴⁷ *Ibid.* p. 63.

⁴⁸ *Ibid.* p. 64.

concernant l'analyse concrète des discours, voire l'analyse de la matérialité des pratiques discursives du point de vue sociologique. Ici encore, nous pouvons nous pencher sur un terme technique introduit par Michel Foucault, censé permettre d'inclure la dimension sociale (les mécanismes sociaux) dans l'analyse du discours. Avec la notion du « dispositif », l'analyse du discours pourrait déterminer des conditions de possibilité de la connaissance et permet d'identifier des éléments extra-discursifs dans l'élaboration des discours. Ce sont notamment les commentateurs américains des œuvres de Michel Foucault qui ont mis l'accent sur la capacité, dans l'« interprétation historique » des discours, de l'« analyse pragmatique » par le biais du terme technique du « dispositif »⁴⁹. Selon Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, « le dispositif englobe aussi bien les pratiques non discursives que les pratiques discursives ». Il est résolument « hétérogène » et inclut « les discours, les institutions, les dispositions architecturales, les règlements, les lois, les mesures administratives, les énoncés scientifiques, les propositions philosophiques, la moralité, la philanthropie, etc.⁵⁰ ». Ils substituent ensuite le terme « dispositif » par un autre terme technique ; l'« analytique interprétative » afin de pouvoir englober à la fois des conditions « anhistoriques et transculturelles » de la connaissance et celles « attachées à l'histoire »⁵¹. Pour revenir à l'analyse sociologique, Reiner Keller comprend, à son tour, l'attitude méthodologique de l'analyse du discours comme une « analytique interprétative », tout en essayant de donner à cette notion, une visée pragmatique :

« Parler d'analytique interprétative signifie que toute démarche empirique est imprégnée d'interprétation et exige alors de faire l'objet d'une réflexion explicite. L'analyse concrète d'un discours comprend d'abord la reconstruction analytique de sa matérialité (des pratiques discursives et des ressources matérielles) et de sa localisation historico-sociale... Deuxièmement, la démarche méthodologique envisagée comprend, pour bien aborder la question du savoir, l'analyse de la structuration symbolique du monde proposé par le discours en question. Le concept du discours fonctionne comme hypothèse de départ pour orienter la collection des données⁵² ».

⁴⁹ Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault : un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Fabienne DURAND-BOGAERT(Trad.), Paris, Gallimard, 1984, pp. 177-178.

⁵⁰ *Ibid.* p. 178.

⁵¹ *Ibid.* pp. 179-180.

⁵² Reiner KELLER, « L'analyse de discours comme sociologie de la connaissance : présentation d'un programme de recherche », *op.cit.*, p. 67.

De cette visée méthodologique, l'analyse de discours du point de vue de la sociologie de la connaissance scientifique comprend deux étapes objectives. Dans un premier temps, elle envisage d'analyser les fonctionnements discursifs du « dispositif matériel », voire « l'infrastructure » des organismes engagés à la construction, à la dissémination et à la transformation de la connaissance scientifique. Autrement-dit elle analyse les modes d'organisation des discours dans un champ socioprofessionnel établi et institutionnalisé. C'est en effet sur ce premier point que la « dimension institutionnelle » des pratiques discursives entre dans notre analyse. Sur ce point, Francis Farrugia précise que :

« Par l'effet de cette interprétation nouvelle, les connaissances sont saisies comme ancrées dans la réalité institutionnelle (mésocosme ou groupements), ainsi que dans la réalité historique, économique, politique et sociale (macrocosme ou société globale). Ces points d'imputation ne mettent pas en évidence des structures stables, mais des « configurations » pour reprendre une terminologie d'Elias déjà présente chez Nietzsche. Ces « configurations » sont mouvantes et changeantes, et doivent aussi s'appréhender sur la longue durée. La connaissance est désormais objet mouvant d'une assignation et d'une imputation constantes, mais surtout objet d'interprétations infinies, ce qui a toujours un effet dissolvant sur les certitudes cognitives habituelles, et sur les dominations afférentes de tous ordres⁵³ ».

Dans un deuxième temps, il s'agit de distinguer des éléments de la « structuration discursive » pour déterminer son « répertoire interprétatif » composé de *a.* « schèmes discursifs ou *Frame* : ce concept vise un modèle typifié pour créer une cohérence interprétative entre les différents éléments d'une énonciation », *b.* « classifications (du monde, du réel) : chaque discours propose ou applique implicitement des classifications du monde y compris les positionnements du sujet énonciateur et du sujet évoqué ou adressé par le discours », *c.* « structure phénoménale : pour désigner les caractéristiques de la réalité qu'un discours essaie d'établir... Il ne s'agit pas du tout d'analyser la vraie nature des phénomènes, mais, dans une perspective constructiviste, de s'intéresser à ce qui est socialement construit comme réel », et *d.* « mise en narration : la structure narrative, l'importance des fils rouges, etc. qui ordonnent l'ensemble des éléments signifiants dans l'usage humain des systèmes symboliques... il est nécessaire

⁵³ Francis FARRUGIA, La sociologie de la connaissance : approche épistémologique, dans Francis FARRUGIA (dir.), *La connaissance sociologique : Contribution à la sociologie de la connaissance, op.cit.*, pp. 15-16.

d'analyser le genre d'histoire qui organise la cohérence des éléments divers du répertoire interprétatif d'un discours »⁵⁴.

Ainsi l'entrée par le discours de même que l'adoption de l'approche de la sociologie empirique de la connaissance scientifique permettent d'étudier les assises matérielles, voire l'infrastructure qui forment les conditions empiriques de la construction de la connaissance. Dans cette perspective, l'identification des éléments déterminants du processus de l'institutionnalisation de l'espace académique structurant l'ensemble des savoirs sur l'Iran conduit à mieux connaître l'infrastructure des conditions de possibilité de la connaissance ayant affaire à l'Iran.

Ensuite, les multiples façons de traiter la question religieuse, partant de différentes présupposées épistémologiques, didactiques et idéologiques des chercheurs, s'impliquent d'une manière ou d'une autre, à la structuration discursive au sujet du chiisme que cette thèse entend examiner de 1947 à 2010. Durant cette période, non seulement le paysage religieux iranien a fait l'objet de transformations considérables, mais aussi les orientations épistémologiques, didactiques et idéologiques pour le mettre en discours ont été modifiés, spécialisés et pluralisés. Cela nous permet de mieux cerner les effets de ces transformations sur la catégorisation de la question du chiisme dans le contexte iranien.

⁵⁴ Reiner KELLER, « L'analyse de discours comme sociologie de la connaissance : présentation d'un programme de recherche », *op.cit.*, pp.66-67.

C. Enquête

L'étude sociologique de la connaissance du chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran en France implique une enquête multidimensionnelle. Dans un premier temps, nous avons étudié les documents relatifs à la production des savoirs scientifiques sur l'Iran en France. En s'appuyant sur les méthodes classiques de la sociologie historique, nous avons pris en compte des rapports et des archives (pour une partie inédite) de différents secteurs engagés dans la construction et la promotion de ces savoirs. La documentation produite par les promoteurs de savoirs concernant l'institutionnalisation des études iraniennes en France constitue les principaux matériels de cette étape de notre enquête. Dans un deuxième temps, nous avons mené des entretiens avec les spécialistes de l'Iran et ceux qui étudient le chiisme au sujet de leur propre parcours professionnel mais aussi celui de leur engagement institutionnel dans la production des savoirs sur l'Iran. Ces entretiens ont permis en effet d'observer à un niveau microsociologique, la fabrique concrète d'un espace spécialisé des savoirs sur l'Iran en plaçant au centre de notre analyse, la mémoire des acteurs engagés dans l'institutionnalisation de ces savoirs. Enfin, nous avons étudié, à l'aide des méthodes d'analyse de discours, les principaux travaux des spécialistes de l'Iran afin de saisir les modalités de la prise en compte de la religion dans leurs travaux en sciences sociales et historiques. La mise en parallèle de ces trois sources, nous a permis de reconstruire, sur un plan sociohistorique, les étapes de la problématisation de la question du chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran en France.

Pourtant, cette enquête n'a pas pu être effectuée sans difficulté. Ceci s'explique d'une part par la documentation désordonnée et parfois inaccessible et de l'autre, la réticence des spécialistes interviewés à l'égard de notre recherche. Au cours de nos entretiens, cette attitude a même pu détourner l'axe de notre entretien, dans la mesure où nous avons dû fournir des explications sur notre propre rapport à l'islam chiite. Ajoutons à cela, l'embarras des spécialistes à évoquer un certain nombre de sujets, notamment des sujets qui nécessitent les explications sur leurs rapports avec les instances scientifiques et culturelles iraniennes dans la période postrévolutionnaire mais aussi ceux qui relèvent des relations professionnelles à l'intérieur du monde académique. Ils ont plus au moins

montré, au cours des entretiens, leurs désaccords vis-à-vis de leurs collègues aussi bien sur le plan idéologique que personnel. D'ailleurs, certaines questions se posent en matière de légitimité et de réflexivité de la production des savoirs sur l'Iran. Certains se croient évidemment plus légitimes à évoquer les problématiques sur la société iranienne, soit qu'ils soient acteurs même de cette société, ou bien qu'ils se croient être plus objectifs. Ajoutons à cela, la faible visibilité des études iraniennes au sein de l'espace académique, sa marginalité et son institutionnalisation limitée qui ont empêché notre enquête d'avancer de façon systématique.

Cette enquête sociologique se réalisa en deux niveaux ; institutionnel et discursif. Sur le plan institutionnel, voire le dispositif ou l'infrastructure des pratiques discursives, l'enquête comporte l'étude systématique et chronologique des archives, des rapports d'activités, des rapports scientifiques, des annuaires et des comptes rendus des cours enseignés dans le domaine des études iraniennes dans l'espace académique français. Après avoir fait un bref recours à l'historiographie des études iraniennes en France depuis le XVIIe siècle, notre étude couvre effectivement la période postérieure à la Second guerre mondiale jusqu'à la fin des années 2000. Le choix de cette périodisation s'explique par le fait que dans la deuxième moitié des années 1940, les principaux lieux spécialisés des savoirs sur l'Iran ont été créés, aboutissant à l'institutionnalisation progressive de l'iranologie française. Ce choix nous permet alors d'objectiver la formation discursive du chiisme dans sa dimension institutionnelle, c'est-à-dire dans son dispositif matériel. Pour l'ensemble de ce dispositif enquêté, nous avons particulièrement étudié des caractéristiques disciplinaires (disciplines classiques de l'iranologie, sciences religieuses, sciences sociales et historiques) ainsi que des caractéristiques emblématiques (publications, revues spécialisées, manifestations scientifiques). Ensuite, on s'est intéressé aux opérations scientifiques, voire aux « projets » développés dans ce bloc institutionnalisé afin de mieux cristalliser les principales lignes directrices qui déterminent l'orientation didactique de l'espace des savoirs sur l'Iran. Les données recueillies par l'étude systématique des rapports et des archives ont été complétées par celles issues de nos entretiens avec les spécialistes en tant qu'acteurs majeurs de l'institutionnalisation des études iraniennes mais aussi en tant que locuteurs principaux des discours scientifiques sur l'Iran et sur le chiisme. L'articulation de ces données a permis une meilleure compréhension des modalités de

direction des projets scientifiques ainsi que des mécanismes socioprofessionnels déterminant les logiques organisationnelles de cet espace.

À ce niveau de notre enquête, trois fonds d'archives ont été consultés. Dans un premier temps, nous avons consulté le fond d'archives de Louis Massignon, islamologue et premier directeur de l'IEI à Paris, engagé directement sur l'institutionnalisation de l'iranologie française. En dépit de nos attentes, ce fond ne comporte pas de documents relatifs à la création de l'IEI et de son fonctionnement. Il a cependant permis de cristalliser la contribution sociologique de Louis Massignon dans la connaissance de l'Iran et de sa particularité en matière religieuse à travers son étude sur la presse indopersane. Il a également permis de montrer que l'abord de la question du chiisme trouve sa place dans les milieux intellectuels formés principalement par les détenteurs des discours spiritualistes et universalistes de la religion.

Ensuite, nous avons étudié, à maintes reprises, le fond d'archives d'Henri Corbin, philosophe et premier directeur du département de l'iranologie de l'IFIT. Contrairement au fond précédent, ces archives étaient les plus nombreuses et les plus riches en matière d'activités professionnelles d'Henri Corbin chargé de la définition d'un nouveau domaine qui fut l'iranologie ainsi que de la mise en œuvre d'un espace spécialisé des savoirs sur l'Iran. Ce fond a notamment permis de reconstruire, sur un plan sociohistorique, la vie du secteur de l'iranologie à Téhéran de 1947 jusqu'en 1978, ses acteurs principaux et ses intérêts scientifiques. Dans ce fond d'archives, nous avons aussi trouvé des documents concernant la contribution d'Henri Corbin à la mise en œuvre des centres iraniens de recherches dans le domaine de la philosophie irano-islamique sous l'égide des instances scientifiques et culturelles iraniennes. Notre enquête a été également élargie par la consultation des dossiers comportant des correspondances d'Henri Corbin avec les iranologues et les orientalistes au sujet de la direction et de la politique scientifique du département de l'iranologie de Téhéran. Dans un certain nombre de ces correspondances, a été évoquée l'orientation épistémologique d'Henri Corbin dans le domaine d'études de l'islam chiite. Elles ont été surtout mobilisées dans le cadre de cette thèse, afin de mieux positionner dans l'espace académique traitant de l'islam, le milieu intellectuel dans lequel la question du chiisme a été conçue et mise en discours.

Ensuite, très tardivement, nous avons consulté le fond d'archives diplomatiques du ministère des Affaires étrangères situé à Nantes afin de mieux contextualiser les conditions dans lesquelles les études sur l'Iran ont été développées. Les rubriques consultées et mobilisées dans le cadre de notre enquête, comportent principalement les relations scientifiques et culturelles franco-iraniennes de 1950 à 2010. Bien qu'un certain nombre de documents demandés n'ont pas été accessible à cause de leur caractère confidentiel, les autres ont fait l'objet de demande de dérogation que l'on a effectué auprès du responsable de ce fond.

De nombreux documents relatifs aux activités des organismes de recherches spécialisés sur l'Iran ont été également exploités. Il s'agit notamment des rapports d'activités et des rapports scientifiques des équipes de recherches du CNRS ainsi que ceux de l'Institut Français de Recherches en Iran (IFRI). Afin d'accéder à ce fond documentaire, nous avons eu l'autorisation de Bernard Hourcade, ancien directeur du laboratoire « Monde iranien » du CNRS. À plusieurs reprises, il nous a facilité l'accès au bureau de l'équipe à Ivry afin de consulter ces rapports qui étaient conservés d'une manière aléatoire d'où venait la nécessité de prendre du temps pour les classer et les numériser. Ces documents permettent de saisir la structure des équipes de recherches spécialisées sur l'Iran, les profils et les statuts des chercheurs ainsi que leurs divisions du travail scientifique au sein de l'équipe pour mener des opérations de recherches. Ils contiennent également des éléments concernant les difficultés de recherches qu'elles soient rencontrées à l'encontre d'autres équipes de recherches ou sur le terrain avec les autorités iraniennes. Nous avons aussi consulté les annuaires des principaux établissements d'enseignement engagés dans la production des savoirs sur l'Iran. Les annuaires du Collège de France qui se trouvent dans la bibliothèque générale ont été consultés. La mise en ligne des annuaires de l'EPHE, nous a aussi permis de les consulter ponctuellement. Aussi, la totalité des annuaires de l'EHESS se trouvant à la BNF, nous ont donné la possibilité d'y accéder régulièrement. Ce sont seulement les annuaires de l'université de Sorbonne nouvelle-Paris III qui, en dépit de nos efforts, n'ont pas été objet d'autorisation de consultation. Nous avons demandé l'autorisation auprès de la directrice du groupe « Études Iraniennes » qui nous a dit qu'il n'y a pas de documents concernant ce domaine à Censier.

Sur le plan discursif, nous avons effectué l'analyse de la formation discursive du chiisme développée par les spécialistes en sciences sociales et historiques de l'Iran. Après avoir repéré l'appui institutionnel de l'espace des savoirs sur l'Iran, l'analyse de l'évolution des discours sur la dimension religieuse de la société iranienne du point de vue de la sociologie de la connaissance, exige la mobilisation des voies possibles de ressources bibliographiques pour construire le corpus de notre analyse. La méthode du travail est d'abord, faire la recherche dans les fonds bibliographiques sur internet à l'usage commun comme Système Universitaire de Documentation (SUDOC). Certains établissements concernés mettent à la disposition des usagers les outils spécifiques de la recherche bibliographique du portail de leurs organismes. À Paris, les fonds de la Bibliothèque Universitaire des Langues et Civilisations (BULAC), de la Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne (BIS), de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH) et de la BNF ont été consultés. Pour la bibliographie anglophone, nous avons aussi consulté le fond de la School of Oriental and African Studies (SOAS) à Londres.

Afin de compléter le corpus, nous avons eu recours, à plusieurs épisodes de la recherche, à des fonds bibliographiques spécialisés sur le « monde iranien » comme la revue ABSTRACTA IRANICA et Bibliographie française de civilisation iranienne. En ce qui concerne les articles de revues, la recherche a été faite à l'aide du portail « biblioShS » qui a été mis à notre disposition par notre laboratoire de recherche, Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL/CNRS). Ensuite, le répertoire des travaux publiés par les chercheurs associés aux laboratoires du CNRS spécialisés sur l'Iran a été mobilisé. La prise en compte de la bibliographie complète d'un certain nombre de chercheurs dans ce domaine, a contribué également à améliorer la procédure de compléter ce répertoire.

En prenant comme indicateur principal, les publications scientifiques des spécialistes en sciences sociales et historiques qui sont partie prenante des discours sur l'Iran contemporain, nous avons examiné les modalités de la problématisation et de la catégorisation de la question du chiisme dans leurs travaux comprenant principalement les monographies, les articles de revues et les thèses de doctorat. En effet, comme le souligne Francine Mazière, la construction d'un corpus des textes n'est pas « le simple recueil de textes, et autonomise l'AD [analyse du discours] par rapport à l'analyse

textuelle. Elle est la construction d'un dispositif d'observation propre à révéler, à faire appréhender l'objet discours qu'elle se donne pour tâche d'interpréter⁵⁵ ». En partant par cette approche, la catégorisation par le registre disciplinaire a fait l'objet d'un premier niveau de notre analyse. Ensuite, nous avons répertorié les thématiques les plus abordées dans ces publications scientifiques afin de pouvoir mieux équilibrer la construction de notre corpus. En ce qui concerne les monographies appuyées sur des travaux empiriques, nous avons aussi prêté une attention particulière aux introductions comme étant l'occasion pour les chercheurs, de clarifier leurs constructions conceptuelles et leurs choix méthodologiques.

Il faut quand même souligner que la construction d'un panorama complet de la production des savoirs sur l'Iran pour en dégager les énoncés concernant la question du chiisme, n'est ni dans la compétence ni dans l'intérêt de cette recherche. En outre, s'ouvrir aux catégories de la connaissance autres que la catégorie scientifique, contenant d'emblée le champ littéraire, les plaidoyers des dissidents politiques ou les récits autobiographiques des écrivains d'origine iranienne, n'est pas possible qu'avec une seule analyse systématique et approfondie d'un ensemble de productions de ces genres. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà évoqué, la massification de demande des savoirs sur l'Iran postrévolutionnaire, ont poussé les spécialistes de l'Iran à consacrer une partie de leurs activités aux débats publics, notamment dans le champ audiovisuel. Elle mérite aussi d'être considérée dans un programme global de recherche.

Cette thèse est divisée en trois parties et sept chapitres. La première partie explore la construction en France, d'un espace des savoirs spécialisés sur l'Iran dans le paysage académique. Elle rend compte de la dimension sociohistorique de la genèse de cet espace, institutionnalisé en tant qu'un ensemble des disciplines traitant de l'Iran sous l'enveloppe généralisée de l'iranologie dans la deuxième moitié des années 1940, réorienté vers le champ des sciences sociales et historiques à partir des années 1970, jusqu'à sa mise en veille vers la fin des années 2000. Le premier chapitre retrace l'historique des études françaises sur l'Iran dans le champ universitaire depuis le XVIIe

⁵⁵ Francine MAZIÈRE, *L'analyse du discours : histoire et pratique*, Paris, PUF-Que-sais-je ?, 2005, pp. 10-11.

siècle. Nous avons identifié les assises institutionnelles dans lesquelles ce domaine d'enseignements et de recherches a été créé et développé. Le deuxième chapitre poursuit l'institutionnalisation et la professionnalisation de l'iranologie française de 1947 jusqu'en 1970. Il décrit les axes principaux du projet de l'iranologie ainsi que les conditions concrètes de sa mise en œuvre en cristallisant notamment le rôle des promoteurs de ce domaine. Le troisième chapitre étudie l'évolution du champ des sciences sociales et historiques sur l'Iran, avant comme après la Révolution islamique. Il traite la configuration des équipes de recherches spécialisées, leurs limites institutionnelles et/ou idéologiques et leurs marges de manœuvres dans les activités de recherches sur le terrain. Il montre notamment les contraintes, dans ce champ de recherches, pour élaborer les opérations scientifiques définies dans le cadre des projets collectifs ou individuels.

La seconde partie de cette thèse se propose d'examiner comment la question du chiisme a été prise en compte dans les champs disciplinaires et les milieux académiques. Il place la focale sur l'hétérogénéité des tendances et des réticences des spécialistes, à traiter cette question dans leurs disciplines respectives. Le quatrième chapitre met en lumière la formation d'une filiation de pensées dans l'étude du chiisme en France ainsi que ses enjeux intellectuels. Il montre les fondements d'une islamologie spécialisée sur le chiisme en mettant l'accent sur l'environnement intellectuel dans lequel ces études ont pris forme. Le cinquième chapitre traite la percée de la question religieuse dans les sciences sociales de l'Iran à la suite de la Révolution. Il analyse les principaux éléments déterminant la nécessité pour les chercheurs, d'aborder la question du chiisme dans les travaux sur l'Iran, en absence de cadres analytiques et en carence de possibilité de faire la recherche sur le terrain dans des conditions normales.

La troisième partie se propose d'analyser la structuration discursive du chiisme dans les sciences sociales et historiques face à l'embarras épistémologique et pragmatique que suscite le traitement de l'objet « religion » dans les travaux sur l'Iran. Elle comprend les principaux travaux élaborés dans l'espace académique sur l'Iran contemporain pour en analyser les modalités de la problématisation et l'objectivation de la question religieuse. Le sixième chapitre explore notamment les travaux des promoteurs des sciences sociales spécialisées sur l'Iran portant sur l'analyse de la Révolution, pour en faire

ressortir les éléments d'une éventuelle structuration discursive au sujet du chiisme. Le septième chapitre est consacré aux travaux des spécialistes qui ont abordé la question du chiisme sous l'angle d'études des composants sociopolitiques de la société iranienne postrévolutionnaire.

PREMIERE PARTIE

Construction sociohistorique de l'espace des savoirs sur l'Iran en France

La littérature de la déconstruction des savoirs de la pensée orientaliste notamment en ce qui concerne « l'Orient musulman » est immense et l'Iran n'en est pas exempt. L'analyse des modalités de la représentation et la fabrication de l'image de l'Iran et celle de l'islam dans la pensée orientaliste ont fait objet de plusieurs ouvrages⁵⁶. C'est pourquoi dans cette étude, nous avons décidé de mettre l'accent sur la reconstruction de l'espace spécialisé des savoirs sur l'Iran en France pour montrer, à travers l'accumulation des éléments documentaires dispersés dans le temps et dans l'espace, les moments décisifs de la construction sociohistorique de cet espace dans le paysage académique français.

Il a fallu attendre la deuxième moitié du XXe siècle pour qu'à l'initiative des islamologues, spécialistes de la mystique, les études iraniennes s'institutionnalisent progressivement en France. Par la suite, nous pouvons constater l'élaboration des études

⁵⁶ À titre d'exemple, nous pouvons citer Jeanne CHAYBANY, *Les voyages en Perse et la pensée française au XVIII^e siècle* (1971), Dominique CARNOY-TORABI, *Le miroir de Mahomet : l'islam des récits de voyage français en Orient dans la seconde moitié du XVII^e siècle* (1994), Olivier H. BONNEROT, *La Perse dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle : de l'image au mythe* (1998).

sur l'Iran par les tenants des disciplines diverses en sciences humaines et sociales ; une diversité disciplinaire qui donne corps à l'institution de l'iranologie ainsi qu'à une visibilité de l'espace des savoirs sur l'Iran dans le paysage universitaire français. Cependant, nous allons voir qu'en dehors de l'iranologie classique spécialisée dans le domaine de l'« étude civilisationnelle », notamment dans les disciplines comme l'archéologie, les sciences religieuses et les études linguistiques et littéraires, les autres disciplines subissaient un statut précaire et un développement contingent. Il s'agit plus particulièrement, le secteur des sciences sociales et historiques qui s'est développé, au sein de l'espace des savoirs sur l'Iran, d'une manière conjoncturelle.

Dans l'élaboration d'un schéma général des conditions de possibilité des savoirs par les spécialistes de l'Iran, le rôle de ce pays qui se présente comme un terrain sensible et difficile, ne doit pas être minimisé. Dans la période de notre enquête, les politiques culturelles et scientifiques de l'Iran ont fait l'objet de transformations importantes. D'ailleurs, dans le cadre de notre thèse, la Révolution de 1979 est considérée comme un moment décisif dans l'évolution de la construction des connaissances sur l'Iran, revendiquant une rupture radicale avec l'ensemble des savoirs scientifiques accumulés sur l'Iran et sur le chiisme.

Marginalisé, isolé et parfois même « mis en veille », l'espace des savoirs sur l'Iran en France, désigne un laboratoire impressionnant pour une sociologie de la connaissance scientifique. L'institutionnalisation paralysée, la succession conjoncturelle des promoteurs des savoirs, les changements des directions entraînant les changements d'orientation de recherches, le poids de l'autorité intellectuelle des doyens de l'iranologie, la précarité des sciences sociales caractérisent l'*habitus*⁵⁷ de cet espace que cette partie de la recherche donne comme objectif clarifier. Qui sont les acteurs et les

⁵⁷ Nous entendons ici par l'*habitus*, l'ensemble des déterminants qui conditionnent l'allure générale de l'espace spécialisé des savoirs sur l'Iran en France. Cette notion familière de la sociologie bourdieusienne pourrait être adoptée afin d'identifier les « systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structure structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre. » Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éds. de Minuit, 1980, pp. 88-89.

promoteurs de la formation, l'évolution et la professionnalisation des savoirs en sciences humaines et sociales de l'Iran ? Quels sont les principaux composants internes de cet espace tant sur le plan intellectuel que sur le plan sociologique ?

Pour cela, il faut tenir ensemble la construction sociohistorique d'un espace spécialisé des savoirs sur l'Iran et celle des enjeux prescriptifs et des conditions permissives pour une meilleure compréhension de cette structure scientifique dans son historicité, c'est-à-dire, à partir de l'engagement professionnel de ses acteurs, la création de ses « lieux de savoir » et la fabrication de ses méthodes fondatrices.

CHAPITRE 1

Historique des études françaises sur l'Iran

L'inauguration de la chaire de la langue persane en France a donné naissance à un milieu savant spécialisé au lendemain de la Révolution française. En 1790, Louis-Mathieu Langlès, présente à l'Assemblée Constituante, la préconisation de la création des chaires des langues orientales — l'arabe, le turc et le persan — s'appuyant sur l'importance qu'elles ont pour « le commerce, le progrès des lettres et des sciences⁵⁸ ». Il fut nommé professeur de persan dans la même année que la création de l'École des langues orientales en 1795 qui remplace l'ancienne École royale des jeunes de langues⁵⁹. Cet établissement où se siègent, donc en son sein, un grand nombre d'orientalistes français, fonctionne à double visées : élaborer les connaissances de type orientaliste et entraîner les interprètes et les secrétaires d'ambassades pour les missions diplomatiques.

Avant Langues O', c'est au Collège de France qu'a été créée la première chaire de persan en 1768 dans le but de la formation d'un « orientalisme savant » pourvu de l'esprit de la Renaissance qui avait été mis en place dans le paysage académique sous le règne de François I^{er} (1515-1547), concurrençant le monopole de l'enseignement de type médiéval de l'université de Paris⁶⁰. Ces établissements vont se constituer au fil du temps en tant que l'architecture institutionnelle des savoirs sur les mondes de l'Orient. Ils deviennent les réservoirs assurés des textes fondamentaux, les lieux du travail systématique de la formation des savoirs orientalistes : la traduction et l'interprétation des traditions écrites orientales, la création et la maintenance des bibliothèques spécialisées et la collecte des archives et des manuscrits.

⁵⁸ Frédéric HITZEL, « École des langues orientales vivantes, puis Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), dite Langues O' », dans François POUILLON (dir.), *Le dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008, p. 371.

⁵⁹ Christophe LUBRANO DI CINNONE, Louis-Mathieu Langlès, dans Pierre LABROUSSE (dir.), *Deux siècles d'histoire de l'École des langues orientales*, Paris, Édition Hervas, 1995, p. 75.

⁶⁰ *Le Collège de France. Quelques données sur son histoire et son caractère propre* [En ligne], Consulté le 3 décembre 2014, URL: <http://annuaire-cdf.revues.org/126>.

Les premiers à faire évoluer la place des recherches sur l'Iran en France, ce sont les diplomates, souligne Bernard Hourcade⁶¹. Les premiers échanges diplomatiques entre la France et la Perse débutent à l'époque de Charlemagne, mais c'est sous le règne de François I^{er} qu'une politique méditerranéenne et moyen-orientale favorise des relations diplomatiques et culturelles très élevées avec la Perse⁶².

D'ailleurs, l'extension de ces échanges culturels mais aussi l'expansion du commerce entre l'Europe et l'Asie coïncident avec l'émergence de la dynastie Safavide (1501-1722) en Iran. La politique des safavides, favorable aux échanges avec l'Occident, a contribué à son tour au rétablissement des communications et des relations diplomatiques et commerciales dans lesquelles l'Iran avait un statut identique à celui des pouvoirs occidentaux. Ces échanges menés en termes égaux s'éteignent après la chute de cette dynastie⁶³.

Malgré le fait que les pionniers des études iraniennes en France soient les diplomates, « les relations franco-iraniennes ont toujours été consolidées dans des domaines autres que la diplomatie⁶⁴ ». Par conséquent, rares sont les épisodes au sein de ces relations qui sont vecteurs de l'aspiration politique récurrente.

Cependant, l'appui politique a joué, dans certaines périodes, un rôle essentiel dans l'évolution des tendances « iranistes » au sein de l'orientalisme universitaire en France. C'est bien le cas de l'élargissement des cadres institutionnels de l'enseignement du persan au début du XIX^e siècle. Cette extension figure en premier lieu dans le statut indépendant attribué à l'enseignement de cette langue au sein du Collège de France, unifié auparavant avec la langue turque. Pour la première fois, c'est le ministre des Affaires étrangères qui s'engage à désigner le professeur qualifié pour le poste des langues orientales, le règlement faisant partie traditionnellement de la direction du

⁶¹ Bernard HOURCADE, « Iranian studies in France », dans Rudi MATHEE et Nikkie R. KEDDIE (dirs.), *Iranian studies, op.cit.*, p.2.

⁶² Florence HELLOT-BELLIER, France – Iran Quatre cents ans de dialogue, *STUDIA IRANICA*, 2007, n°34, Paris, Diffusion Peeters, p.31.

⁶³ Arthur J. ARBERRY, *British contributions to Persian studies*, London, New York, Toronto, Longmans Green & Co., 1942. p.5.

⁶⁴ Mahmoud DELFANI, L'Iran et la France : nouvelle approche d'une histoire ancienne, dans Mahmoud DELFANI (dir.), *L'Iran et la France malgré les apparences*, Paris, Éditions Europere, 2008, p. 12.

ministre de l'Instruction publique⁶⁵. Ainsi, deux postes différents ont été créés, assurant l'autonomie relative du domaine du persan.

Selon l'historien Abel Lefranc, l'extension du domaine de l'enseignement de la langue persane dans cette période, se justifie probablement avec les « desseins » que projetaient Napoléon pour la Perse sous le règne de la dynastie Qâjâr (1786-1925)⁶⁶. Supposés alliés contre la Russie, ces deux pays signent un accord militaire en 1807 qui reste pourtant inopérant. Le roi Qâjâr se rapproche des Britanniques avec qui il signe un autre accord en 1809, visant à rompre les relations diplomatiques avec la France et à expulser les ressortissants français de l'Iran⁶⁷.

Alors que sur le plan diplomatique, apparaissent une série d'irrégularités insolubles au cours du XIXe siècle, sur le plan scientifique l'espace des savoirs sur l'Iran se restructure d'une manière optimale. La décision d'ordre politique déjà évoquée, a mené à la nomination de Silvestre de Sacy, fondateur de « l'orientalisme moderne⁶⁸ » en tant que titulaire pour la langue persane. Outre le domaine du persan, il remplit un grand nombre de fonctions dans la direction de l'institutionnalisation de l'orientalisme universitaire, avec notamment la collecte des manuscrits, la traduction des textes et la création des bibliothèques spécialisées⁶⁹. Formant une grande partie de ces successeurs dans les postes qui ont trait à l'aire iranienne, il a une influence « telle qu'il décide pratiquement des nominations et de l'évolution de l'institution⁷⁰ ».

La désignation des savants faisant partie intégrante des instances de référence dans l'orientalisme universitaire dans le domaine de l'enseignement et de la recherche sur

⁶⁵ Henri DEHÉRAIN, « Talleyrand et les chaires de langues turque et persane au collège de France en 1805 », *Le journal des savants*, 1917, 15^e année, pp. 415-428, p. 416.

⁶⁶ Abel LEFRANC, *Histoire du Collège de France : Depuis ses origines jusqu'à la fin du premier empire*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p.312.

⁶⁷ Pour une lecture approfondie des relations diplomatiques franco-iraniennes voir notamment Iradj AMINI, *Napoléon et la Perse : les relations franco-persanes sous le Premier Empire dans le contexte des rivalités entre la France, l'Angleterre et la Russie*, Paris, Fondation Napoléon, 1995.

⁶⁸ Sylvette LARZUL, Silvestre de Sacy (Antoine Issac), dans François POUILLON (dir.), *Le dictionnaire des orientalistes de langue française*, *op.cit.*, p. 896.

⁶⁹ L'une des collections la plus importante en France ; la « Collection Orientale » a été créée en 1824 sous sa direction. Silvestre de Sacy fut aussi nommé le premier président du grand centre français des études orientales et des publications s'y référant ; la « Société Asiatique » créée en 1822. En plus, il a été administrateur du Collège de France et de l'École des langues orientales, le secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et des belles lettres. Il assura aussi la conservation des manuscrits orientaux à la Bibliothèque royale.

⁷⁰ Sylvette LARZUL, *op.cit.*, p. 896.

l'Iran s'accompagne de la promotion de ce domaine, au moins en termes d'une visibilité institutionnelle au sein du paysage académique en France.

1.1. Genèse d'un espace spécialisé des savoirs sur l'Iran

Les établissements des études orientales remplissent également leurs fonctions initiales comme celles de la formation des interprètes et des diplomates. La double appartenance des universitaires à l'appareil étatique ainsi qu'aux instances de la construction des savoirs, impose un modèle singulier des règles institutionnelles, voire un espace intermédiaire dans lequel l'homme de science et l'homme politique n'ont qu'une même vocation. Dans ce cadre général, au Collège de France comme aux Langues O', la succession des chaires de persan se poursuit avec des savants en relation avec le ministère des Affaires étrangères⁷¹.

Néanmoins, le rapport entre le pouvoir impérial et la connaissance orientaliste reste en réalité très complexe, surtout si l'on s'intéresse à en faire ressortir les dimensions autres que celles liées exclusivement à la domination et à la gestion politico-militaire. L'évolution de l'orientalisme universitaire repose également sur la présence d'une vaste compétitivité institutionnelle et intellectuelle à l'échelle des organismes européens visant à la construction et à la diffusion de la connaissance de type orientaliste. C'est évidemment dans le cadre historique de la rivalité entre la France et la Grande-Bretagne que nous pouvons constater la configuration de la culture distinguée des disciplines dans le processus de leur développement institutionnel. Ce contexte concurrentiel s'exprime plus clairement dans les domaines de recherche appartenant aux intérêts communs des pouvoirs coloniaux dont le cas de l'Inde pourrait en être l'exemple. En effet, après la chute de la dynastie Safavide, alors que l'Iran n'attirait plus

⁷¹ Après Silvestre de Sacy, son élève Amédée Jaubert, l'interprète de l'armée d'Orient et l'ambassadeur en Perse de Napoléon, occupe le poste de la langue persane entre 1838 à 1847. Puis Jules Mohl lui succède de 1847 à 1876 avant de céder la place au Charles Barbier de Meyrand, l'occupant de 1876 à 1885. Voir : Abel LEFRANC, *Histoire du Collège de France : Depuis ses origines jusqu'à la fin du premier empire*, op.cit. Dans le cadre des Langues O', la succession de la chaire du persan se continue après Langlès qui a eu pour successeur Antoine Léonard de Chézy de 1824 à 1832. Ensuite cette chaire a été occupée par Étienne Quatremère de 1832 à 1857 et ensuite par Charles Schefer de 1857 à 1898. Ce dernier avec son successeur Clément Huart sont attachés au ministère des Affaires étrangères en tant que secrétaire-interprètes pour les langues orientales. Voir : Pierre LABROUSSE (dir.), *Deux siècles d'histoire de l'École des langues orientales*, op.cit., 1995.

l'attention des voyageurs et des commerçants, les intérêts français et britanniques sur l'Inde se répandent et les orientations de recherche se diversifient⁷².

Depuis le XVIIIe siècle, après la création de la Compagnie des Indes Orientales par les Britanniques et de la Compagnie Française des Indes Orientales, la collection des sources scripturaires des langues indo-iraniennes fait partie des activités principales des savants coloniaux travaillant en Inde⁷³. Cela aboutit à la constitution progressive des bases matérielles préliminaires, permettant des innovations dans le champ d'études indo-iraniennes en matière de langue, d'histoire, de religion et de culture. Parmi les figures marquantes de ces administrations européennes se trouvent notamment le linguiste anglais, William Jones, le fondateur de La Société Asiatique de Calcutta, ainsi que l'indianiste français, Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron. Après avoir séjourné en Inde, ce dernier devient le précurseur d'un nouveau domaine de recherche, grâce à la présentation en France en 1771⁷⁴ de ses trois volumes de Zend-Avesta, l'ensemble des textes sacrés de la religion mazdéenne dans un style dont « aucun érudit n'avait encore déchiffré cette langue de la religion antique de l'Iran⁷⁵ ». Cet effort ayant pratiquement amélioré la représentation académique des études dans le champ indo-persan en France, a suscité pourtant des conflits à l'égard de l'esprit compétitif des administrations européennes. Comme le souligne Roland Lardinois :

« À l'époque où le déchiffrement balbutiant des langues anciennes du monde iranien était encore un fait d'exception, la publication du Zend-Avesta fut une révélation d'importance pour les milieux orientalistes de l'Europe savante. Elle suscita toutefois une vive réaction de l'orientaliste anglais William Jones qui critiqua la prétention scientifique d'Anquetil-Duperron, contestant ainsi à la France de s'arroger le monopole de la connaissance des langues et des cultures orientales⁷⁶».

La mise en place d'une structure spécialisée dans le domaine indo-persan produit une nouvelle perspective dans l'orientalisme européen ; une perspective qui, selon Edward

⁷² Arthur J. ARBERRY, *British contributions to Persian studies, op.cit.*, p. 11.

⁷³ *Iranian Studies in Britain, the Islamic Period – Encyclopaedia Iranica* [En ligne], Consulté Le 13 janvier 2014, URL : <http://www.iranicaonline.org/articles/great-britain-x>.

⁷⁴ Dans la même année, est paru en anglais « Grammer of the persian language » de William Jones.

⁷⁵ Roland LARDINOIS, *L'invention de l'Inde : Entre ésotérisme et science, op.cit.*, p. 38.

⁷⁶ *Ibid.*

Saïd, permet à l'Europe de se mettre à connaître l'Orient de manière plus scientifique, à y vivre avec une autorité et une discipline plus grande qu'elle ne l'avait jamais fait⁷⁷ ».

Du côté des études sur l'Iran, la rupture des relations franco-iraniennes sur le plan diplomatique et la carence des intérêts expansionnistes français en Iran au XIXe siècle, donnent naissance à une érudition de cabinet, et ce à l'écart de la réalité sociale et des bouleversements politiques dans le contexte iranien. Ce contexte s'avère plus favorable aux études des langues et des religions anciennes de l'Iran, notamment les études zoroastriennes qui prennent une place importante dans le paysage académique français : l'exhumation des textes fondamentaux, le travail systématique du déchiffrement, la création des dictionnaires et des bibliothèques spécialisées font partie intégrante des activités principales des savants au cours de leur professionnalisation sur l'Iran dans l'espace académique.

1.1.1. Inscription d'une continuité épistémologique

Depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, à travers une série de régulations diplomatiques et de changements épistémologiques, l'espace des savoirs sur l'Iran en France se transforme en un espace spécialisé dont l'identité propre est reconnue dans le milieu savant. Nous assistons dans cette période à la mise en place des bases matérielles préalables dans le domaine des études iraniennes dont les empreintes institutionnelles et intellectuelles sont encore aujourd'hui repérables dans le paysage académique. Cette base est bâtie d'un côté sur la formation d'une érudition de cabinet issue des études livresques, et de l'autre, sur l'engagement socioprofessionnel des spécialistes du terrain. Si le premier groupe se repose sur les études linguistiques, quant au deuxième, il se base sur l'archéologie.

⁷⁷ Edward W. SAÏD, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident. op.cit.*, p.35.

a. La philologie, la linguistique et les sciences religieuses

En ce qui concerne les orientations épistémologiques au sein des courants universitaires dominants dans le domaine indo-persan, le passage de la philologie aux études linguistiques joue un rôle déterminant dans l'évolution des études iraniennes.

En effet, la fusion des corps iranisans et indianistes, ayant été débutée par l'exhumation des textes avestiques par Anquetil-Duperron, semble prendre l'allure d'une formation linguistique solide avec le traitement systématique des anciens textes de l'Iran et de l'Inde, c'est-à-dire l'Avesta et le Véda depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle. Sur l'Avesta, c'est notamment Eugène Burnouf qui en a fait une étude méthodique et James Darmesteter qui élabore sa traduction scientifique. De ce fait se constitue la base d'une professionnalisation incomparable dont les empreintes institutionnelles et intellectuelles sont toujours repérables dans le paysage académique français.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, concernant le domaine d'études des langues indo-européennes, la philologie est saisie comme la discipline apte à étudier l'histoire des peuples et des civilisations concernées. François Laplanche remarque qu'en France, « par la seule étude des langues, nous arrivons à reconstruire ce qu'a pu être la société aryenne avant sa dispersion vers l'Inde et vers l'Iran, ce qu'aucun historien ne serait en mesure de faire, faute de documents⁷⁸ ».

De même, la prospérité qu'a connue la philologie dans le domaine des langues indo-européennes en France a d'une manière générale, modifié l'organisation académique des sciences religieuses. En effet, le travail académique dans le domaine des études linguistiques visant la traduction et le déchiffrement des langues anciennes, inconnues pour la plupart des chercheurs ; il a ouvert la voie vers la connaissance de religions jusqu'ici inexplorées. Pour reprendre l'expression de Claude Langlois, ce travail d'exploration linguistique a entraîné, dans l'Europe, un « décentrement de l'objet⁷⁹ » dans les sciences religieuses au XIX^e siècle.

⁷⁸ François LAPLANCHE, *Philologie et histoire des religions en France au XIX^e siècle*, dans Jean BAUBÉROT Et al., *Cent ans de sciences religieuses en France à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris, Cerf, 1987, p.42.

⁷⁹ Claude LANGLOIS, *Séminaire « L'enseignement du fait religieux » - Aux origines des sciences religieuses en France : la laïcisation du savoir (1810-1886) - Éduscol* [En ligne], Consulté le 1 décembre 2014, URL: <http://eduscol.education.fr/cid46335/aux-origines-des-sciences-religieuses-en-france%AO-la-laicisation-du-savoir-1810-1886.html>.

Sur le plan méthodologique, l'entrée par la philologie à l'histoire religieuse qui montre d'ailleurs « l'engouement de l'histoire européenne des religions pour la mythologie comparée », est en effet « une explication naturiste des mythes, à partir des racines sanskrites, explication philologique qui permet de faire coïncider les aires linguistiques et les aires religieuses⁸⁰ ». D'après Laplanche, il a fallu attendre la fin du Second Empire (1852-1870) pour qu'avec le développement de l'anthropologie et de la linguistique en France, la portée de la philologie et de la mythologie comparée pour « l'accès à l'interprétation des phénomènes religieux » soit mise en doute à la faveur de « la découverte de l'« imbrication des croyances et de l'organisation culturelle ou sociale⁸¹ ».

Néanmoins, au-delà des questions ayant trait au traitement des phénomènes religieux dans le contexte indo-européen, la même période en France connaît un changement profond dans l'organisation scientifique des études religieuses. L'application de nouvelles formes d'enseignement et de recherche en matière religieuse s'effectue à partir de 1870 sous la politique scientifique de la Troisième République (1870-1940), caractérisée par la laïcisation des savoirs.

La réorientation de la construction des savoirs sur les religions s'empare de la scène universitaire française. Comme explique Émile Poulat, elle désigne le trait « structurel » (les sciences religieuses par opposition à la théologie), mais aussi « institutionnel » (la création de la cinquième section de l'EPHE⁸²) et « conjoncturel » (la laïcité républicaine et la polémique anticléricale)⁸³ de l'institutionnalisation des sciences religieuses en France.

⁸⁰ François LAPLANCHE, La méthode historique et l'histoire des religions : les orientations de la Revue de l'Histoire des religions, dans Michel DESPLAND (dir.), *La tradition française en sciences religieuses : Pages d'Histoire*, (Les Cahiers de recherche en sciences de la religion, n°10), 1991, p.88.

⁸¹ François LAPLANCHE, Philologie et histoire des religions en France au XIX^e siècle, *op.cit.*, p.45.

⁸² L'École Pratique des Hautes Études a été créée en 1868. En 1886, une cinquième section consacrée aux « sciences religieuses » s'ajoute à l'établissement. Cette nouvelle section avec la « Revue d'Histoire des religions » créée en 1880, forme entre autres, les instances majeures de la construction des savoirs scientifiques sur les religions. Rappelons que, dans cette période, les intérêts scientifiques pour étudier les religions dépassent l'Europe de tradition judéo-chrétienne et s'ouvrent à l'étude des religions d'Asie. La création du Musée Guimet en 1879 à Lyon et puis en 1885 à Paris, représente cet intérêt scientifique élargi, menant à la « décentralisation » de la religion comme objet de recherche.

⁸³ Émile POULAT, L'institution des « Sciences religieuses », dans Jean BAUBÉROT *et al.*, *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Etudes*, *op.cit.*, pp. 49-50.

Au sein de ce cadre structurant, une nouvelle perspective scientifique a été adoptée dans l'espace des savoirs sur l'Iran qui allait se détacher du domaine indo-iranien. Se produit ainsi un changement paradigmatique à travers lequel des mesures propres pour constituer un espace exclusivement consacré aux études iraniennes ont été proposées. Dans un premier temps, il s'agit de la division du champ d'études de la religion iranienne avec celui de la religion védique. De même, une nouvelle approche théorique et méthodologique a été mise en pratique afin de relier, sur le plan didactique, l'évolution de la « pensée iranienne » de l'antiquité à la période musulmane afin de déterminer l'idée de la « continuité iranienne ».

Ces critères ont été clairement représentés au Collège de France où James Darmesteter, linguiste français, inaugure son cours de « Langues et littératures de la Perse » en 1885, marquant l'identité propre du champ des études iraniennes.

Dans son discours d'inauguration, Darmesteter appelle à la modification de ce champ pour lequel prévaut une nouvelle perspective scientifique, envisageant le rattachement de la Perse ancienne à la Perse moderne pour reconstruire les fondements de la « pensée iranienne » :

« ... le Collège de France a décidé sur la proposition de M. Barbier de Meyrand, que la Perse tout entière serait ouverte à l'enseignement. Il ne s'agit point d'exclure la Perse moderne, mais de la rattacher à la Perse ancienne, dont elle vient ; car, si l'invasion de l'Islam a profondément modifié les formes extérieures de la pensée iranienne, elle n'a pourtant ni transformé l'intérieur, ni rompu le lien de continuité entre son passé et son présent, qui sortent l'un de l'autre, s'expliquent et s'éclairent l'un par l'autre. Qu'il s'agisse de la langue, de la religion, de la littérature, de l'histoire même, vous rencontrez à chaque pas dans la période moderne des faits dont l'origine remonte aux premiers temps de la Perse...⁸⁴ ».

Ce projet pionnier a pour but de mettre en discours la particularité de la « pensée iranienne » pour caractériser son « élément national », c'est-à-dire la reconstruction de la « continuité » entre l'Iran préislamique et la période moderne en matière de langue, de littérature, d'histoire et aussi de religion.

⁸⁴ James DARMESTETER, *Coup d'œil sur l'histoire de la Perse : Leçon d'ouverture du cours de langues et littératures de la Perse faite au Collège de France le 16 avril 1885*, Paris, Ernest Leroux, 1885, p.11.

En ce qui concerne la religion, Darmesteter propose les règles d'une histoire des idées rendant possible l'identification des aspects philosophiques et du contenu spéculatif de la religion ancienne de l'Iran pour une meilleure compréhension de son islam :

« ... si l'on regarde de près on voit que l'élément national a disparu de la surface plus que du fond et que la Perse, en acceptant l'étranger [la langue et la religion du conquérant arabe], l'a transformé plus qu'elle ne se transformait elle-même, qu'elle a adapté sa vie et sa foi nouvelle aux habitudes et aux traditions héréditaires et que ce n'est pas sans raison que, pour la masse du monde musulman, la Perse est hors l'Islam. C'est qu'en effet l'Islam de la Perse n'est point l'Islam : c'est la vieille religion de la Perse, encadrée de formules musulmanes ; non point la religion sacerdotale, œuvre artificielle qui n'avait jamais parlé à la conscience du peuple, mais la religion populaire et vivante, qui n'avait de commun avec celle-là que le fond primitif sur lequel l'une et l'autre s'étaient développées. Aussi, dans l'anarchie de la Perse moderne, l'évolution religieuse est le seul fil conducteur qui permette de suivre l'esprit national, et, pour vous donner une idée approchée de la vie iranienne dans la seconde période [période musulmane], il est plus simple et plus sûr de partir du dedans que du dehors, et de l'histoire de la pensée que de la succession incohérente des révolutions politiques⁸⁵ ».

L'analyse des annuaires du Collège de France dans la période qui suit cette nouvelle composition didactique montre que ce tournant a un effet considérable sur les études iraniennes au Collège de France, marqué par une mise en avant du domaine d'enseignements et de recherches sur l'Iran ancien et préislamique.

Dans le contexte de l'inscription des études iraniennes dans la continuité des études avestiques, l'argument proposé par Darmesteter qui voit dans l'islam, « la vieille religion de la Perse, encadrée de formules musulmanes », occupe une place centrale. Sur le plan institutionnel, cet argument a pu exercer de manière explicite, la volonté de la mise en avant de l'Iran préislamique pour identifier, par l'application des méthodes de l'histoire des religions, les fondements philosophiques et le contenu spéculatif de la religion dans le contexte iranien du zoroastrisme à l'islam, assurant ainsi l'idée de la « continuité » et de l'« unicité » de l'Iran.

⁸⁵ *Ibid.* pp.36-37.

b. L'archéologie

L'espace des savoirs sur l'Iran connaît un tournant important à partir des années 1870 avec l'établissement de l'infrastructure scientifique française sur le sol iranien sous le primat de l'archéologie. Les missions archéologiques françaises en Iran dépassent largement le cadre des recherches des antiquités persanes. Elles ont davantage nourri la structuration de l'ensemble des facultés intellectuelles et scientifiques qui ont trait au « terrain » iranien. De par la nature de leur discipline, les archéologues sont pionniers à être concernés des conditions de la possibilité du savoir, c'est-à-dire le statut des relations diplomatiques et la conjoncture sociopolitique en Iran.

Sur le plan diplomatique, l'intérêt que portent les souverains Qâjâr pour la France, depuis le règne de Nâser ed-Din shâh, agit en faveur de l'amélioration des relations culturelles et scientifiques entre les deux pays. Du côté français, l'instauration de la Troisième République en 1870 et la mise en œuvre d'une diplomatie d'influence culturelle dans une partie du « proche, moyen et extrême orient⁸⁶ » favorisent une nouvelle organisation scientifique concernant l'Iran auquel s'y annexe particulièrement le domaine de l'archéologie.

L'augmentation des crédits des missions archéologiques et la mise en place du dispositif nécessaire pour les fouilles des sites archéologiques en Moyen-Orient, furent réalisées dans le contexte de rivalité entre les grandes puissances coloniales pour « constituer ou enrichir les collections des musées nationaux⁸⁷ ».

En 1884, une convention fut établie entre la Perse et la France, cédant les fouilles archéologiques de Suse aux Français contre le désir des Britanniques. Cette mission qu'effectue Marcel Dieulafoy en Perse a été accordée avec l'appui du Ministère de l'Instruction Publique. Après onze ans de rupture⁸⁸, un deuxième accord est convenu en 1895, autorisant les Français à pratiquer les fouilles dans toute la Perse.

⁸⁶ Institut Français de Recherche à l'Étranger (IFRE), « Petite histoire d'une géographie », « Petite histoire des IFRE » [En ligne], Consulté le 25 février 2014, URL : <http://www.ifre.fr/index.php/recherche/petite-histoire-des-ifre>.

⁸⁷ Nader NASIRI-MOGHADDAM, *L'archéologie française en Perse et les antiquités nationales (1884-1914)*, Paris, Éditions Connaissances et savoirs, 2004, p. 15.

⁸⁸ Le motif principal de cette rupture se trouve dans la violation de la convention par l'équipe française. En effet, La convention bilatérale de 1884 autorise la France la pratique des fouilles de Suse et n'envisage pas un privilège en matière de la recherche et de l'exportation des objets antiques. Cependant,

Le statut privilégié accordé à la France dans le domaine de l'archéologie en Perse, obligea ce pays à entreprendre des opérations scientifiques plus élaborées dans le domaine des études iraniennes. Dans cette perspective, a été créée en 1897, la *Délégation scientifique en Perse du Ministère de l'Instruction Publique* dont Jacques de Morgan, le « délégué général des fouilles archéologiques françaises en Perse », était le premier directeur. Sur le poste du « délégué général » reposaient toutes les responsabilités scientifiques et administratives, mais aussi diplomatiques.

L'investissement considérable de la France dans le domaine de l'archéologie en Perse se fait en termes des ressources matérielles mais aussi intellectuelles et scientifiques. En s'appuyant sur le soutien inouï du ministère de l'Instruction publique, la Délégation profite d'un budget « sans égal » comparé avec « l'École d'Athènes » et « l'Institut français d'archéologie orientale du Caire⁸⁹ ».

La mise en place de « la délégation scientifique » assure l'élargissement des champs de recherche outre que l'archéologie : « la géologie, la minéralogie, l'anthropologie, l'ethnologie, la linguistique et beaucoup d'autres qui pouvaient être intéressantes pour le monde savant en France⁹⁰ ». Elle permet la construction d'un espace intermédiaire entre les représentants de la délégation sur le terrain et les instances universitaires en France.

En 1900, sous le règne de Mozaffar ed-Din Shâh, la troisième convention archéologique fut signée et la France obtient finalement le monopole des fouilles archéologiques avec droit d'emporter la totalité des objets découverts en Susiane⁹¹.

Au tournant du siècle, le contexte concurrentiel entre les universités occidentales prend une allure plus détendue en s'appuyant sur la division des intérêts scientifiques, la spécialisation disciplinaire et la reconnaissance mutuelle du « progrès » des projets scientifiques nationaux. En ce qui concerne la France, ce « progrès » se manifeste incontestablement dans le domaine de l'archéologie, l'investigation et le sauvetage des

l'équipe de Dieulafoy, en dépit des termes de la convention, emporta une partie importante de leurs découvertes via Bagdad. Ensuite, en 1885, le gouvernement persan demande la cessation des travaux de la mission archéologique avant d'autoriser la deuxième campagne archéologique de 1885 à 1886 pour que la France termine les termes de la mission précédente. Voir : Nader NASIRI-MOGHADDAM, *op.cit.*, pp. 45-57.

⁸⁹ *Ibid.* p.95.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.* p.15.

antiquités persanes ainsi que les aspects de la géographie et sa population. Lors de la présentation du bilan de sa mission en Perse en 1905, Jacques de Morgan appelle à reconnaître, à titre égal des travaux menés par les Français, les « magnifiques travaux des Allemands, des Anglais, des Américains », les désignant non pas en termes des « concurrents », mais en termes des « collègues » ou encore des « amis »⁹².

Les activités de la Délégation ont été représentées dans la série des *Mémoires de la Délégation scientifique en Perse* en treize volumes publiés entre 1900 et 1912. Toutefois, comme nous l'avons déjà évoqué, ces activités ne se limitent pas seulement aux recherches archéologiques. Elles ont comme perspective scientifique, de collaborer par le biais de la « méthode historique », alors « philosophique et raisonnée » à la connaissance de l'Iran de l'antiquité à la période actuelle. C'est dans ces termes que Jacques de Morgan évoque la perspective générale de la mission archéologique en Perse :

« ... cette mission archéologique se double de toutes les branches scientifiques qui peuvent être étudiées en Iran. Car l'Histoire, but principal de nos études, n'est plus aujourd'hui une simple nomenclature chronologique des souverains et de batailles : elle doit être philosophique et raisonnée, c'est-à-dire en dépendance directe de toutes les branches des connaissances humaines. C'est avec l'aide de ces diverses branches, en effet, qu'on perçoit les causes des faits historiques et qu'on trouve leur explication⁹³ ».

De 1906 à 1912, les résultats des campagnes annuelles de « la délégation scientifique » présentent une performance considérable malgré plusieurs difficultés auxquelles l'équipe s'est affrontée. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà signalé, les campagnes sont concernées par les bouleversements politiques en Iran notamment la Révolution constitutionnelle de 1906. Afin de préserver les intérêts archéologiques de la France en Perse, le nouveau contexte politique exige l'ouverture de nouveaux chantiers sur différents sites antiques. Nasiri Moghaddam explique que « les constitutionnalistes accusaient la Délégation d'avoir borné ses fouilles à une seule région, la Susiane où la

⁹² Jacques DE MORGAN, *Histoire et travaux de la délégation en Perse du ministère de l'Instruction publique (1897-1905)*, Paris, Éditeurs E. Leroux, 1905, p.1.

⁹³ *Ibid.* p.19.

totalité des découvertes appartenait au gouvernement français⁹⁴ ». C'est la raison pour laquelle, les fouilles archéologiques s'étendent à de nouveaux chantiers qui ont été ouverts à Rhagès (Rey) et aussi dans le nord-ouest de la Perse.

Finalement en 1912 la Délégation est supprimée et la « Commission consultative des fouilles archéologiques en Perse » s'engagea à « la coordination des recherches scientifiques en Perse⁹⁵ ».

De toute évidence, les fouilles archéologiques n'étaient pas exclusivement destinées à la découverte des antiquités persanes. Elles avaient pour une des préoccupations principales, la détermination de l'influence et de l'inscription de l'antiquité sur les représentations culturelles de la période islamique. En d'autres termes, elles cherchaient à continuer le projet de la construction de la « continuité » au sens épistémologique, entre l'antiquité persane et la période musulmane. Nasiri Moghaddam explique que :

« Sur le plan scientifique, l'importance de la Perse était double. En effet, aux yeux des Occidentaux, la civilisation islamique en Iran présentait autant d'intérêt que celle de la Perse antique. D'ailleurs, dans la deuxième moitié du XIXe siècle avec des théories raciales sur l'inégalité des races humaines propagées par Joseph Arthur Gobineau (1816-82), et d'autres, le monde savant occidental était plus au moins persuadé que les Persans étant de race indo-européenne ou arienne présentaient la source principale de l'inspiration artistique dans le monde musulman. Par conséquent, le droit d'effectuer des fouilles dans toute la Perse représentait pour la France un immense privilège qui lui permettait de mettre en lumière la civilisation iranienne des époques antiques et islamiques⁹⁶ ».

L'avancée des études archéologiques en corollaire des études linguistiques et historiques noue un nouveau rapport scientifique avec l'Iran. C'est dans ce cadre qu'est introduite la réappropriation des cadres institutionnels édifiant le dispositif matériel de la construction des savoirs sur l'Iran.

Sur le plan organisationnel, parallèlement à l'érudition de cabinet déjà évoquée, se crée un autre modèle de gestion scientifique basé sur l'expérience des missions archéologiques. Les missions scientifiques menées à l'égide des fouilles archéologiques, constituent effectivement le socle du champ des études iraniennes

⁹⁴ Nader NASIRI-MOGHADDAM, *L'archéologie française en Perse et les antiquités nationales (1884-1914)*, op.cit. p. 181.

⁹⁵ *Ibid.* p.191.

⁹⁶ *Ibid.* pp.15-16.

contemporaines au cours de son institutionnalisation dans le paysage académique français. Nous verrons plus loin qu'au-delà de la portée scientifique de ces travaux, le modèle de la gestion de ses missions menées en Iran depuis le début du XXe siècle inspire la conduite des activités scientifiques sur le terrain iranien dont certains aspects de ses réalités restent inaccessibles pour les érudits de cabinet.

La mise en place des équipes pluridisciplinaires, la nécessité des échanges stratégiques avec les autorités locales ainsi qu'avec le pouvoir central ainsi que la production et la publication systématique en collaboration avec les instances universitaires, créent un modèle dont s'inspirent les spécialistes de l'Iran contemporain.

En Iran en pleine tourmente sociopolitique depuis la révolution constitutionnelle, les fouilles archéologiques françaises sont souvent en but au désordre et à l'insécurité. L'absence d'un état central puissant fait surgir des soulèvements dans les provinces, notamment dans les zones frontalières et engendre un climat d'insécurité dans le pays. C'est pourquoi les missions archéologiques dont le chargé de direction fut Roland de Mecquenem⁹⁷ depuis la démission de Jacques de Morgan, ont été confrontées aux instabilités régionales, majoritairement produites chez les tribus et les nomades iraniens. Ainsi les archéologues français ont été obligés de « négocier avec les chefs de tribus afin d'arriver à un accord pour assurer la sécurité des chantiers⁹⁸ ».

Pendant la Première guerre mondiale, la délégation française se voit contrainte de mettre fin à ses activités de fouilles archéologiques et par voie de conséquence, un grand nombre des ressortissants français quittent le territoire iranien.

La délégation archéologique, qui assurait d'ailleurs la mise en pratique de l'ensemble des activités scientifiques de la France en Iran, crée au fil des temps son « modèle » particulier d'opération sur le terrain qui ne cesse pas de subir de nombreuses difficultés. Nous allons voir que le modèle d'organisation scientifique basé sur l'expérience des archéologues, précède celui adopté quelques décennies plus tard par les ethnologues,

⁹⁷ Il fut chargé des missions archéologiques de 1912 à 1939. Ses missions ont été seulement interrompues pendant la première guerre mondiale. A l'issue de ses campagnes, Mecquenem envoya un rapport de mission au ministère de l'Instruction publique, comportant le résultat des fouilles ainsi que la description de la vie quotidienne lors de sa mission. Ses rapports conservés aujourd'hui au Centre Historique des Archives Nationales à Paris, forment un fond documentaire important sur les missions archéologiques de la France en Perse. Voir : <http://www.mom.fr/mecquenem/> [En ligne].

⁹⁸ Marzieh YAZDANI-DELFANI, Roland de Mecquenem (1877-1957) : Portrait d'un archéologue français dans un pays en plein tourment, dans Mahmoud DELFANI (dir.), *L'Iran et la France malgré les apparences*, *op.cit.* p. 49.

qui furent eux aussi, confrontés à l'insécurité et l'instabilité de leurs terrains de recherche respectifs, rendant possible l'adoption de stratégies parfois réticentes vis-à-vis les autorités centrales et locales.

1.2. Orientations « iranistes »

Les fluctuations et les crises politiques après la Grande guerre freinent le développement des activités scientifiques sur le sol iranien. Quant à la politique de la France, elle vise à l'extension de ses intérêts politiques et économiques en Moyen-Orient, et comme le souligne Yann Richard, elle cherche « en Iran même, une influence et des projets politiques qui ont pu – ou auraient pu s'ils avaient été réalisés — modifier l'équilibre et la réorganisation de la Perse⁹⁹ ».

Depuis 1918, « la politique ambitieuse de la France en Perse¹⁰⁰ », s'efforce de maintenir le monopole des fouilles archéologiques tout en élargissant « l'enseignement français » en Iran, en matière de langue, de l'éducation des femmes, mais aussi des « conférences d'orientalisme à Téhéran pour diffuser le savoir de l'université française sur des sujets qui touchent le public persan...¹⁰¹ ». L'extension et le renforcement des liens culturels avec l'Iran, avaient aussi pour objectif, de briser l'hégémonie culturelle des Britanniques, avec notamment la promotion de la langue française et la formation des élites francophones en Iran.

Il a fallu attendre le couronnement de Rezâ Khân en 1926¹⁰² et l'instauration de la dynastie Pahlavi (1925-1941) pour que les rapports scientifiques et culturels entre les deux pays soient consolidés dans une très large mesure, permettant l'ouverture vers les nouvelles formes de la connaissance de l'Iran.

⁹⁹ Yann RICHARD, Les relations franco-iraniennes après la grande guerre, dans Oliver BAST (dir.), *La Perse et la grande guerre*, Bibliothèque iranienne, n° 52, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 2002, p.93.

¹⁰⁰ *Ibid.* p.99.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² En 1921, le colonel Rezâ Khân Mīr Panj, par un coup d'État orchestré par les Britanniques, arrive au pouvoir pour instaurer en 1925 la dynastie Pahlavi. Baptisé Reza Shah, il fut couronné en 1926 et règne en Iran jusqu'en 1941 avant de céder le trône à son fils, Mohammad Rezâ Pahlavi. Arrivé au trône après l'invasion anglo-soviétique, ce dernier fut le Shah d'Iran jusqu'à la Révolution iranienne de 1979.

Parallèlement à une modernisation hâtive et d'une « laïcisation autoritaire¹⁰³ » que connut le pays sous le règne de Reza Shâh, se créent les linéaments d'une « politique culturelle », alors officielle et institutionnalisée, dont les enjeux principaux peuvent être définis en relation avec la formation de l'« identité » culturelle et nationale unifiée. En relativisant les différences ethniques, linguistiques et religieuses, le gouvernement iranien se penche sur l'homogénéisation des modalités de la construction identitaire, la centralisation de l'État et la promotion de l'idéologie nationaliste¹⁰⁴. Le nouvel ordre politique qui relevait des régulations multiples en matière d'enseignement et de recherche, met en place d'une culture institutionnelle solide, chargée de la gestion du secteur culturel.

En effet, le discours nationaliste avait émergé en Iran au cours du XIXe siècle, notamment avec les questions territoriales, et puis les tendances constitutionnalistes, mais c'est sous le règne de Rezâ Shâh qu'il acquiert une dimension à la fois moderne et normative. Autrement dit, le discours nationaliste et unificateur s'institutionnalise très largement, au profit du déploiement d'une politique culturelle cohérente et porteuse de la doctrine de l'État¹⁰⁵. Dans les années 1930, la création de plusieurs « institutions culturelles », la volonté de réguler le cadre administratif des entrées et du séjour des étrangers, la bureaucratisation et la modernisation des conditions du travail, permettent l'émergence d'un environnement favorable à la mobilisation des activités intellectuelles.

S'agissant du pôle français des études iraniennes, le gouvernement iranien adopte une stratégie d'entente réciproque à travers laquelle, s'accommodent les « intérêts scientifiques » et les « intérêts idéologico-politiques » de la construction identitaire et

¹⁰³ Rezâ Shâh tenta d'importer en Iran les réformes menées en Turquie par Mustafa Kemal. Selon Pierre Jean Luizard, contrairement à la Turquie, Rezâ Shâh a maintenu des symboles importants du chiisme qui continue à être la religion d'État en Iran. Selon lui : « jusqu'en 1925, Rezâ Khân donna aux ulémas le sentiment que l'islam était protégé par l'autorité politique. Mais l'histoire des relations de Rezâ Shâh avec le clergé chiite sera en fait une suite d'affrontements. Le nouveau Shâh s'engagea dans une politique de marginalisation économique du clergé, qu'accompagnait des mesures d'abaissement du statut clérical et d'humiliations multiples entraînant souvent l'abandon de l'habit clérical. » Voir : Pierre Jean LUIZARD, *Laïcités autoritaires en terres d'Islam*, Paris, Fayard, 2008, p.141.

¹⁰⁴ Voir notamment Ervand ABRAHAMIAN, *A history of modern Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

¹⁰⁵ Firoozeh KASHANI-SABET, Cultures of Iranianess: The evolving polemic of Iranian nationalism, dans Nikkie R. KEDDIE et Rudi MATTHEE (dirs.), *Iran and the surrounding world: interactions in culture and cultural politics*, Seattle and London, University of Washington Press, 2002, p. 170.

de l'unification culturelle. Malgré l'abolition du monopole français des fouilles archéologiques de l'Iran en 1927, l'ambition de l'Iran vers la reconnaissance d'une grande civilisation antique, mène à reconnaître en archéologie, l'instrument de la construction des référents culturels qui reflètent l'« identité » culturelle et nationale. Dans cette perspective, sous l'impulsion de l'état iranien, a été confié au secteur français du « sauvetage du passé », la mission informative pour la valorisation des marqueurs « identitaires » assurant l'homogénéité et l'ancienneté de l'Iran.

Outre l'archéologie, le gouvernement iranien se présente particulièrement soucieux en ce qui concerne les champs artistiques et littéraires afin de faire valoir les aspects multiples de la civilisation iranienne. Le grand essor que prennent les domaines des Beaux-Arts, de l'architecture et de la littérature persane dans les années 1930, montre en effet la propension de ces secteurs à porter les nouvelles orientations et tendances intellectuelles qui visent une double finalité, « scientifique » et « idéologico-politique », dans la construction des savoirs spécialisés sur l'Iran.

Avec la mise en œuvre de la stratégie d'entente réciproque s'agissant du secteur culturel et scientifique, une nouvelle forme de coopération franco-iranienne relativement apaisée et sans clivage important voit le jour. Sur cette base, se crée un milieu savant actif auquel participent la haute administration du gouvernement iranien et les spécialistes français de l'Iran.

1.2.1. Sauvetage du passé au service des expressions identitaires

C'est dans ce contexte qu'en 1928, André Godard, architecte, archéologue et historien de l'art, fut invité en Iran à la demande du gouvernement iranien pour s'engager à la direction générale des antiquités du pays (Modir-é kol-é Atighât-é kes_hvar). Il prend ensuite la direction du programme colossal du « Service archéologique de l'Iran¹⁰⁶ » pour une durée d'au moins vingt ans avec pour objectif la restauration des monuments historiques et la construction de nouveaux bâtiments publics et commémoratifs¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Depuis 1936, les travaux de ce secteur ont été publiés dans les Annales du service archéologique de l'Iran, *ATHĀR-Ē ĪRĀN*, Éditions Geuthner.

¹⁰⁷ Le musée archéologique de l'Iran (musée Iran-é Bâstân) créé en 1937 ainsi que la faculté des Beaux-Arts de l'université de Téhéran créée en 1941 sont entre autres les réalisations architecturales dont

L'arrivée d'André Godard et son équipe à Téhéran va de pair avec l'adoption par le gouvernement iranien, d'un langage militant s'agissant du « sauvetage du passé », pour donner lieu à la mise en place du dispositif institutionnel de la restructuration de ce secteur. De nouvelles catégorisations des « vestiges culturels » comme celles du « patrimoine mobile et immobile », des « fouilles scientifiques et commerciales » ainsi que des « monuments nationaux » ont été intégrées dans le langage officiel, dans le but de déterminer les modalités normatives de la gestion des antiquités.

En 1930, le parlement iranien adopte une loi « relative à la conservation des antiquités de la Perse », selon laquelle « le droit de fouiller le sol en vue de trouver des antiquités appartient exclusivement à l'État ». De plus, « l'État peut user lui-même de son droit ou le transférer par autorisation spéciale à des institutions scientifiques, des sociétés ou des particuliers¹⁰⁸ ».

Une expertise se développe ainsi au sein du gouvernement, sous l'emprise du premier ministre, Mohammad Ali Foroughi¹⁰⁹, afin de solliciter les orientalistes et les universitaires français à faire partie des institutions scientifiques mises en place pour réaliser les études scientifiques de la culture iranienne.

Sur le plan épistémologique, cette période est marquée par la combinaison des visées heuristiques de « l'archéologie » avec celles de « l'histoire » et « l'histoire de l'art et de l'architecture », inspirant de nouveaux instruments théoriques et méthodologiques pour traiter les éléments caractéristiques de « l'identité culturelle » de l'Iran. Outre les antiquités, les réalisations artistiques et architecturales de la période musulmane ont été prises en considération, assurant la construction identitaire d'une « continuité » historique qui fut la civilisation iranienne.

Sur le plan pratique, l'État préconise l'ouverture des domaines de recherche jusqu'ici inexplorés. Dans un premier temps, la construction rapide de l'infrastructure du pays, en l'occurrence des routes et du chemin de fer, facilite l'accès à plusieurs sites historiques

André Godard étaient le fondateur et le directeur. Outre la restauration massive des monuments historiques, les bâtiments commémoratifs des grands poètes iraniens ont été aussi faits sur les plans d'André Godard et de son équipe. Il a notamment conçu le mémorial de Hâfez en 1935 à Shirâz.

¹⁰⁸ Articles 11 et 12 de la loi du 3 novembre 1930 relative à la conservation des antiquités de la Perse, dans René GROUSSET, *L'Iran extérieur : son art : discours prononcé le 16 décembre 1930 au musée Guimet*, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 2), Paris, Librairie Ernest Leroux, 1932, p.17.

¹⁰⁹ Homme politique, écrivain et intellectuel iranien, Mohammad Ali Foroughi fut l'un des premiers traducteurs et commentateurs des œuvres philosophiques en persan.

qui restaient vierges, faute de la difficulté des chemins. D'ailleurs, sous l'auspice du nouvel ordre politique à la fois autoritaire et laïciste, les chercheurs étrangers sont autorisés pour la première fois, à pouvoir accéder aux sites et aux bâtiments religieux, interdits jusque-là par l'autorité religieuse.

André Godard souligne qu'avant 1926, « l'art de l'Iran n'était, aux yeux du monde, représenté que par les arts mineurs, dont les chefs-d'œuvre occupaient les vitrines des grands musées de l'univers, publics et privés¹¹⁰ ». Selon lui, c'est sous le règne de Rezâ Shâh que le monde commence à connaître les faces inexplorées de « la ligne continue de l'art iranien » et de « l'architecture traditionnelle de l'Iran à l'époque musulmane » :

« De l'architecture iranienne, en raison de l'indifférence des habitants du pays à l'égard des vestiges de leur ancienne civilisation ainsi que d'un fanatisme qui interdisait aux étrangers l'accès des édifices religieux, on ne savait rien, ou presque rien, même en Iran... Durant le règne de S.M. Rezâ Shâh Pahlawî, au contraire... il a été possible de pénétrer et de travailler dans tous les monuments de l'Iran, même dans les sanctuaires particulièrement saints de Meshhed et de Kumm. De plus, de nombreuses routes furent créées, qui permirent la découverte d'édifices encore inconnus¹¹¹ ».

La logique militante de l'État s'agissant du secteur du « sauvetage du passé », s'étend aussi largement au domaine des Beaux-Arts. Sous l'impulsion rigoureuse du gouvernement et des équipes formées par André Godard, l'École des Beaux-Arts s'occupe de la rénovation des anciennes techniques de la peinture, de la poterie et de la faïence. De plus, les expositions en matière des arts de l'Iran se multiplient en Iran comme dans les pays occidentaux. En 1935, le *Journal de Téhéran*, un quotidien francophone voit le jour pour s'occuper des domaines culturels et artistiques. Il représente particulièrement les expositions des arts de l'Iran à l'étranger, mettant en valeur la réception dans les pays occidentaux, du patrimoine culturel iranien.

À Paris, dans la même période, René Grousset, spécialiste des civilisations asiatiques et membre de l'Académie française, s'engage à promouvoir les domaines artistiques de l'Iran en collaboration avec les musées nationaux. Conservateur et directeur-adjoint du musée Guimet, il s'occupe à la constitution des comités de la gestion des études

¹¹⁰ André GODARD, *L'art de l'Iran : 179 photographies en héliogravure, 6 photographies en couleurs, 251 dessins et plans in-texte, 6 carte*, Paris, Arthaud, 1962, p.9.

¹¹¹ *Ibid.* p.10.

scientifiques des Beaux-Arts dans le contexte iranien, afin de publier des travaux de synthèses en cette matière ainsi qu'organiser des expositions artistiques¹¹².

1.2.2. Le foyer de l'iranisme

En 1930, a été créée à Paris, la Société des études iraniennes et de l'art Persan¹¹³, qui fut en effet le premier organisme de recherche iranien auquel s'attachent les spécialistes de multiples formations, traitant l'Iran et les aspects de sa civilisation. Cette société savante bénéficie d'une subvention inscrite dans le budget du ministère iranien de l'Instruction publique mais aussi des versements que font les étudiants iraniens résidents en France¹¹⁴. La structure institutionnelle franco-iranienne de la « Société... » est fixée. Paul Pelliot et René Grousset ont été nommés successivement président et vice-président. Le ministre de l'Instruction publique, Ali Asghar Hekmat qui réalise le projet modernisateur de Rezâ Shâh sur les plan culturel et pédagogique, fut nommé le secrétaire général et l'administration garantie par le chargé d'Affaires de la légation impériale de la Perse en France.

La mise en place d'un organisme savant et culturel dont le fonctionnement est assuré d'une part, par la haute administration du gouvernement iranien, et de l'autre, par les universitaires français, fait reconnaître à l'échelle internationale, la branche française et francophone des spécialistes de l'Iran. C'est pourquoi trois ans après sa naissance, le président de la Société, présente un bilan satisfaisant des manifestations scientifiques de la fondation, en soulignant son « rayonnement international ». Il affirme qu'« il n'y a guère de nations où l'on ne s'occupe des choses de l'Iran et où il ne se soit trouvé un confrère bienveillant pour nous envoyer ici un certain nombre de ses œuvres¹¹⁵ ».

¹¹² Voir notamment : La vie et l'œuvre de René Grousset, *Revue mensuelle de culture et de synthèse franco-asiatique*, 1953, n° 88-89.

¹¹³ Cet organisme culturel poursuit ses activités après la Seconde guerre mondiale sous le nom d'« Association France-Iran ».

¹¹⁴ Assemblée générale séance du 11 Juillet 1933 à la Légation Impériale de Perse, 1933, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 6), Paris, Imprimerie Renouard, p. 5.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 4.

Le don des ouvrages aboutit à la construction d'un dispositif matériel considérable sur le secteur des savoirs spécialisés sur l'Iran, pourvu d'une visibilité convenable au sein du milieu académique français et international.

Les manifestations scientifiques de la Société se multiplient avec la distribution des conférences, la publication des travaux spécialisés dans la collection des « Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan » et l'organisation des expositions artistiques¹¹⁶. En plus, avec l'aide de son vice-président, René Grousset, une salle du Musée Guimet de Paris avait été mise à la disposition de cette fondation pour organiser les conférences qui étaient données soit par ses propres membres, soit par les membres de « l'Association française des Amis de l'Orient ». Finalement, comme le dit le rapport moral (1932-1933) de la « Société... », cet organisme qui est un « trait d'union entre les amis de la Perse » a comme objectif de « prospérer avec la bienveillance des savants iranisans » et de devenir « le véritable foyer de l'Iranisme en France¹¹⁷ ».

Au courant des années 1930, se fabriquent des réseaux d'expertise autour de ce « foyer de l'Iranisme », étant en liens étroits avec les instances universitaires françaises. Les conférenciers parmi lesquels figurent les principaux locuteurs de diverses branches de l'orientalisme, des champs artistiques et littéraires, de l'histoire et de l'Islamologie, sont nombreux à implanter dans le paysage académique français, une nouvelle orientation didactique de la connaissance de l'Iran. Itinéraires professionnels divergents et préoccupations intellectuelles dissemblables, ils assistent aussi à la formation d'un grand nombre de spécialistes de l'Iran, français et iraniens, qui deviennent quant à eux les principaux acteurs de la construction des savoirs sur l'Iran.

¹¹⁶ Voir Annexe 2.

¹¹⁷ La présentation du « rapport moral (1932-1933) » de la « Société... » à l'assemblée générale par Ali-Asghar Hekmat, 1933, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 6), *op.cit.*, p. 17.

1.2.3. Réjouissances nationales : bilan de « l'histoire des relations franco-persanes et des études iraniennes en France »

Après l'art et l'architecture, ce fut les champs linguistiques et littéraires qui ont pris de l'importance pour le projet étatique du redressement national. En automne 1934, à l'occasion du millénaire de Firdousi¹¹⁸, l'auteur du *Livre des Rois*, le gouvernement iranien organise une cérémonie officielle pendant quinze jours, à laquelle s'annexe un Congrès d'orientalisme composé de 45 orientalistes de 18 pays étrangers, invités par le gouvernement. Premier qui se formait en Iran, ce Congrès scientifique a été couronné de succès, notamment par les communications consacrées principalement aux domaines de l'histoire, de l'histoire littéraire et l'histoire de l'art¹¹⁹.

Pour le gouvernement iranien, cette rencontre scientifique n'a pas seulement une valeur heuristique. Elle a aussi une fonction supplémentaire d'ordre symbolique, visant à montrer aux universitaires occidentaux les mesures du progrès — matériel et intellectuel — qu'avait fait le pays durant ces dernières années. C'est pourquoi en dehors des cadres du Congrès, les délégations scientifiques ont été sollicitées par des activités culturelles diverses : la visite des bibliothèques publiques et privées, l'introduction de l'inventaire méthodique des livres et des manuscrits conservés notamment dans les bibliothèques du Parlement et du sanctuaire à Mashhad¹²⁰, les théâtres de « nouveau genre¹²¹ », le voyage organisé dans les villes en voie d'extension, ou encore la cérémonie de l'inauguration du mémorial de Firdousi dans le nord-est du pays. Henri Massé qui a été encouragé par la délégation française pour décrire le bilan de cette rencontre sans précédent, résume que « l'Iran, considéré traditionnellement comme un pays de poètes et d'artistes, possède aujourd'hui tous les éléments constitutifs d'une industrie nationale¹²² ».

¹¹⁸ Poète iranien du X^e siècle, Firdousi est plutôt renommé pour avoir écrit la plus grande épopée en langue persane intitulée *Shâh Nâme* (Livres des rois).

¹¹⁹ Henri MASSÉ, *Vers le Khorasan*, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 12), 1934, Paris, Imprimerie Maurice Lavigne, pp. 10-11.

¹²⁰ *Ibid.* p.12.

¹²¹ À ce sujet, Henri Massé écrit que durant ces dernières années, un nouveau genre théâtral, le « théâtre profane » se met en scène en Iran. Remplacé le « théâtre religieux », ce nouveau genre a été notamment développé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, par Akhoundzâdeh et Malkom Khân. Voir : Henri MASSÉ, *op.cit.*, p.13.

¹²² *Ibid.* p.20.

À la BNF, l'on organise dans la même année, une exposition à l'occasion du millénaire de Firdûsî dont le comité d'organisation a été composé par un grand nombre d'universitaires et de savants français, mais aussi des personnalités membres de la haute administration gouvernementale. Au programme, s'associe la présentation du bilan de « l'histoire des relations franco-persanes et des études iraniennes en France » dans lequel, l'on peut trouver le discours de l'accueil par la communauté scientifique française des atouts symboliques du gouvernement iranien :

« Il est facile de comprendre ce que le nom de Firdousi représente aujourd'hui pour nos contemporains persans, et la valeur symbolique des honneurs qui lui sont rendus par le gouvernement de Téhéran... La France, plus que toute autre nation, doit y apporter un soin pieux, car non seulement l'ère des relations franco-persanes remonte très haut dans le Moyen âge, ... mais dans l'histoire même de l'orientalisme elle peut mettre en avant des noms tels que ceux d'Anquetil-Duperron, Jules Mohl, Eugène Burnouf, qui ont fait œuvre de pionniers dans la révélation à l'Europe des choses de la Perse. C'est pourquoi nous avons essayé ici, à la Bibliothèque nationale, de grouper à l'occasion du millénaire de Firdousi, quelques témoins de ce passé. On n'a recherché ni vulgarisation, ni manifestation d'éclat ; on a simplement voulu souligner, peut-être avec la discrétion d'une amitié fort ancienne, la part prise par la sympathie française aux réjouissances nationales de la Perse¹²³ ».

Transfiguré par un « orientalisme bienveillant », l'espace des savoirs sur l'Iran se charge de la division du travail, en intégrant en son sein des domaines qui permettent d'une manière ou d'une autre, de conjurer le sentiment nationaliste par le travail scientifique. De ce point de vue, les années 1930 sont marquées par l'évolution dans le champ littéraire, des études sur les mythes, les épopées et les fêtes nationales en passant par l'étude des coutumes, des folklores et des croyances populaires de l'histoire culturelle de l'Iran. À Langues O', Henri Massé qui fut chargé de l'enseignement du persan à partir de 1928 jusqu'en 1949, se met à faire connaître en France les grandes œuvres de la littérature persane à travers la traduction et la publication des livres de

¹²³ Henri CORBIN, Catalogue de l'Exposition organisée à l'occasion du millénaire de Firdûsî : manuscrits à miniatures, autographes, estampes, imprimés, cartes, monnaies concernant l'histoire des relations franco-persanes et des études iraniennes en France, Paris, Éds. de Bibliothèque Nationale de France, 1934, p.6.

synthèses linguistiques et historiques, parmi lesquelles se trouve notamment *Firdousi et l'épopée nationale* paru en 1934¹²⁴.

Du fait de la longévité de son engagement intellectuel et institutionnel jusqu'à sa retraite en 1959, sa proximité, voire son amitié avec les personnalités du haut rang, les savants et le corpus universitaire iraniens¹²⁵, Henri Massé a formé un grand nombre de spécialistes de l'Iran dans cette période.

Dans la deuxième moitié des années 1930, le gouvernement iranien met en avant deux projets qui caractérisent son discours nationaliste et ses intérêts identificatoires. En 1936, sous l'impulsion de Reza Shâh, voit le jour l'Académie iranienne (Fahangestân-é Iran), une institution dont les visées se définissent par rapport « à la conservation et au progrès de la langue et des lettres iraniennes¹²⁶ ». L'un des enjeux principaux de cet organisme naissant a été d'identifier le défaut et l'imperfection de la langue persane et d'envisager des interventions nécessaires pour y remédier. L'intrusion des mots arabes et la carence des termes techniques dans la langue persane font objet de la communication du président de l'Académie pour appeler la communauté scientifique à s'adhérer à son programme. Sollicité en tant que spécialiste français de la langue et des lettres persanes, Henri Massé en devient l'un des membres étrangers dont les contributions acquièrent une immense reconnaissance au sein du corps universitaire iranien.

Ensuite, en 1937, le ministère de l'Instruction publique de l'Iran lance un programme scientifique pour « soutenir officiellement les études ethnographiques et folkloriques, en instituant une commission chargée de recueillir contes, chansons populaires, légendes, informations relatives aux mœurs et coutumes, objets propres à constituer un musée

¹²⁴ Cet ouvrage ouvre de nouvelles approches concernant la vie et l'œuvre du poète iranien, mais aussi les mesures de l'influence de ses idées morales et politiques. Henri Massé, comme souligne Gaston Wiet, apporte une « lecture attachante » du rôle immense du poète dans la formation du nationalisme iranien sous l'islam. À partir de la parution de cet ouvrage, le *Livres des rois* « représente non seulement une date capitale dans l'histoire des littératures, mais il marque aussi le succès d'une réaction nationale contre l'arabisation de la Perse. » Voir : Gaston WIET, « Notice sur la vie et les travaux de M. Henri Massé, membre de l'Académie », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1970, 114^e année, n° 2, pp. 208-221. p. 213.

¹²⁵ Charles Henri DE FOUCHÉCOUR, Henri Massé, dans Pierre LABROUSSE (dir.), *Deux siècles d'histoire de l'Ecole des langues orientales*, *op.cit.*, p. 86.

¹²⁶ Henri MASSÉ, « La lettre à l'académie iranienne de S.A. Mohammed Ali Foroughi », traduite avec une introduction par Henri MASSÉ, Extrait de la *Revue des Études Islamiques*, 1939, Cahier I., Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 17.

ethnographique¹²⁷ ». À cette initiative, Henri Massé publie un ouvrage de 500 pages en 1938 portant sur les *Croyances et coutumes persanes*. Paru dans la collection des « Littératures populaires de toutes nations », cet ouvrage est le résultat des enquêtes menées par Henri Massé lors de ses séjours en Iran et ses lectures approfondies de la littérature de ce genre, en l'occurrence les récits de voyage en Perse où les aspects folkloriques ont été mis en avant.

La période de l'entre-deux-guerres est marquée par une dynamique sociale mais aussi spatiale du monde de la recherche et de l'enseignement. Un véritable cercle iranisant se formait à Paris autour des chercheurs et des praticiens en sciences humaines qui sont d'orientations académiques et d'appartenances institutionnelles multiples : les universitaires à double enseignement à l'EPHE et au Collège de France, les iranisans de Langues O' parmi lesquels se trouvent certains spécialistes étrangers de l'Iran comme Vladimir Minorsky¹²⁸, les étudiants iraniens dont une partie est au service des instances iraniennes mais aussi les conférenciers issus d'autres universités européennes en passage à Paris.

Dans la quatrième section de l'EPHE, l'entrée de linguiste, Émile Benveniste, dans le corps des enseignants des langues iraniennes, facilite la réinscription de ce secteur dans la lignée du comparatisme indo-iranien. En effet, tout au long des années 1920, le cours de « Langue zend et pehlevi » qui a été récemment ré-intitulé « Langue iranienne », a été consacré à l'étude et à la traduction des textes avestiques par Antoine Meillet, spécialiste de la grammaire comparée¹²⁹. Ses cours attirent un nombre relativement important d'auditeurs parmi lesquelles se trouvait notamment Émile Benveniste. Ce dernier le remplace en 1928 et malgré le fait que ses principaux enjeux épistémiques traversent les linguistiques générales et la grammaire comparée des langues indo-européennes, il contribue massivement aux recherches linguistiques sur les langues iraniennes avec la mise en lumière des aspects de « l'histoire sociale et culturelle du

¹²⁷ Henri MASSÉ, *Croyances et coutumes persanes suivies de contes et chansons populaires*, dans *Les littératures populaires de toutes les nations : traditions, légendes, contes, chansons, proverbes, devinettes, superstitions*, tome IV, Paris, Librairie Maisonneuve, 1938, p. 14.

¹²⁸ L'orientaliste russe et spécialiste de l'Iran, Vladimir Minorsky a beaucoup contribué dans cette période à la connaissance de l'Iran. Après la Révolution bolchévique, il s'installe à Paris et commence à donner des cours de langue et de la littérature iranienne à Langues O' avant de rejoindre les iranisans britanniques à Londres en 1932.

¹²⁹ Annuaire (1917-1918) de l'EPHE, Section des sciences historiques et philologiques (Section IV), Rapports sur les conférences, 1918, p.43.

monde iranien¹³⁰». L'assertion d'Émile Benveniste sur la nécessité du comparatisme indoeuropéen dépasse les domaines linguistiques. Elle donne un nouvel élan à la méthode comparatiste concernant à la fois des études linguistiques et de la mythologie du domaine indo-iranien. Rejeté auparavant par James Darmesteter vers la fin du siècle dernier, le comparatisme indo-iranien s'exploite. Il constitue une véritable « discipline scientifique explicite » au Collège de France¹³¹, notamment après l'association dans ce champ dès les années soixante, des travaux de Georges Dumézil¹³², spécialiste de la mythologie comparée indoeuropéenne.

¹³⁰ Cosroe CHAQUERI, « Benveniste Erza dit Émile », dans François POUILLON (dir.), *Le dictionnaire des orientalistes de langue française*, *op.cit.*, p.92.

¹³¹ Jean KELLENS, *Langues et religions indo-iraniennes : Leçon inaugurale prononcée le mercredi 6 avril 1994 au Collège de France* [En ligne], Consulté le 05 mai 2015, URL : <http://www.college-de-france.fr/site/jean-kellens/inaugural-lecture-1994-04-06.htm>.

¹³² Il inaugure la chaire de « Civilisation indo-européenne » au Collège de France en 1946 et reste l'une des figures importantes du comparatisme. Dans *Mythe et épopée* qu'il publie en trois volumes, Dumézil consacre une partie à la comparaison des épopées, des légendes et des romans issus de la mythologie iranienne-mazdéenne pour en dégager les liens de parentés avec les faits du domaine indien.

CHAPITRE 2

Institutionnalisation de l'iranologie française (1947-1978)

Dominé traditionnellement par les courants iranistes, l'espace français des savoirs spécialisés sur l'Iran s'ouvre à de nouveaux domaines de recherches professionnalisées parmi lesquels le secteur de l'islamologie profite d'un statut privilégié. En effet, une poignée d'islamologues attachés aux instances majeures consacrées à l'étude des sciences religieuses en France, se tournent vers « l'Orient ésotérique¹³³ ». De ce fait, la spiritualité et ensuite la philosophie mystique prennent un grand essor. Bien que la mystique forme un épiphénomène dans le courant de l'islamologie, la période qui suit l'adhésion de penseurs comme Louis Massignon et puis Henri Corbin dans ce domaine, connaît un grand essor en cette matière. Le nouvel itinéraire qui relie le champ des études traitant de l'Iran avec le secteur de l'islamologie profite de la notoriété intellectuelle de ces doyens des études sur le chiisme. Ils ont non seulement modifié « la situation intellectuelle du shiisme en France¹³⁴ », mais ont également contribué à la construction des appareils institutionnels pionniers relatifs à l'élaboration de l'ensemble des structures scientifiques ayant trait à l'Iran. S'engageant dans cette période pour la fondation d'instituts de recherches spécialisés sur l'Iran, à Paris comme à Téhéran, Louis Massignon et Henri Corbin inaugurent les fondements d'une nouvelle forme de collaboration franco-iranienne, déterminante pour le processus de la « dé-provincialisation » des études iraniennes dans le paysage académique français. C'est dans ce contexte que s'institutionnalise progressivement la branche française de l'iranologie.

¹³³ Christian JAMBET, *Itinéraire d'un enseignement : Henry Corbin*, Publications de l'Institut français de recherche en Iran, Téhéran, 1993, p. 14.

¹³⁴ Christian JAMBET, La connaissance de l'islam shiite en France, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 1025.

2.1. Dé-provincialiser les études iraniennes

En 1946 fut adopté le principe de la création de l'IEI¹³⁵ à Paris sous la direction de Louis Massignon. Ce nouveau secteur rattaché directement à l'université de Paris, bénéficie du statut d'« institut d'université » et fonctionne comme « un centre d'accueil pour les personnalités iraniennes en visite à Paris. Il prépare un certificat d'études supérieures de civilisations iraniennes, en rapport avec l'institut de civilisation indienne qui organise des conférences préparant à ce certificat¹³⁶ ». L'IEI voit officiellement le jour en 1947. Il est aussi prévu dans le cadre de ce secteur, une solide collaboration avec les universitaires iraniens attachés notamment au pôle d'iranologie de l'université de Téhéran. Soulignons qu'à cette époque, le monde universitaire iranien connaît à son tour un grand succès dans le domaine de l'iranologie dont la discipline la plus performante fut l'archéologie.

L'essor que connaît le domaine des études iraniennes dans cette période, se multiplie notamment avec l'adhésion du philosophe français, Henri Corbin, à cet espace. Louis Massignon avait fourni à son élève Henri Corbin, l'exemplaire lithographié de *Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardi¹³⁷, lors de l'un de ces cours au Collège de France dans les années 1920. Depuis, par le levier de sa démarche philosophique, Henri Corbin se mit à développer les études sur les mystiques musulmans dont les savants iraniens font partie intégrante. Après avoir été pensionnaire scientifique, puis chargé de la gestion de l'Institut Français de l'Archéologie d'Istanbul depuis les années 1940, en septembre 1945, il se rend en Iran pour continuer son travail de documentation des manuscrits concernant la philosophie islamique. Dans le but de continuer son travail sur Sohrawardi et de se familiariser avec ce qu'il appelle une « spiritualité vivante », Henri Corbin écrit une lettre de demande au professeur Masson Oursel, directeur de recherche

¹³⁵ Archives Nationales, Salle des inventaires virtuelle : Rectorat de Paris et services inter-académiques : 1875-1974, Cote : 200104981/1-20010498/202 [En ligne], Consulté le 16 décembre 2014, URL : <https://www.siv.archives-nationales.culture.gouv.fr>.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Henri CORBIN, « Hommage à Louis Massignon à la Faculté des Lettres de l'université de Téhéran », *op.cit.*, p.10.

à la Ve section de l'EPHE, en faveur d'un séjour à Téhéran¹³⁸ : « ... je ne pourrais le faire dans une lettre, comment s'impose à ma pensée la vision de cette tradition [spirituelle] iranienne... Il est devenu absolument indispensable que je puisse faire un séjour en Iran, non seulement pour les recherches dans les fonds des Bibliothèques, mais pour prendre contact avec ceux qui de nos jours représentent encore cette tradition vivante... un séjour de quelques mois en Iran me familiarisera avec sa « spiritualité vivante »¹³⁹».

Novateur par son approche et sa méthode, le projet de Corbin marque une rupture avec l'espace des savoirs sur l'Iran tel qu'il se pratique depuis déjà un demi-siècle d'une façon systématique, quoique très limitée. L'originalité de la démarche de Corbin tient à la volonté de renouvellement des cadres interprétatifs concernant le domaine de spiritualité dans l'islam et les courants ésotériques dans le chiisme duodécimain. En tant que successeur de Louis Massignon pour le séminaire de « l'islamisme et les religions d'Arabes » à l'EPHE, il en fait un siège particulier en France pour développer l'enseignement et la recherche sur le chiisme.

Cependant, son projet déborde les cadres institutionnels existants relatifs au domaine des études sur l'Iran. C'est dans ce sens qu'à l'initiative de Corbin, une nouvelle structure a été envisagée vers la fin des années 1940 pour créer une division entre les « activités culturelles » et les « activités scientifiques » dans le cadre des coopérations franco-iraniennes.

2.1.1. En quête d'une autonomie institutionnelle

Le projet de Corbin pour qui le « souci étant en premier lieu celui d'un iraniste¹⁴⁰ » va encadrer cette nouvelle structure scientifique. Dans le cadre d'une mission dérivée de la « Direction générale des relations culturelle » du ministère des Affaires étrangères, son premier séjour à Téhéran aboutit à un travail de la redéfinition des cadres institutionnels donnant naissance à l'organisation systématique de la collaboration franco-iranienne sur le plan scientifique.

¹³⁸ Archives Henri Corbin, Boîte 88, « Dossier iranien », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Henri Corbin à Masson Oursel (directeur d'études à la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études de la Sorbonne) », 2 Mars 1945.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

Ayant été sollicité par le président de la Société d'iranologie de l'université de Téhéran, Ebrâhim Pour-é Davoud, pour ouvrir une série de conférences au musée archéologique de Téhéran, Corbin devient « le premier membre européen » figurant au sein de cette fondation naissante. Il obtient ensuite une place privilégiée et une grande réception au sein de la communauté scientifique iranienne.

À la suite de cette conférence, l'idée de la création d'un « département d'iranologie » dans le nouvel Institut Français [d'Iranologie] de Téhéran a été édictée¹⁴¹. Le « département d'iranologie » qui est censé être « consacré à la recherche purement scientifique¹⁴² », s'investit auprès des instances académiques, pour reconduire l'espace des savoirs sur l'Iran vers une spécialisation professionnelle d'une grande ampleur.

Dès sa naissance, le « département d'iranologie » cherche à différencier ses activités « scientifiques » des activités « culturelles » de l'IFIT tout en préservant l'ancrage institutionnel à cet organisme. Il a sans cesse cherché à s'en distinguer en adoptant une approche qui conçoit ses activités comme la « production orientaliste » dont la légitimité est notamment reconnue au sein des instances académiques iraniennes. Il fonctionne, pour son patronage scientifique, avec l'IEI de l'université de Paris et se confie comme tâche principale la mise en réseau des savants iraniens et des iranisans français.

En janvier 1946, afin de fournir le bilan de sa mission au « Service culturel de l'ambassade de France à Téhéran », Corbin écrit une lettre adressée à l'attaché culturel, dans laquelle il montre un grand intérêt pour une nouvelle forme d'activités « scientifiques » en Iran, soulignant la nécessité de la spécialisation du travail dans le champ des sciences orientalistes. Défini dans le cadre d'un « orientalisme bienveillant » dépourvu des arrière-pensées politiques, une solide coopération franco-iranienne en matière scientifique a été prévue dans le projet de Corbin. La démarche adoptée par Corbin et une poignée de ses collègues marque en effet, l'autonomisation relative du

¹⁴¹ Christian JAMBET, *Henry Corbin*, (Le cahier de l'Herne, n° 39), 1981, Paris, Édition de l'Herne, p.18.

¹⁴² Henri Corbin à Ivanow, 3 juillet 1947, dans Sabine SCHMIDTKE (dir.), *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, (Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n° 4), 1999, Paris, Diffusion Peeters, p.16.

« département d'iranologie » au sein de l'IFIT mais aussi de l'ensemble des facultés intellectuelles traitant de l'Iran.

Le caractère bienveillant de la réception de Corbin par les universitaires iraniens reste le motif le plus encourageant pour relier les deux champs d'intérêts scientifiques. Son travail sur la philosophie mystique, mais aussi son professionnalisme en matière de la méthodologie du microfilmage des manuscrits ont constitué les principaux médiateurs entre les intérêts scientifiques d'une poignée d'universitaires et de savants iraniens et ceux du philosophe français. Soulignant la bienveillance du corps savant iranien, Corbin écrit à Camborde sur la nécessité de la sauvegarde mais aussi de l'évolution de la tradition française des études iraniennes :

« L'accueil reçu auprès des personnalités scientifiques ou spirituelles de l'Iran a dépassé en chaleur et cordialité tout ce à quoi je pouvais m'attendre. La nature de mes recherches et de mes sympathies avait déjà, il est vrai, créé une sorte d'amitié préétablie. Mais j'ai pu éprouver aussi, d'une façon générale, que la qualité de savant français serait déjà par elle-même une introduction des plus favorables. N'étant suspects d'aucune arrière-pensée politique, exempts du souci d'imposer un dogme idéologique quelconque, nous trouvons par là même les gens à l'aise et les cœurs ouverts. Et je crois que dans le tumulte actuel, ce désintéressement conditionne la sauvegarde même des hauts intérêts spirituels, qu'il appartient à notre pure tradition d'assumer¹⁴³ ».

Cet appui savant qui se caractérise par un « désintéressement » vis-à-vis des idées politiques permet à la tradition française de l'iranologie de tenir un statut privilégié auprès des universitaires iraniens et des experts appartenant aux instances culturelles et scientifiques du pays. Cela se voit notamment par rapport au statut des Britanniques qui subissaient, dans cette période balbutiante des changements politiques en Iran qui conclut en un coup d'État en 1953 contre le gouvernement de Mohammad Mossadegh¹⁴⁴, d'un rejet inouï de la part des intellectuels iraniens.

¹⁴³ Archives Henri Corbin, Boîte 88, « Dossier iranien », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Henri Corbin chargé de mission à Téhéran à Jean Camborde, Attaché culturel près l'Ambassade de France à Téhéran », Téhéran, 9 janvier 1946.

¹⁴⁴ Dans les archives de Corbin, une lettre de Corbin à Massignon concernant le gouvernement de Mossadegh et la situation politique existe mais reste in-traçable. Mais apparemment, Corbin n'intervenait pas dans les affaires, alors que Massignon, plus engagé, revendique lors d'une conférence à Téhéran, la libération des personnalités scientifiques proches du mouvement nationaliste iranien. Voir : Ehsan NARAGHI, « Massignon et les iraniens, rencontres », dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD

Dans les faits, même si Corbin avait été appelé à des innovations institutionnelles en matière de l'iranologie en général, le poids que tenait sa propre démarche philosophique détermine l'itinéraire initial de ce nouveau projet auquel il est personnellement très attaché. Nous retraçons notamment dans les correspondances entre Corbin et certains de ses collègues, en l'occurrence Henri Massé, Émile Benveniste, René Grousset et Louis Massignon, le poids de l'attachement personnel du philosophe à l'Iran pour autant qu'il nous dise qu'à peine arrivé à Téhéran, il se sent « un vieil oriental, presque un vieil iranien¹⁴⁵ ».

Grâce à la légitimité intellectuelle de son parcours professionnel mais aussi sa réception auprès des universitaires et des personnalités mystiques iraniens, une nouvelle structure de l'iranologie française dont « intérêts scientifiques » et les « intérêts spirituels » se combinent, voit le jour.

De ce point de vue, l'intérêt de la réorganisation institutionnelle de ce que Corbin appelle un « monument de science franco-iranienne » est double. D'un côté, la coïncidence entre les tendances savantes d'une poignée d'intellectuels et d'universitaires iraniens et celles s'agissant des « idées philosophiques » et de « l'histoire des doctrines religieuses » présentées par Corbin, favorise une acceptation par les deux côtés de la nécessité d'une fondation intermédiaire qui facilite l'élaboration de ce champ de recherches. Sur ce point, l'expérience acquise par Henri Corbin lors de ses enquêtes sur le traitement des manuscrits à Istanbul joue un rôle déterminant pour l'obtention d'un statut privilégié de la part du corps savant iranien. Cette expérience ayant permis à Henri Corbin de manifester une grande maîtrise du filmage des manuscrits ; le travail qui consiste à identifier et lithographier les textes, à les soumettre au traitement scientifique et systématique, est facilité en sorte qu'il devient « le premier orientaliste à qui cette possibilité aura été donnée en Iran¹⁴⁶ ».

Ensuite, cette réorganisation permettrait de sceller le « trait d'union » entre les savants français et les universitaires iraniens dans l'objectif de déployer, sur le plan administratif, des stratégies favorables à la coordination d'un programme « visant

(dir.), *Louis Massignon et l'Iran*, (Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n° 5), 2000, Paris, Diffusion Peeters, pp.23-24.

¹⁴⁵ Archives Henri Corbin, Boîte 266, « Correspondances avec des orientalistes », Bibliothèque de l'EPHE. 1946.

¹⁴⁶ *Ibid.* p.4.

essentiellement à la recherche et à la production scientifique¹⁴⁷ », portant sur la création des bibliothèques spécialisées, de la publication scientifique bilingue (français et persan), mais aussi sur la gestion des missions et des pensionnats scientifiques¹⁴⁸.

Le « département d'iranologie » fonctionne comme un centre de recherche mais aussi d'enseignement accueillant les « étudiants réguliers » mais aussi les « auditeurs libres » avec la possibilité d'obtention d'un « diplôme officiel » ou bien d'un « certificat d'assiduité » selon les matières enseignées, obligatoires ou à option¹⁴⁹.

La réorganisation de l'espace des savoirs sur l'Iran met en réseau les chercheurs en quête de faire intégrer leurs activités scientifiques dans la catégorie des relations scientifiques. À Paris comme à Téhéran, des initiatives prises à différents niveaux expliquent la volonté de la construction de l'enjeu d'un « travail purement scientifique » au sein des activités définies dans le cadre des « relations culturelles » franco-iraniennes. Pour prendre la mesure du renouvellement des pratiques savantes, nous pouvons revenir sur une lettre adressée à Louis Massignon dans laquelle Henri Corbin s'assigne pour tâche de spécifier le domaine propre de l'iranologie dans plusieurs espaces disciplinaires sur l'Iran et des savoirs afférents. De son point de vue, à partir de ce nouvel itinéraire, les visées didactiques de l'iranologie doivent fédérer les intérêts scientifiques des universitaires, savants et mystiques iraniens d'un côté, et de l'autre, des iranistes français. Pour assurer les mesures spécifiques du « département d'iranologie » et sa division du travail avec les activités culturelles de la France en Iran, Corbin écrit :

« Nous ne demandons pas la création de « deux » instituts, mais il va sans dire qu'une fondation dont le but est l'enseignement du français, se diversifie d'une fondation dont le but est la recherche orientaliste... L'Orient et l'orientalisme sont ce qu'ils sont. Camborde le conçoit d'ailleurs très bien ; mais peut-être ne sait-t-il pas aussi clairement que nous la possibilité et l'urgence d'assurer l'assise propre d'une

¹⁴⁷ *Ibid.* p.8.

¹⁴⁸ Le poste de pensionnaire scientifique a donné l'occasion aux chercheurs français de se spécialiser dans les disciplines diverses. Le premier ayant obtenu le statut de pensionnaire scientifique a été Gilbert Lazard qui s'est spécialisé dans le domaine de la linguistique et de l'enseignement du persan moderne. Ensuite, sous la présidence de Corbin, ont été bénéficiaires de ce poste de pensionnaire scientifique, les spécialistes renommés de l'histoire, de la pensée mystique en islam et le soufisme, à savoir Jean Aubin et Marijan Molé.

¹⁴⁹ Archives Henri Corbin, Boîte 88, « Dossier iranien », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Henri Corbin chef du département d'iranologie de l'institut franco-iranien à Jean Camborde, Conseiller culturel et directeur de l'institut franco-iranien », Téhéran, 23 décembre 1947, p.2.

fondation scientifique comme telle. Personnellement, je ne demande qu'à assurer l'essor de ce dont j'ai les bases et dont nos amis iraniens devinent fort bien le développement futur... Dans un an expirera mon détachement de la Bibliothèque nationale. On projette aux Relations Culturelles de créer un cadre de professeur et maîtres de conférences à l'étranger. J'ai lu le rapport, mais nous n'arrivons pas à décider si cela me concerne. Car je suis orientaliste, et non pas professeur de français quelque part à l'étranger... Nous sommes en tout cas les seuls jusqu'ici à avoir conçu en Iran une fondation pour la recherche ; à nous de décider si nous en voulons le développement, ou que d'autres se saisissent de cette idée¹⁵⁰».

Cette nouvelle gestion devient davantage opérationnelle à partir des années 1950. De son côté à Paris, l'IEI n'avait qu'une « présence symbolique » jusqu'en 1951 où à la suite de la réception de quelques crédits de la part de l'université de Paris et de l'UNESCO, il commence à prendre forme d'un « véritable centre de recherche et d'enseignement¹⁵¹ ». Ses activités se focalisent sur l'enseignement de la langue et de la littérature persane, notamment destiné aux étudiants des Langues O' souhaitant approfondir leur connaissance de la civilisation iranienne. Grâce aux crédits, le projet de la création d'une bibliothèque spécialisée, la « Bibliothèque d'iranologie » a pris forme. Recueillant les bibliothèques privées (comme celle de James Darmesteter) ainsi que les bibliothèques publiques et les fonds de l'université de Téhéran¹⁵², l'on a pu finalement centraliser à Paris, un nombre considérable de matériaux et de ressources s'agissant des savoirs relatifs à l'Iran.

2.1.2. L'invention de l'« iranologie »

En 1946, après avoir séjourné pendant un an en Iran, Henri Corbin présenta, de son retour à Paris, à l'*Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, « la situation des études iraniennes en Iran¹⁵³ ». Ce texte, loin d'être un simple état des lieux des études iraniennes, désigne selon Henri Corbin « une rapide incursion dans une sociologie du

¹⁵⁰ Archives Henri Corbin, Boîte 266, « Correspondances avec des orientalistes », Bibliothèque de l'EPHE, « Lettre de Henri Corbin à Louis Massignon », Téhéran, 21 février 1948.

¹⁵¹ Gilbert LAZARD, « Histoire de l'Institut d'Études Iraniennes », dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran*, op.cit., p. 7.

¹⁵² *Ibid.* p.8.

¹⁵³ Henri CORBIN, *La situation actuelle des études iraniennes en Iran : discours prononcé à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 20 septembre 1946*, Paris, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 90^e année, n° 3, 1946.

savoir » et représente la lancée d'une révision des cadres institutionnels et intellectuels dans l'ensemble de l'organisation scientifique mise en œuvre auparavant par les orientalistes français traitant de l'Iran. Les points principaux de cette intervention sont les suivants : *a.* positionner l'étude de l'aire iranienne dans son rapport avec les sciences orientalistes, *b.* définir et délimiter « le concept de l'iranologie » et, *c.* appeler à un projet d'iranologie sur un nouveau cadre didactique mais aussi organisationnel.

Dans cette analyse de la situation des « études iraniennes » à travers une vision que l'on pourrait qualifier de « philosophique », Henri Corbin a recours aux fondements conceptuels pour ébaucher les contours d'une institution naissante qui fut l'« iranologie ».

Dans ce texte crucial pour une nouvelle organisation des études iraniennes, Corbin se propose de placer l'Iran dans « le domaine propre de l'orientalisme » défini selon lui comme « l'étude des productions de l'esprit à tous les degrés de leurs thématissations, et les déterminations corrélatives qui en apparaissent dans les formes de vie adoptées ou subies par les hommes en un milieu donné¹⁵⁴ ». Sur ce point, Corbin écrit que :

« En ce qui concerne l'Iranisme, un fait est frappant : jusqu'à ces derniers temps, dans les traditions observées par l'Orientalisme, l'Iran s'est trouvé écartelé entre différents dénominateurs selon les périodes de son histoire, comme si les vicissitudes de celle-ci, lui restant extérieure, l'aliénant à lui-même. C'est contre cette désagrégation – faut-il dire symbolique ? – des études, que se dresse principalement dans l'Iran d'aujourd'hui une tendance générale qui s'exprime le plus directement et se résume dans le terme maintenant adopté d'« Iranologie ». Cette ré-unification intérieure s'offre comme un appel, guidant et dominant un grand nombre de jeunes volontés scientifiques... C'est ce concept fondamental que je voudrais ici mettre au centre, à la fois comme un symptôme et comme un facteur déterminant de la production et de la recherche scientifique iraniennes...¹⁵⁵».

Le terme l'« iranologie » est alors « encore nouveau et insolite » ; il s'agit selon Corbin « d'un concept qui ne se modèle pas sur les limites d'un concept national. C'est le concept d'une unité culturelle, d'un univers spirituel, tel qu'il peut être familier aux historiens des mouvements religieux qui entourent le christianisme primitif¹⁵⁶ ». Ensuite, pour être développé dans un sens pratique afin de réaliser « la plus haute

¹⁵⁴ *Ibid.* p.1.

¹⁵⁵ *Ibid.* p.2.

¹⁵⁶ *Ibid.* p.10.

ambition scientifique », le concept de l'iranologie doit « préserver et perpétuer toute une culture, faire que son âme soit communicable à la communauté de tous « ceux qui cherchent¹⁵⁷ ». Pour Corbin :

« Le terme est encore nouveau et insolite : bientôt il sera familier (nous avons déjà égyptologie, turcologie, voire élamologie). De quel besoin ce néologisme traduit-il la représentation ? Celui, justement, de formuler la constante, l'unité et l'ampleur des inspirations iraniennes, à travers toutes leurs vicissitudes et leurs palingénésies, au lieu d'en morceler le devenir pour en rejeter les fractions sous d'autres dénominateurs¹⁵⁸ ».

La définition de l'iranologie introduite par Corbin comme « l'étude de l'Iran dans sa totalité et dans sa constance comme unité culturelle », s'insère enfin dans le Larousse mensuel en 1948. Pourtant, il a fallu attendre l'année 1951 pour une définition exclusive du terme « iranologie » parue dans l'article « Iranologie et philosophie » qu'écrit Henri Corbin pendant son séjour à Téhéran¹⁵⁹. Soulignant l'importance de la prise en compte de la notion de l'« unité culturelle », Corbin admet « qu'il existe un univers spirituel iranien formant un ensemble aux contours définis, et dont une loi intérieure constante assure l'unité à travers ses vicissitudes multiples¹⁶⁰ ». Il rejette ainsi l'idée de la division de l'histoire de l'Iran sous « différents dénominateurs », quelles que soient les recherches s'attachant à « l'Iran zoroastrien ou mazdéen » ou encore à « l'Iran postérieur à l'invasion arabe ». Afin de surmonter ce « schéma traditionnel », il dessine un projet de l'iranologie qui ne se veut pas limité à l'Iran en tant qu'une « entité politique », mais comme un « ensemble linguistique, géographique, religieux et artistique¹⁶¹ ».

Or, la démarche philosophique de Henri Corbin rejoint ce qui a permis la formation de l'iranologie en en faisant un domaine particulier dans « le travail de l'orientalisme » dont l'identité est définie par les intérêts intellectuels et spirituels de son précurseur. Ce projet novateur vise à tendre vers « la jonction entre orientalisme et philosophie » et révèle l'intérêt du chercheur pour articuler les problèmes de « l'iranologie » dans

¹⁵⁷ *Ibid.* p.19.

¹⁵⁸ *Ibid.* p.9.

¹⁵⁹ Voir Annexe 3.

¹⁶⁰ Archives Corbin, Boîte 287 « Dossier Henri Corbin, conférences », Bibliothèque de l'EPHE. « Iranologie et philosophie », Téhéran, Mai 1951, p.1.

¹⁶¹ *Ibid.* p.2.

« l'ensemble d'études des philosophies orientales ». En d'autres termes, la naissance de l'iranologie coïncide avec la question que se pose le philosophe en termes suivants :

« Est-ce-à dire qu'il n'y ait pas eu de philosophe dans le monde iranien, ou que les configurations produites par l'esprit iranien, ses systèmes de religion et de pensée, ne concernent pas les sciences philosophiques ? Ce serait un paradoxe se refusant même à l'énoncé. Du moins, le fait de poser ces questions et d'en chercher le sens, c'est-à-dire le fait d'interroger sur « iranologie et philosophie », peut-il être considéré comme un fruit venu lentement à maturation par le travail de l'orientalisme¹⁶² ».

C'est ainsi qu'à côté des activités relatives au domaine de l'archéologie déjà existantes sous l'égide de l'UNESCO, voit le jour le programme de l'iranologie avec le but principal de coopérer avec les savants iraniens et de mettre en publication les œuvres « philosophiques et mystiques », « se rattachant par un lien ou un autre à la culture spirituelle iranienne¹⁶³ ».

Sur ce plan philosophique, le « département d'iranologie » de l'institut franco-iranien s'autorise des activités « purement scientifiques », par « iraniens et iranistes (ou iranologues) », à côté des travaux de la mission archéologique pour remplir l'organisation des « recherches iranologiques »¹⁶⁴.

Corbin crée en 1949 à Téhéran, la collection « Bibliothèque Iranienne » pour réaliser l'édition critique des manuscrits et des matériaux inédits avec, le cas échéant, leurs traductions en français. Cette collection en tant qu'une première réalisation scientifique du projet de Corbin, va assurer l'autorité intellectuelle de cet organisme fondateur. L'autorité que va se construire cette école s'affirme en effet dès ses premières performances. Dans une lettre adressée à Émile Benveniste, Henri Corbin énonce en ces termes, des propositions pour la couverture du premier volume : « Je me demande s'il ne serait pas bon de faire figurer quelques parts les mots : Département d'iranologie (en haut, à gauche, entre parenthèses au lieu du mot Téhéran). Ce serait encore une façon d'affirmer son existence au moins scientifique, puisqu'aussi bien l'Institut franco-

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.* p.17.

iranien comme tel, sans Département d'iranologie, n'aurait pas à publier une collection de textes et de recherches¹⁶⁵ ».

Les 22 premiers volumes de la collection ont été dirigés par lui-même jusqu'à sa mort en 1978. Les thèmes les plus abordés durant cette période s'inscrivent dans les domaines relatifs à la spiritualité, le soufisme, la philosophie mystique, l'ésotérisme et la littérature hagiographique. En outre, un coéditeur parisien, Adrien Maisonneuve a été désigné pour se faire « le dépositaire de la Bibliothèque Iranienne »¹⁶⁶.

Le « département d'iranologie » se concentre sur le projet de Corbin tant dans sa conception que dans son fonctionnement. Depuis sa naissance jusqu'en 1975, Corbin assura la gestion du « département d'iranologie » dans le cadre de séjours ponctuels en Iran de septembre à décembre de chaque année. Pendant son séjour, Henri Corbin donnait aussi un cours bénévole sur la « philosophie islamique » à la faculté des lettres de l'université de Téhéran. Pourtant, comme rappellent les rubriques de la « Note sur la situation du « département d'iranologie » de l'institut franco-iranien à Téhéran » signée par le directeur du « département d'iranologie »¹⁶⁷, cet organisme subit « l'anormalité » sur le plan budgétaire à l'égard de la diversité des activités culturelles menées dans le cadre de l'IFIT, malgré l'augmentation considérable des « intérêts scientifiques » de ce laboratoire et sa réception internationale dans le monde des orientalistes. Il s'agit du fonctionnement du département, de la gestion de la bibliothèque-filmothèque, de la publication de la « Bibliothèque Iranienne » et de la formation des pensionnaires scientifiques.

Comme nous l'avons déjà indiqué, le projet que conduit Corbin au sein du « département d'iranologie » comporte la juxtaposition des « intérêts scientifiques » et des « intérêts spirituels » dans le cadre d'un orientalisme bienveillant. Dans ce sens, l'organisation de ce laboratoire change l'itinéraire non seulement sur le plan épistémologique, mais aussi sociologique. Ce laboratoire se structure d'abord sur la logique des études herméneutiques et livresques (bibliothèque, filmothèque), et ensuite

¹⁶⁵ Archives Henri Corbin, Boîte 266 « Correspondances avec des orientalistes », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Henri Corbin à Émile Benveniste », Téhéran, 20 février 1948.

¹⁶⁶ Archives Henri Corbin, Boîte 266 « Correspondances avec des orientalistes », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Émile Benveniste à Henri Corbin », Paris, 18 Mars 1948.

¹⁶⁷ Archives Henri Corbin, Boîte 42, « Directeur du département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran », Bibliothèque de l'EPHE. « Notes sur la gestion du département d'iranologie de l'institut franco-iranien à Téhéran ».

sur une logique de la mise en réseau des universitaires français et des savants iraniens parmi lesquels figurent principalement « les milieux et les familles chiites traditionnels ». Corbin insiste sur le double intérêt de son projet qui s'inscrit dans la démarche de la consolidation du monde des savoirs académiques avec celui qu'il a déjà dénommé une « spiritualité vivante ». D'un côté, faire vivre les « jeunes chercheurs » français « en contact avec un islam très différent de l'islam arabe¹⁶⁸ » et de l'autre, proposer aux « Iraniens de collaborer à la renaissance de leur propre culture, en exhumant les textes restés manuscrits et en les traduisant ou commentant en français¹⁶⁹ ».

Dans cette perspective, plusieurs ressources intellectuelles ont été mobilisées pendant les années 1950, appelées à être scientifiquement validées par les publications systématiques dans les domaines relatifs à la spiritualité.

2.1.3. Iranologie ; son esprit et ses cadres professionnels

En prenant appui sur l'idée de l'Iran comme une « unité culturelle », l'iranologie française a pu marquer sa propre identité. Cependant, « l'iranologie » en tant que concept mais aussi en tant qu'entité sociologique n'a vraisemblablement pas réussi à s'inscrire dans le champ des « sciences orientalistes » telle qu'elles ont été défendues par leur précurseur, Henri Corbin. En effet, la démarche philosophique de Corbin, sa position singulière dans les milieux universitaires mais aussi son objet de spécialisation le place en marge de l'environnement intellectuel français. De même, « l'iranologie » introduite par Corbin n'a pas trouvé son ancrage institutionnel dans la scène académique s'occupant des « aires culturelles ». Quant à la construction des savoirs afférents aux « aires culturelles » de tradition musulmane, les acteurs principaux en position d'influer sur la conceptualisation et la délimitation de ce champ, se présentent plutôt favorables à l'évolution sociologique, voire à l'historicisation qu'aux approches livresques et anhistoriques. La création en 1947 de la VIe section de l'EPHE,

¹⁶⁸ Archives Henri Corbin, Boîte 42, « Directeur du département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran », Bibliothèque de l'EPHE. « Note sur la gestion du département d'iranologie de l'institut franco-iranien à Téhéran », Téhéran, mai 1955, p.4.

¹⁶⁹ Archives Henri Corbin, Boîte 42, « Directeur du département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran », Bibliothèque de l'EPHE. « Note sur la gestion du département d'iranologie de l'institut franco-iranien à Téhéran », Téhéran, 26 octobre 1958, p.1.

la section des « Sciences économiques et sociales », marque cette période transitoire. À la suite de la redéfinition des cadres perceptifs traitant des pays de tradition musulmane, de nouveaux horizons de recherche et d'enseignement ont été adoptés pour surmonter le schéma traditionnel de l'orientalisme. La création de la chaire de « Sociologie musulmane » par Jacques Berque dans la section naissante de l'EPHE (VI^e section) fait particulièrement date, démontrant ce changement épistémologique soucieux de l'évolution des méthodes modernes des sciences sociales et historiques. Ce nouveau secteur dont les tenants comme Jacques Berque et Jean-Paul Charnay y ont adopté au fil du temps les principes d'interdisciplinarité, tend à réunir l'islamologie et les sciences sociales et historiques¹⁷⁰. Pourtant, comme nous allons le voir dans la deuxième partie de notre recherche, Corbin semble ne pas s'intéresser à l'intégration des études sur l'Iran dans ce secteur. Son projet de la « dé-provincialisation » des études iraniennes au sein de l'espace académique français, n'allait pas dans le sens de l'extension de ce champ vers les disciplines historiques.

Néanmoins, il existait en Iran au cours des années 1950-60, un public d'universitaires et de religieux qui, disposant de ressources intellectuelles jusqu'à inexplorées, ont manifesté un grand intérêt, pour le projet de Corbin et son « département d'iranologie ». Comme nous l'avons déjà évoqué, les contacts avec les savants iraniens ont été bel et bien créés, dès l'arrivée de Corbin à Téhéran. Outre les universitaires, les « vieilles familles iraniennes », les « personnalités chiites », les « philosophes » et les « religieux »¹⁷¹ ont manifesté une forte filiation avec le courant de pensée que représente Henri Corbin. Il avait non seulement créé d'influents relations intellectuelles avec les philosophes laïcs, en l'occurrence Dâriush Shayegân et Hossein Nasr, mais aussi avec les hautes personnalités chiites comme allâmeh Tabâtabâyi et les religieux comme Morteza Motahhari ou Mohammad Beheshti qui seront les prochains leaders, à la fin des années 1970, de la révolution iranienne¹⁷². En écartant son domaine d'activités scientifiques des courants universitaires dominants en France, il se rapproche des groupes d'intellectuels iraniens qui lui reconnaissent la légitimité scientifique d'un

¹⁷⁰ Annuaire (1957-1958) de l'EPHE, Section des sciences économiques et sociales (Section VI), Documents, Rapports, Chronique. Jacques Berque, Sociologie musulmane, Imprimerie nationale, Paris, 1957, p.56.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Voir : Ali MIRSEPASSI, *Political islam, Iran, and the enlightenment : philosophies of hope and despair*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

parcours philosophique spécialisé sur la philosophie mystique et la pensée chiite en islam. De ce point de vue, même si sur le plan institutionnel, sa situation était celle du chercheur officiel au service des intérêts culturels de la France, ses objectifs personnels qui font écho dans certains milieux iraniens, lui offrent le statut du philosophe indépendant. Se forme ainsi une entité sociologique quasi homogène autour de l'idée de l'iranologie de Corbin, à laquelle s'attache une poignée représentative d'intellectuels et d'universitaires iraniens.

D'ailleurs, les dispositifs matériels destinés au domaine des études iraniennes et dont le développement est favorisé par la formation d'une expertise au sein du gouvernement iranien, se montrent plus que jamais adaptés à la démarche et à la faculté intellectuelle que représente l'iranologie. Dès le début des années 1950, la politique culturelle de l'état consiste en la promotion de « l'unicité » de l'Iran par le biais des marqueurs identitaires exclusivement nationaux. Pour l'idéologie de l'état, outre les apports symboliques des découvertes archéologiques, le nouveau secteur scientifique orchestré notamment par le projet du « département d'iranologie », ne pourrait pas mieux disposer d'atouts identitaires. En effet, l'organisation scientifique des « biens » philosophiques et religieux de l'Iran, élaborée sous l'emprise de la notion de « l'unité culturelle », alimente le « nationalisme culturel » de l'État iranien. Sur ce point, Christian Bromberger, ethnologue et spécialiste de l'Iran souligne que depuis la deuxième moitié du XXe siècle :

« Avec Henri Corbin et la création du « département d'iranologie » à Téhéran, se forment les deux piliers des études iraniennes en France. Il y avait donc d'une part l'archéologie qui était l'une des mamelles de l'iranologie et de l'autre *Erfân*, la philosophie [gnostique ?]. L'archéologie, puisque l'Iran est quand même un terrain de fouilles extraordinaires en raison de son passé archéologique. Quand on découvrait une statue du passé, c'était extraordinaire, voire un événement national. Il fallait assurer « l'unicité de l'Iran » à travers son archéologie et à travers son *Erfân*, et que vous ayez [pour appui] les études de grands iranologues, *a fortiori* Henri Corbin. À côté de ces deux piliers de l'iranologie, l'ethnologie et la sociologie faisaient figure de parents pauvres, y compris dans les années de *Pahlavi* le deuxième... Les travaux ethnographiques et sociologiques qui pouvaient être menés, n'étaient perçus positivement que s'ils montraient la spécificité iranienne, la spécificité du folklore iranien. Ce qui permettait donc d'alimenter « le nationalisme culturel », non seulement du Shah mais aussi de beaucoup d'intellectuels [iraniens]. Il fallait valoriser ce folklore

spécifiquement persan. Mais dès que c'était un folklore qui pouvait appartenir à l'ensemble du Moyen-Orient, y compris aux arabes et aux sunnites, alors là, c'était beaucoup moins intéressant ! Donc, la valorisation du berceau purement iranologique sans rattacher la culture iranienne à la culture du Moyen Orient, ça non. En matière de la prise en compte de l'islam, ce domaine était le domaine réservé aux islamologues qui s'intéressaient surtout à la culture savante plutôt qu'à la culture populaire, et à la philosophie mystique, donc, aux grands textes plutôt qu'au vécu quotidien des gens à travers leur expérience religieuse¹⁷³ ».

Concrètement, la mise en discours de l'Iran comme « unité culturelle » assurant l'unicité de l'Iran, a été objectivée dans des circonstances relativement propices. L'extension des intérêts culturels de la France depuis la reprise des relations diplomatiques, consiste à créer un répertoire des situations de collaboration en matière de mise en valeur des aspects divers de la culture et de la civilisation iraniennes. À Paris comme à Téhéran, les échanges « scientifiques » entre les spécialistes se multiplient à l'occasion des réunions académiques et des publications qui étaient élaborées, d'une manière privilégiée, dans l'esprit de l'iranologie. En d'autres termes, les domaines de spécialités des doyens de l'iranologie comme de la philosophie islamique, la mystique, l'histoire de la pensée et l'histoire littéraire et des arts se sont mobilisés pour réunir les « intérêts scientifiques » et les « intérêts spirituels » des deux pôles concernés. Contrairement aux années 1930 où les domaines littéraires et artistiques se trouvent sur le devant de la scène de l'iranisme, dans les années suivant la nouvelle direction de l'iranologie (1950-1970), pour fédérer les savoirs orientalistes à travers des colloques ou des publications communes, les thèmes les plus abordés se rencontrent dans le domaine de la philosophie islamique et de la spiritualité.

Comme nous l'avons déjà évoqué, l'enjeu de ces rencontres scientifiques a été déjà inscrit dans l'agenda officiel des activités culturelles de l'Iran. Dans le but de renforcer, sur les plans scientifique et culturel, la légitimité de son idéologie nationaliste, le gouvernement iranien s'engagea dans plusieurs espaces disciplinaires rattachés principalement aux instances majeures de l'orientalisme universitaire français. Avec le soutien du gouvernement iranien, se multiplient donc les rencontres universitaires dont

¹⁷³ Entretien avec Christian Bromberger, 15 Janvier 2015, Aix-en-Provence.

l'objectif rejoint les stratégies de la valorisation du nationalisme culturel de l'état. Parmi les contributions symbolisant l'esprit de l'iranologie que partage une poignée des iranologues et d'universitaires iraniens, *L'âme de l'Iran*¹⁷⁴, ouvrage collectif paru en 1951, fait particulièrement date. En ayant réuni des articles d'un nombre important d'iranologues renommés, le gouvernement iranien s'engage directement à subventionner la publication et la diffusion des savoirs de type orientaliste¹⁷⁵ dont les traits caractéristiques demeurent « l'unicité de l'Iran » et « la continuité de son âme » s'appliquant notamment aux représentations artistiques, littéraires, philosophiques et spirituelles iraniennes.

Dans les années 1950, en harmonie avec les intérêts que portent les instances culturelles et scientifiques iraniennes, le discours savant qui domine dans l'espace français des savoirs sur l'Iran est tributaire d'une démarche intellectuelle dans laquelle les notions telles que l'« unité » et l'« unicité » de l'Iran sont largement mobilisées. Dans *L'âme de l'Iran*, les auteurs adoptent aussi un nouveau langage, celui d'un langage de fascination, dépourvu de l'aridité académique, permettant de dégager quelques caractéristiques qui marquent l'esprit de l'iranologie. Cet esprit d'« entente réciproque » règne plus particulièrement dans le secteur de l'iranologie dirigé par Corbin. Au-delà des assignations officielles s'appuyant sur les contrats ou les accords officieux sur le plan culturel et scientifique, la collaboration franco-iranienne en matière scientifique est plutôt défendue par des arrangements personnels qui se dessinaient au cœur des relations amicales entre les chercheurs français, en l'occurrence Henri Corbin, et les hautes personnalités politiques et scientifiques iraniennes. À titre d'exemple, l'on peut compter la forte filiation amicale qui s'était créée entre le professeur Corbin et le premier ministre iranien, Amir Abbâs Hoveydâ¹⁷⁶. Ce dernier étant très engagé sur la scène artistique et culturelle, soutenait plus particulièrement les projets de l'iranologie

¹⁷⁴ Henry CORBIN, René GROUSSET, Louis MASSIGNON, *et al.*, *L'âme de l'Iran*, Paris, Albin Michel, 1951.

¹⁷⁵ Dans une lettre adressée à Henri Corbin, René Grousset fait parvenir le projet de la publication de *L'âme de l'Iran* chez Albin Michel, avec une subvention de la part du gouvernement impérial. Il sollicite ensuite Henri Corbin pour participe à cette publication collective dont les thèmes se situent dans la catégorie de la production orientaliste. Voir : Archives Henri Corbin, Boîte 266 « Correspondances avec des orientalistes », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de René Grousset à Henri Corbin », Paris, 27 juillet 1949.

¹⁷⁶ Il fut le premier ministre de 1965 à 1977 et fut assassiné très rapidement après la victoire de la Révolution de 1979.

de Corbin, du fait de son amitié entre les deux hommes, mais aussi par le fait qu'ils étaient porteurs de référents culturels spécifiques pour nourrir le nationalisme iranien. Les engagements d'Henri Corbin se multiplient au sein de la scène académique iranienne. Parmi ses activités, nous pouvons compter ses enseignements bénévoles de la « philosophie islamique » à l'université de Téhéran¹⁷⁷ où il avait inauguré ce cours en 1958. Avec le succès qu'a connu le champ philosophique en Iran durant cette période, spécifiquement dans le domaine de la philosophie islamique, des voies s'ouvrent pour le « département d'iranologie » qui peuvent lui assurer un grand essor.

Dans les années 1970, sous le patronage du « bureau spécial de sa majesté Shahbânou d'Iran » (Daftar-é Makh̄sous-é Olyâhazrat Shahbânou-yé Iran), l'on a créé notamment deux établissements scientifiques qui correspondent à la mise en forme de nouveaux dispositifs gouvernementaux dans le champ philosophique : l'« Académie impériale iranienne de la philosophie » (1975) présidée par Hossein Nasr et « Le centre iranien pour le dialogue des civilisations » (1977) présidée par Dâriush Shayegân. Ces deux principaux tenants du champ philosophique de cette époque, sont parvenus à attribuer un statut privilégié au « département d'iranologie » de Corbin (membre associé à ces organismes) au sein de leurs établissements respectifs auxquels Corbin était membre associé. Il a été impliqué dans le « projet de constitution d'une Association philosophique Mollâ Sadrâ », mais aussi le « projet de la création d'un institut (ou centre) des sciences traditionnelles comparées » nommé l'institut Nasir Khosrow¹⁷⁸. Dans ce contexte s'enchaînent pendant plus de vingt ans, les représentations académiques¹⁷⁹. Initié par le « Congrès du millénaire d'Avicenne » qui s'est déroulé à Téhéran en 1954, la prolifération des activités culturelles du « département d'iranologie » dont l'enjeu est convergent avec celui défendu par le discours culturel du gouvernement iranien, a pu favoriser la mise en œuvre d'une série de représentations

¹⁷⁷ Dans une série de lettres adressées conjointement au ministre de l'éducation nationale (Direction de l'enseignement supérieur) et au président de la Ve section de l'EPHE, Henri Corbin demande une autorisation d'absence de ses fonctions à Paris, afin de s'occuper de ses missions en Iran parmi lesquelles il souligne son enseignement à l'université de Téhéran. L'idée de la « mise en train » d'un enseignement bénévole a été conclue sur la demande du doyen de la Faculté des Lettres de l'université de Téhéran et en accord avec la direction générale des Relations Culturelles.

¹⁷⁸ Voir Annexe 4.

¹⁷⁹ En 1973, a été signé un accord culturel entre le gouvernement français et le gouvernement impérial de l'Iran, permettant d'élargir le champ d'échanges culturels et scientifiques entre les deux pays. Voir : Archives des relations culturelles et scientifiques France-Iran, 685PO/B-6.

académiques réunissant un grand nombre d'orientalistes et d'iranologues à l'échelle internationale. Parmi les réunions scientifiques les plus représentatives de l'esprit de l'iranologie, on peut compter le « Congrès international d'iranologie¹⁸⁰ » qui s'est tenu à Shirâz en octobre 1971 à l'occasion de la célébration du 2500^e anniversaire de la fondation de l'Empire Perse, comme furent aussi les fêtes de Persépolis. À cette occasion, quelques crédits ont été attribués par le gouvernement iranien aux activités scientifiques dans lesquelles les universitaires français, notamment le cercle d'iranologie, eurent une place particulière. Ce congrès ayant pour thème « les continuités iraniennes », a pu réunir les principaux tenants du discours d'« unité » et de « continuité » s'agissant aussi bien du « concept de l'Iran » que des « études iraniennes ». Parmi les interventions, la contribution de Corbin intitulée « pour le concept de la philosophie irano-islamique¹⁸¹ » mène à repenser le concept même de l'« iranologie » qu'il avait inventé lui-même il y a une vingtaine d'années. S'appuyant sur l'idée de l'Iran comme une « unité culturelle » déterminant la « continuité de la conscience philosophique entre l'Iran préislamique et l'Iran islamique¹⁸² », il défend l'idée de l'iranologie comme l'ancrage intellectuel et institutionnel qui assurerait l'unification du concept de l'Iran avec celui des études iraniennes :

« Idée de l'Iran et études iraniennes ont subi très longtemps un morcellement désastreux... Toujours est-il que la représentation la plus courante, et dont le règne n'est peut-être même pas encore tout à fait clos, morcelle la réalité iranienne en deux grands secteurs : avant l'Islam (jusqu'au VII^e siècle) et depuis l'Islam. Par la philosophie de l'Avesta, le livre saint des zoroastriens, le premier secteur est limitrophe des études védiques relevant des indianistes. Quant au second secteur, les orientalistes ont eu trop longtemps tendance à le considérer comme une simple province du monde islamique, quand ce n'était pas du monde arabe... Calqué sur le terme persan *Iran-shenâsi*, le terme « iranologie », créé il y a une vingtaine d'années, offre l'avantage de regrouper, comme formant un tout, aussi bien le concept d'Iran que les études iraniennes. Il suggère au mieux l'idée de ces « continuités iraniennes » dont l'affirmation fut le propos essentiel de la célébration du 25^e centenaire de la fondation de l'Empire perse,

¹⁸⁰ Archives Henri Corbin, Boîte 305, « Documents relatifs à l'année 1971, Téhéran », Bibliothèque de l'EPHE.

¹⁸¹ Henri CORBIN, « Pour le concept de la philosophie irano-islamique », *Acte du congrès de Shirâz de 1971*, 1974, vol. 1, Téhéran, Leiden, E.J. Brill, pp. 251-260.

¹⁸² *Ibid.* p.251.

et qui furent le thème du Congrès international d'iranologie tenu à cette occasion¹⁸³ ».

Cette définition d'ordre philosophique de l'iranologie se manifestant contre le morcellement du champ des études iraniennes, ainsi que la neutralité de Corbin vis-à-vis de la vie politique iranienne¹⁸⁴, permettent l'extension des activités de ce secteur en Iran. La même occasion donne naissance aussi à la parution du premier numéro¹⁸⁵ de la revue *STUDIA IRANICA*, fondée en 1972 et spécialisée dans les domaines linguistiques, artistiques et historiques traitant de l'Iran ancien.

En revanche, le climat intellectuel n'est pas le même du côté français. Le trait distinctif de l'esprit de l'iranologie à cette époque se trouve dans son statut « marginal » au sein du secteur dominant de l'orientalisme français, et cela contrairement au côté iranien qui reconnaît la légitimité scientifique du « département d'iranologie ». C'est la raison pour laquelle, depuis la deuxième moitié des années 1950, ce secteur se tourne vers les instances culturelles et scientifiques iraniennes.

Les rapports d'activités existants sous la catégorie de la « note sur la situation du « département d'iranologie » de l'institut franco-iranien à Téhéran » montrent l'insatisfaction grandissante de ce secteur envers la politique générale que mène la direction de l'IFIT en matière de « publication scientifique ». Depuis la diminution en 1953, de 70 % du budget du « département d'iranologie » par rapport au budget initial, la divergence d'intérêts du service culturel français et ceux du « département d'iranologie » a été démontrée. Le « département d'iranologie » demande, dans un premier temps l'attribution d'un budget qui soit affecté au « fonctionnement du département d'iranologie » et non pas au budget des « publications scientifiques », et ensuite, la remise de la gestion budgétaire de ce secteur à la direction du « département

¹⁸³ *Ibid.* pp.251-252.

¹⁸⁴ Et cela, contrairement à Massignon qui avait un regard critique sur la politique menée par le Shah d'Iran contre le gouvernement nationaliste de Mossadegh. Massignon, lui, s'est engagé, lors d'une conférence à Téhéran, pour la libération des personnalités scientifiques proches du mouvement nationaliste iranien. Il a employé un langage critique envers la politique répressive en Iran lors d'une réunion à laquelle assistaient les hauts responsables politiques iraniennes. Voir : Ehsan NARAGHI, « Massignon et les iraniens, rencontres », dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran, op.cit.*, pp.23-24.

¹⁸⁵ Comité de rédaction, Liminaire, *STUDIA IRANICA*, Tome1, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1972.

d'iranologie ». Depuis 1955, le rapport montre une situation « livrée à l'arbitraire¹⁸⁶ » du « département d'iranologie », créant l'anomalie dans la gestion et la publication de la « Bibliothèque Iranienne ». En plus, comme souligne Yann Richard, il apparaît que le « Service culturel français à Téhéran voyait Corbin comme quelqu'un tout à fait marginal. Il ne s'intéressait pas du tout à l'iranologie comme une vitrine de la présence française en Iran¹⁸⁷ ».

En revanche, la même période connaît une expansion dans la collaboration franco-iranienne en matière de philosophie, avec une importante marge de manœuvre qui aurait été laissé au côté iranien. Rappelons qu'en 1975, le financement de la publication de la « Bibliothèque Iranienne », l'œuvre phare du « département d'iranologie », a été confié à l'Académie Impériale Iranienne de la Philosophie. Ce transfert qui a été placé en même temps sous la nouvelle direction du « département d'iranologie », à savoir Charles Henri de Fouchécour, a suscité certaines réactions. D'abord, à l'origine de ce transfert, l'on peut compter l'intervention du nouveau directeur du « département d'iranologie » qui ne se montre pas convaincu de l'intérêt de poursuivre le projet de Corbin¹⁸⁸. Ensuite, ce transfert pourrait être interprété en termes de la mainmise du gouvernement iranien sur les activités de l'iranologie. À ce sujet, Yann Richard a tenu à nous faire part d'une « situation catastrophique » survenue après l'attribution à l'Académie Impériale Iranienne de la Philosophie du financement de la « Bibliothèque Iranienne » :

« [En 1975], j'étais en charge de la publication des derniers volumes de la collection « Bibliothèque Iranienne », dirigée par Corbin : *L'anthologie des philosophes iraniens*. Ces volumes ont été préparés avec Jalâl ed-Din Âshdiyâni, un savant traditionnel [basé] à Mashhad. J'étais allé à Mashhad pour voir comment se passerait cette publication... Quand je lui dit que le financement de *L'anthologie* à

¹⁸⁶ Archives Henri Corbin, Boîte 42, « Directeur du département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran », Bibliothèque de l'EPHE. « Note concernant la situation fautive du département d'iranologie de l'institut franco-iranien à Téhéran », Téhéran, mai 1955, p.2.

¹⁸⁷ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

¹⁸⁸ Dans des correspondances partagées en automne 1978 entre le conseiller culturel de l'ambassade de France en Iran et l'épouse d'Henri Corbin, il a été signalé la question des « droits d'auteur » ainsi que la poursuite de la publication de la « Bibliothèque Iranienne » après la disparition d'Henri Corbin. Dans une lettre datée de fin décembre 1978, madame Corbin revient sur l'origine de ce transfert : « M. de Fouchécour, lors d'un déjeuner chez André Michel, avait déclaré avec véhémence : « La Bibliothèque Iranienne ne m'intéresse pas. Je n'ai pas l'intention de poursuivre cette publication » ». Voir : Archives Henri Corbin, Boîte 236 « Correspondances scientifiques », Bibliothèque de l'EPHE, 1978.

l'avenir sera assuré par l'Académie impériale [iranienne] de la philosophie (Anjoman-é Shâhanshâhi Falsafé) de Nasr, Âshtiyâni m'a dit : « dites à Corbin que je ne travaille jamais avec Nasr ». J'ai été très gêné pour donner cette nouvelle à Corbin. Je n'ai pas dit directement à Corbin. Je l'ai dit à Shâyegân. Le même jour, Shâyegân avait reçu un coup de téléphone d'Âshtiyâni pour lui dire qu'il est tout à fait d'accord de travailler avec Nasr ! Âshtiyâni avait peur que je transfère directement ses paroles et que la police (Sâvâk) [de la sécurité et des renseignements] lui fait problème. C'est par peur qu'il a accepté¹⁸⁹».

Ce témoignage permet de dégager le contexte général dans lequel les activités de l'iranologie se sont organisées durant les trois dernières années précédant la révolution iranienne. En corollaire avec le changement de direction du « département d'iranologie » suscitant le changement d'itinéraire et d'orientation de cet établissement sur le plan scientifique, se manifeste une ambiance de « peur » et de « réticence » sur la scène académique iranienne, notamment à cause de l'instabilité de la situation politique iranienne. Comme nous allons voir ultérieurement, ce contexte pèse lourdement sur les activités des praticiens en sciences sociales, de fait de la nature de ces disciplines dites du terrain. À la suite de la Révolution de 1979, l'Académie Impériale Iranienne de la Philosophie étant dissoute et le professeur Nasr exilé, « les accords de publications » de la « Bibliothèque Iranienne » avec cette institution ont été rompus¹⁹⁰.

2.2. Modernisation de l'espace des savoirs sur l'Iran

À partir des années 1960, l'on constate l'aboutissement des premières phases d'institutionnalisation de l'iranologie française. Ce sont les années de la spécialisation et de la professionnalisation de ce champ opérées par la multiplication des disciplines et des spécialistes, l'émergence et la diffusion de revues spécialisées, la création des chaires d'universités et des équipes de recherches, ainsi que l'organisation des colloques et des congrès traitant de l'Iran.

¹⁸⁹ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

¹⁹⁰ Archives Henri Corbin, Boîte 236 « Correspondances scientifiques », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Bernard Hourcade à Stella Corbin », Téhéran, 30 juin 1979.

À Paris, après la disparition de Louis Massignon en 1962, Émile Benveniste fut nommé président de l'IEI. C'est sous sa direction que vers les années 1966-67, deux pièces dans les locaux de la Maison d'Asie ont été mises à la disposition de l'IEI¹⁹¹.

Ensuite, en 1966, vu le « nombre croissant des étudiants et la nécessité des spécialisations¹⁹² », a été créée une chaire de professeur de « Langues et civilisation iraniennes » à la Sorbonne, confiée à Gilbert Lazard¹⁹³. Ce dernier souligne que cette chaire a été créée à l'initiative de certains professeurs d'arabe « qui jugeaient nécessaire la présence à leurs côtés d'un iranisant capable d'accueillir les étudiants iraniens venus à Paris préparer un doctorat, mais souvent dépourvus de formation aux méthodes de recherche¹⁹⁴ ».

Il est vrai que dans le domaine des « études iraniennes », le tropisme parisien est présent. Pourtant, en 1963, à l'université de Strasbourg, a été créé un institut de recherche spécialisé sur l'Iran, l'Institut d'Études Iraniennes, en liaison avec l'université de Téhéran. Également, à l'université de Lyon, un enseignement du persan et des études iraniennes a été créé en 1962, mais avec une répartition budgétaire réduite¹⁹⁵. Contrairement aux périodes précédentes où le domaine de la mystique était au centre d'intérêts scientifiques de l'iranologie, la nouvelle direction de l'iranologie se présente favorable pour le développement des recherches en « histoire sociale et régionale » de « l'Iran intérieure et extérieure » dans le but de construire un champ de recherche exclusivement consacré à l'Iran avec l'identification des « traits originaux du domaine iranien »¹⁹⁶.

La réforme de l'enseignement supérieur français en 1968¹⁹⁷ et la partition de l'université de Paris ont également eu de l'influence sur l'espace des savoirs sur l'Iran.

¹⁹¹ Gilbert LAZARD, Histoire de l'Institut d'Études Iraniennes, dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran*, *op.cit.*, 2000, p. 8.

¹⁹² Charles Henri DE FOUCHÉCOUR, « L'Iran moderne », *Journal Asiatique*, 1973, tome CCLXI, fasc. 1-4, n° spécial Cinquante ans d'orientalisme en France (1922-1972), Paris, Publications de la Société Asiatique, pp.125-129, p.125.

¹⁹³ Gilbert LAZARD avait succédé Henri Massé à l'École des langues orientales en 1958.

¹⁹⁴ Gilbert LAZARD, *op.cit.*, p. 9.

¹⁹⁵ Charles-Henri DE FOUCHÉCOUR, *op.cit.*, p. 126.

¹⁹⁶ *Ibid.* p. 128.

¹⁹⁷ À la suite des événements de mai 1968, une loi dite « loi Faure » a été adoptée pour ambition de donner aux universités françaises, une véritable autonomie. Dans l'objectif de privilégier les principes de pluridisciplinarité, les facultés cèdent la place aux unités d'enseignement et de recherche (UER).

En 1969, les enseignements de « Langues et Civilisation Iraniennes » ont été encadré à travers « l'unité d'enseignement et de recherche » s'appelant « Langues et Civilisations d'Orient et d'Afrique du nord » créée à l'université de Sorbonne nouvelle-Paris III. Les Langues O' devenue l'Inalco, s'intègre à son tour au secteur universitaire en 1971¹⁹⁸.

À partir des années 1970, l'on peut constater la reconfiguration de l'espace du savoir sur l'Iran. Sur le plan institutionnel, « en combinant les cours de l'université avec les enseignements donnés ailleurs, aux Langues Orientales, à l'EPHE (linguistique et philologie iraniennes, religions de l'Iran ancien, histoire de l'Iran islamique), etc. et en organisant un système d'options, il devient possible d'envisager la mise en place d'un cursus d'études iraniennes à peu près complet, du premier cycle au doctorat¹⁹⁹ ». L'IEI s'intègre administrativement à l'université de la Sorbonne nouvelle-Paris III et Gilbert Lazard, étant devenu son directeur après Émile Benveniste, réussit à obtenir la mise à disposition de locaux au centre Censier, qui reste toujours attribuée à l'équipe de recherche spécialisée sur le « monde iranien ».

Ensuite, en 1972, a été créée l'ERA 355, par contrat entre le CNRS et l'université de la Sorbonne nouvelle. L'ERA « Langues, Littératures et Culture Iraniennes » fut formée alors par les iranisans qui avaient constitué progressivement une équipe de chercheurs associés à l'IEI au sein de l'université de Paris, aujourd'hui rattaché à l'université de la Sorbonne nouvelle-Paris III²⁰⁰. Gilbert Lazard souligne que « l'institut [d'études iraniennes], la section d'enseignement de l'université et les chercheurs du CNRS vivaient en étroite symbiose... Les moyens obtenus de la part du CNRS et de l'université nous permirent de sortir enfin de l'ère du bricolage et de fonctionner de

¹⁹⁸ Décret n° 90-414 du 14 mai 1990 relatif à l'institut national des langues et civilisations orientales [En ligne], Consulté le 26 janvier 2015, URL : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000708203&dateTexte=&categorieLien=id>

¹⁹⁹ Gilbert LAZARD, Histoire de l'Institut d'Études Iraniennes, dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran*, op.cit., p. 9.

²⁰⁰ Rapport Scientifique (1972-1975), ERA 355 « Langues, Littératures et Culture Iraniennes », juin 1975, université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III et Institut d'Études Iraniennes. Le domaine commun des membres de l'ERA 355 est « la culture iranienne et ses formes d'expression : langues, formes littéraires, idées morales et religieuses, culture matérielle, en somme, l'ensemble des études iraniennes à l'exception des études proprement historiques et archéologiques qui font l'objet des activités d'autres formations (ERA 206 « Études islamiques et orientales d'histoire comparée » dirigée par Jean Aubin et Missions archéologiques françaises en Iran et Afghanistan). Voir : Rapports scientifiques de l'ERA 355 « Langues, Littératures et Culture Iraniennes » de 1972 à 1993.

manière à peu près normale²⁰¹ ». Finalement, les activités de l'équipe de « Langues, Littératures et Culture Iranienne » se concentraient plutôt sur « le domaine commun des membres de l'Équipe » qui est « la culture iranienne et ses formes d'expression : langues, formes littéraires, idées morales et religieuses, culture matérielle, c'est-à-dire, en somme, l'ensemble des études iraniennes à l'exception des études proprement historiques et archéologiques qui font l'objet des activités d'autres formations²⁰² ». Les recherches de cette équipe se sont classées en trois groupes : linguistique et philologie, dialectique et ethnologie, littérature et histoire des idées²⁰³. La Bibliothèque d'iranologie s'est aussi enrichie progressivement.

D'ailleurs, les études historiques font l'objet des projets d'autres établissements, notamment ERA 206 « Études Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée », dirigée par Jean Aubin qui assura le séminaire de « l'histoire de l'Iran musulman » dans la IV^e section de l'EPHE depuis 1965²⁰⁴. En somme, à partir de la création des équipes de recherche spécialisées, la disposition des locaux, l'enrichissement matériel des bibliothèques, ainsi que le nombre croissant des titulaires d'une pension et des missions scientifiques en Iran, un espace du savoir professionnalisé sur le « monde iranien » se crée. Ajoutons à cela, la création d'une revue spécialisée *STUDIA IRANICA* qui avec le concours du CNRS, fut publiée en 1972. Le comité de rédaction de cette revue a été composé de Jean Aubin et Philippe Gignoux comme directeurs, ainsi que des principaux tenants de l'iranologie de l'époque, à savoir Henri Corbin, Gilbert Lazard, Jean de Menasce et Charles-Henri de Fouchécour. Cette revue tend à dépasser les cadres des « disciplines traditionnelles » en s'ouvrant vers de « nouvelles orientations en sciences humaines²⁰⁵ ».

²⁰¹ Gilbert LAZARD, Histoire de l'Institut d'Études Iraniennes, dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran, op.cit.*, p. 10.

²⁰² Rapport scientifique (1972-1975), ERA 355 « Langues, Littératures et Culture Iranienne », université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III et Institut d'Études Iraniennes, Juin 1975, p. 5.

²⁰³ *Ibid.* p.7.

²⁰⁴ Annuaire (1965-1966) de l'EPHE, Section des sciences historiques et philologiques (Section IV), Paris, 1965. pp. 397-399.

²⁰⁵ Comité de rédaction, Liminaire, *STUDIA IRANICA, op.cit.*

CHAPITRE 3

L'Iran contemporain dans les sciences sociales et historiques : un avant et un après la révolution (1960-2010)

Au cours de notre enquête, nous avons pu constater que contrairement au secteur de l'iranologie classique, le secteur des sciences sociales s'évalue d'une manière conjoncturelle au milieu des vicissitudes historiques multiples. Dans un premier temps, il est question de l'interdépendance des sciences sociales et de la contingence sociopolitique, aussi bien sur le plan épistémologique qu'idéologico-politique. Ensuite, il s'agit de la question de la faible légitimité scientifique de ce secteur qui ne bénéficie pas de la même reconnaissance que le secteur de l'iranologie classique. C'est pourquoi il est impossible d'identifier une filiation de pensées comme un bloc homogène d'enseignements et de recherches en sciences sociales sur l'Iran. Dans ce sens, ce secteur tire son « unité scientifique » de ce que selon Jean-Michel Berthelot, on pourrait appeler « un *consensus polémique* sur la *visée* » c'est-à-dire d'« élaborer un corpus de références scientifiques²⁰⁶ ». Ce « corpus de références scientifiques » constitué d'une manière aléatoire autour des problématiques en sciences sociales de l'Iran contemporain, est donc le socle des références sur la question du chiisme dans le contexte iranien contemporain.

Ce chapitre traitera de la genèse et de l'évolution du champ des sciences sociales et historiques au sein de l'espace des savoirs sur l'Iran en France. Il rend compte des principaux facteurs qui, dans les pratiques professionnelles des précurseurs des sciences sociales de l'Iran, peuvent révéler les modalités de la construction de ce champ de recherches et d'enseignements, caractérisé par la précarité de son statut académique, ainsi que par la contingence de son développement.

²⁰⁶ Jean-Michel BERTHELOT, « Les nouveaux défis épistémologiques de la sociologie », *Sociologie et sociétés*, *op.cit.*

3.1. Division d'intérêts scientifiques et fraction institutionnelle

Les sciences sociales eurent un « timide commencement²⁰⁷ » dans l'espace des savoirs spécialisés sur l'Iran. Vers la fin des années 1960, les praticiens en sciences sociales engagèrent la mise en œuvre, d'une manière systématique, de programmes de recherches et d'enseignements sur l'Iran contemporain, dans le cadre d'une coopération scientifique avec les universitaires iraniens. Ce sont les ethnologues, Jean-Pierre Digard et Christian Bromberger qui sont les premiers à contribuer à la formation institutionnelle d'une branche française des sciences sociales spécialisées sur l'Iran contemporain. Cependant, ce travail de construction institutionnelle et intellectuelle d'un secteur des sciences sociales de l'Iran se heurte à plusieurs difficultés qui sont d'ordre épistémologique, didactique ou encore idéologique.

Dans un premier temps, pour les praticiens en sciences sociales, l'inscription des enjeux de leurs disciplines dans le sillage de la tradition française de l'iranologie, n'allait pas de soi. Le régime des savoirs spécialisés sur l'Iran ainsi que sa structure sociologique semblent impropres pour intégrer en son sein, le secteur des sciences sociales composé d'une poignée de jeunes chercheurs. C'est pourquoi, au début des années 1970, se forme, à l'écart de l'iranologie française, un secteur des sciences sociales dont les visées didactiques ne rejoignent pas les préoccupations professionnelles des principaux cadres structurants de l'espace des savoirs sur l'Iran.

Ce jeune secteur s'inspire alors de modèles différents de la socialisation professionnelle et intellectuelle dont la possibilité des pratiques disciplinaires sur le terrain reste la question la plus centrale. Les entretiens avec les spécialistes français de l'Iran contemporain indiquent la distinction de leur pratique professionnelle, par la nécessité d'intervention sur le terrain. Sur ce point, il est donc question de la nécessité des séjours linguistiques en Iran pour approfondir leur connaissance du persan. Le programme d'enseignement du persan à l'Inalco, largement focalisé sur la littérature classique, ne fournit par des outils linguistiques pour s'affronter à un terrain de recherche. Certains d'entre eux ont évoqué qu'ils s'inspiraient, en matières linguistiques, plutôt des livres de vulgarisation qu'aux grands ouvrages des spécialistes de la littérature persane²⁰⁸. Un

²⁰⁷ Entretien avec Christian Bromberger, 15 Janvier 2015, Aix-en-Provence.

²⁰⁸ Sur ce point, le nom de Vincent Monteil reste greffé dans la mémoire professionnelle des spécialistes français de l'Iran contemporain. L'officier de l'armée française en Iran du début des années

autre facteur semble être déterminant pour l'identification de l'itinéraire institutionnel du secteur des sciences sociales de l'Iran. Depuis le début des recherches systématiques sur le terrain, les chercheurs français estiment être appréciés dans les avancés de leur pratique disciplinaire, en coopération avec les universitaires iraniens dont le nombre et les champs de recherches ont été massivement accrus depuis déjà quelques décennies.

3.1.1. L'essor des sciences sociales indigènes

Au tournant des années 1960, les sciences sociales indigènes ont déjà un statut assez solide dans le paysage universitaire iranien. À partir de la deuxième moitié des années 1950, le gouvernement iranien a entamé une série de réformes sociales et économiques en vue de la modernisation du pays. Ces réformes prennent un statut formel après le lancement de la Révolution blanche²⁰⁹ par le Shâh d'Iran en 1962. Dans ce contexte donnant naissance aux grands changements sociaux, les praticiens en sciences sociales y trouvent le relais pour mettre en œuvre, eux aussi, une série de réforme d'enseignement et de recherche au sein du système universitaire iranien. La création d'un Département des Sciences sociales à la faculté des Lettres de l'université de Téhéran en 1957, et la création en 1958, par le sociologue iranien Ehsân Narâghi, d'un Institut d'Études et de Recherches Sociales (IERS) auprès de cette université, font partie des initiatives scientifiques en faveur de la mobilisation des sciences sociales dont le développement « a correspondu à la transformation de la société [iranienne]²¹⁰ ». Dans le cadre de l'IERS, il a été mis en perspective l'interaction entre « la sociologie française » alors « plus théorique » et « la sociologie et surtout l'anthropologie anglo-

1950, Vincent Monteil reste, selon eux, le « seul linguiste du terrain » par sa pratique de la langue et des expressions familières. En ce qui concerne la stratégie gestionnaire de la recherche sur le terrain, le modèle des archéologues, familiers aux principes de la négociation avec les autorités locales ou globales, leur semble utile.

²⁰⁹ Le Shâh d'Iran « s'employa à coordonner, sous le nom de « Révolution blanche » (Enghelâb-é sefid), un train de réformes dont certaines étaient déjà entamées. Ce programme comprenait six principes : la distribution des terres cultivables ; la nationalisation des forêts et des pâturages ; une réforme de la loi électorale incluant le droit de vote aux femmes ; la privatisation des entreprises étatisées pour financer la réforme agraire ; la participation des travailleurs aux bénéfices de leurs entreprises ; enfin, la création d'une « armée du savoir » formée de conscrits chargés de participer à des campagnes d'alphabétisation dans les villages ». Voir : Jean-Pierre DIGARD, Bernard HOURCADE et Yann RICHARD, *L'Iran au XX^e siècle : entre nationalisme, islam et mondialisation*, *op.cit.*, p. 124.

²¹⁰ Ehsan NARAGHI, « La sociologie et la société en Iran », *Revue française de sociologie*, 1967, vol. 8, n°2, pp. 184-188, p. 184.

saxonne » jugée « plus pragmatique, plus technique », dans le but de la création d'une « sociologie iranienne vivante » qui soit « utile » au développement du pays²¹¹.

Autour de l'idée de l'IERS, un petit nombre de chercheurs se réunissent, parmi lesquels se figurent notamment le sociologue français, Paul Vieille²¹², ainsi que l'économiste iranien Abolhassan Banisadr²¹³. Les recherches menées sous l'égide de cet institut, ont été principalement consacrées aux domaines relatifs au développement : réforme agraire, industrialisation, urbanisation, migration et problèmes démographiques, scolarisation obligatoire et transformation de la famille.

Ils étaient aussi publiés en France et restent les premiers travaux à paraître dans les revues spécialisées en sciences sociales, à savoir la « Revue française de sociologie », les « Annales, histoires, sciences sociales », les « Cahiers internationaux de Sociologie » ou encore l'« Année sociologique », donnant une visibilité au champ de la production des discours sociologiques sur l'Iran.

D'ailleurs, même si l'institut est subventionné par le gouvernement iranien, l'UNESCO y assure, en partie, la formation des chercheurs. À la suite de la Révolution blanche, l'intervention pédagogique de l'UNESCO s'est exclusivement orientée vers « la section d'études rurales » en raison de l'expansion qu'avait connue « la section d'études urbaines » depuis la naissance de l'institut. En 1964, dans le cadre de l'« organisation des nations unies pour l'éducation, la science et la culture », quelques crédits de missions ont été destinés à l'« organisation d'une ample recherche sur la réforme agraire », mais

²¹¹ *Ibid.* p.188.

²¹² Sociologue et spécialiste des sociétés et des états de la Méditerranée et de l'Iran, il a fondé en 1977 la revue « Peuples méditerranéens ». Il est considéré comme l'un des doyens français de la sociologie de l'Iran, travaillant principalement sur les questions du féodalisme, de la réforme agraire et des intérêts développementalistes du gouvernement iranien dans les années 1960. Il a notamment dirigé de 1961 à 1967, le groupe d'Études sociologique de l'Institut d'Études et de Recherches Sociales (IERS) pour mener le projet de l'Atlas de Téhéran ; un projet colossal d'études sociologiques sur les aspects sociaux et économique de la capitale iranienne, destiné à être utilisé par le gouvernement iranien. Voir : Archives des relations culturelles et scientifiques France-Iran, 685PO/B-4.

²¹³ Titulaire d'un doctorat d'économie de la Sorbonne et proche du mouvement nationaliste, il fut élu le premier président iranien après la victoire de la Révolution en 1979, avant d'être destitué en 1981. Il quitte ensuite l'Iran pour la France et continue ses activités politiques en opposition du régime iranien postrévolutionnaire.

aussi la « réorganisation de la Section d'Études Rurales et Tribales » qui comprend la « formation d'un petit groupe de chercheurs en sociologie rurale » en Iran²¹⁴.

De même, l'ethnologie et l'anthropologie ont connu un essor important dans les cadres universitaires iraniens des années 1970. Déjà, avec la création, au sein de la faculté des sciences sociales de l'université de Téhéran, d'une « section de recherches rurales et tribales », ces domaines ont été promus dans les années 1960 avec notamment la contribution des ethnologues comme Nâder Afshâr-Nâderi et Parviz Varjâvand. Pourtant, c'est avec la création en 1973, du Centre National d'Études Ethnographiques et Culture Populaire de l'Iran²¹⁵, que le champ des savoirs ethnologiques et anthropologiques devient plus performant. Dû à l'investissement du ministère de la Culture et des Arts, ce centre dirigé sous la responsabilité de l'ethnologue Mahmoud Khalighi, engage un nombre important d'ethnologues iraniens comme Asghar Karimi, et contribue, d'une manière considérable à la promotion des recherches ethnographiques en Iran. Ce dispositif institutionnel permet aux chercheurs français d'esquisser concrètement la possibilité d'une coopération scientifique franco-iranienne.

3.1.2. La contribution de l'ethnologie française à la connaissance de l'Iran

L'évolution des sciences sociales traitant de l'Iran ne peut se comprendre sans considérer la division du travail au sein des instances académiques françaises dans lesquelles le champ des savoirs sur l'Iran a été développé.

Avec la réforme de l'enseignement supérieur en France et la création de l'EHESS en 1975, dans la prolongation des activités de la VI^e section de l'EPHE, un tournant important se propage dans l'ensemble des disciplines des sciences sociales.

L'analyse systématique des annuaires de l'EHESS, montre bien que dans la division des aires culturelles, la subdivision « monde musulman » apparaît pour la première fois en

²¹⁴ Rapport de fin de mission auprès de l'« Institut d'études et de recherches sociales » à Téhéran et publié en avril 1964, établi par B. Strenberg et H. Mendras [En ligne], Consulté le 13 janvier 2016, URL : <http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000076/007636fb.pdf>.

²¹⁵ Ce centre poursuit ses activités dans le cadre d'un centre de recherche attaché au ministère iranien de la Culture et des arts. À la suite de la reconfiguration administrative des établissements de recherches et d'enseignements après la Révolution islamique, et l'effondrement du ministère de la Culture et des arts, ce centre a été transformé en « Centre de l'ethnologie de l'Iran » attaché successivement au ministère de la Culture et de l'Enseignement supérieur, et puis au ministère de la Culture et de la guidance islamique. Il est actuellement attaché à l'« Organisation du patrimoine culturel de l'Iran ».

1978. L'aire iranienne n'est manifestement pas présente dans la structure de recherches et d'enseignements du « monde islamique » sauf d'une manière conjoncturelle²¹⁶.

En 1978, il se crée à l'EHESS, la division de l'aire culturelle « monde musulman » au sein de laquelle, se trouve une subdivision consacrée aux recherches sur l'Iran dont la conférence intitulée l'« Anthropologie sociale et ethnologie du Moyen-Orient iranien » a été dirigée par Jean-Pierre Digard²¹⁷. Toutefois, cette division institutionnelle est accompagnée d'un changement d'ordre épistémologique dans la construction des savoirs scientifiques sur le « monde musulman » en général et sur le Moyen-Orient en particulier.

En 1974, une nouvelle détermination à développer les recherches françaises en ethnologie et en anthropologie se fait jour au sein du CNRS²¹⁸. C'est dans le domaine de « l'histoire des civilisations et des cultures » que l'on invoque de nouvelles perspectives et besoins de recherche pour cette « science auxiliaire de l'histoire²¹⁹ », dont son rapport avec la « linguistique » et l'« ethnologie » en fait une science très attractive pour une partie du grand public. Compte tenu d'une nécessaire interdisciplinarité et d'un manque d'intérêt pour l'histoire étrangère, le développement de l'ethnologie et sa prédilection pour les « traditions orales » et le « vécu des peuples », peuvent apporter de nouvelles pistes de recherche pour les historiens intéressés de plus en plus par les traditions populaires et à l'histoire du présent.

En ce qui concerne les « civilisations orientales, africaines, amérindiennes et océaniques », ce rapport rappelle que la science française « est en position privilégiée dans le domaine des textes où s'exprime la pensée religieuse ou politique des grands pays d'Asie, aussi bien que des formes religieuses et des mythologies d'autres contrées²²⁰ ». Il est donc considéré comme avantageux pour le devenir du domaine historique des recherches françaises, de renouveler les perspectives de la recherche dans

²¹⁶ Avant la création de l'EHESS, dans le cadre du séminaire de « Sociologie musulmane » assuré par Jacques Berque, un petit nombre d'exposés a été destiné à la connaissance de l'Iran. Nous comptons notamment les contributions, au sein de ce séminaire, de Nâsser Pâkdâman, Abolhassan Banisadr et Jean-Pierre Digard, comme les premières initiatives à la mise en débat des problématiques de l'Iran contemporain dans les universités françaises.

²¹⁷ Annuaire (1978-1980) de l'EHESS, Comptes rendus, des cours, et conférences, Achevé d'imprimer en Octobre 1982 sur les presses des Établissements Busson, imprimeurs, Paris.

²¹⁸ Comité national de la recherche scientifique, Rapport national de conjoncture scientifique : Rapport de synthèse, CNRS, 1974.

²¹⁹ *Ibid.* p.184.

²²⁰ *Ibid.* p.190.

le sens d'une « ethnologisation » de l'histoire moderne et contemporaine, aussi bien en tant que discipline que technique scientifique.

D'ailleurs, cette tendance bénéficie d'un appui politique. En 1974, une mission confiée à Jacques Soustelle par le gouvernement français, a pour objet l'étude des « problèmes de la recherche française dans les domaines de l'archéologie et de l'anthropologie tant en France qu'à l'étranger²²¹ ». D'après Jean-Pierre Digard, ce bilan met en question « la pauvreté des recherches françaises d'ethnologie sur le Moyen-Orient²²² », et par conséquent, le besoin du développement des études dans ce domaine occupant désormais une place importante sur la scène scientifique internationale.

Pour Digard, si l'ethnologie moyen-orientaliste est en crise, c'est parce que non seulement la pratique du « terrain » ; c'est-à-dire « la fréquentation directe et prolongée de la société étudiée », a fait l'objet de soupçons par les Orientaux depuis le temps des conquêtes et des aventuriers orientalistes, mais elle relève aussi de la complexité et de la compacité culturelle du Moyen-Orient²²³. D'ailleurs, l'attachement de l'orientalisme classique aux « témoignages du passé et aux faits de haute tradition, aux textes, c'est-à-dire aux normes plus qu'aux pratiques sociales²²⁴ », montre bien que ce domaine s'est tenu à l'écart des grands débats épistémologiques en sciences sociales.

La prise en charge des sciences sociales dans ce secteur participe à une modification d'approches et une réorientation de recherches dans ce domaine dominé généralement jusque-là par les spécialistes de l'islam, majoritairement arabisants. Le déroulement d'une telle réorganisation de l'étude du « monde musulman » fait en sorte qu'il se crée, à côté des études islamologiques, un secteur de contribution des « disciplines » en sciences sociales et historiques avec leurs propre « terrains » et « méthodologies ». Autrement dit, parallèlement au champ déjà ancien des « sciences orientalistes », la nécessité d'intégrer les praticiens en sciences sociales a été mise en avant. Ceci nécessite une redéfinition de l'objet et une modification des approches dans la contribution des disciplines en sciences sociales et historiques travaillant sur les sociétés

²²¹ Jacques SOUSTELLE, *La recherche française en archéologie et anthropologie*, Paris, La documentation française, 1975.

²²² Jean-Pierre DIGARD, « L'ethnologie française au Moyen-Orient », *La recherche*, 1976, n° 68, pp. 584-588.

²²³ *Ibid.* p. 586.

²²⁴ *Ibid.* p. 587.

de tradition musulmane. En ce qui concerne l'Iran, c'est l'ethnologie qui prend le relais de la définition des préalables épistémologiques propices à la connaissance de l'Iran contemporain et *a posteriori* à la question religieuse dans ce contexte.

Cependant la position épistémologique au sein de laquelle se situent les tenants de l'ethnologie et de l'anthropologie, semble avoir empêché la possibilité de mener des recherches sur le terrain. Sur ce point, Christian Bromberger voit trois facteurs expliquant la difficulté de construire, dans le contexte iranien, l'objet de recherches à travers les thématiques préétablies de ces disciplines :

« First, Iran was never colonized, and we know how close the tie is between colonialism and the rise of anthropology and its development in certain specific regions. Second, Iranian societies are not primitive enough to raise broad anthropological interest. Third, the prevailing studies of the monumental heritage and learned written traditions have left little space for studies of daily life²²⁵ ».

De tels arguments contribuent ainsi sur le plan pédagogique à élargir le champ de la contribution scientifique à la connaissance de l'Iran en le détachant du seul domaine de l'ethnologie ou de l'anthropologie. Il est ainsi érigé en une méthode de « double formation » pour les spécialistes de l'Iran, celle de « l'anthropologie » mais aussi de « l'orientalisme²²⁶ ». Cette visée consisterait non seulement à détacher ces disciplines, selon Jean-Pierre Digard, d'une « érudition dessicative, derrière laquelle disparaissent les hommes et leurs préoccupations » mais aussi d'« une tentation formaliste, qui masque les différences et les tensions sociales²²⁷ ».

Comme nous l'avons déjà évoqué, cette nouvelle tendance au sein de l'espace des savoirs sur l'Iran se rapproche du champ des savoirs ethnologiques et anthropologiques élaborés par les chercheurs iraniens. Pourtant, il est à mentionner qu'à l'extérieur de cet espace professionnel, les spécialistes de l'Iran contemporain se heurtent aux difficultés pour faire accepter cette tendance académique par l'ensemble de l'iranologie française.

²²⁵ Christian BROMBERGER, Usual topics: Taboo themes and new objects in Iranian anthropology, dans Shahnaz R. NADJMABADI (dir.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: past and present perspectives*, *op.cit.*, p. 196.

²²⁶ Jean-Pierre DIGARD, « L'ethnologie française au Moyen-Orient », *La recherche*, *op.cit.*, p. 588.

²²⁷ *Ibid.*

3.1.3. La formation des sciences sociales spécialisées sur l'Iran

La domination de la tradition française de l'iranologie établit une hiérarchie dans l'organisation des activités scientifiques au sein de l'espace des savoirs sur l'Iran. L'ancienneté de l'iranologie et de ses représentants par rapport au secteur naissant des sciences sociales composé de jeunes chercheurs d'un côté, et de l'autre, la divergence d'intérêts scientifiques sont à l'origine d'une fraction institutionnelle qui s'implante désormais dans cet espace. Jean-Pierre Digard confirme qu'au début des années 1970, la divergence d'intérêts scientifiques entre « les chercheurs de bibliothèque » et « les chercheurs de terrain », conduit à une séparation des activités professionnelles et par conséquent à la création d'équipes de recherche différentes. Selon Digard, si l'équipe de l'iranologie classique travaillant sous la direction de Gilbert Lazard, avait accepté l'intégration en son sein, des jeunes chercheurs en sciences sociales, ces derniers n'allaient pas jusqu'à la création d'un nouveau groupe au CNRS²²⁸.

Se forment ainsi deux entités distinctes dont les intérêts scientifiques divergents conduisent à une fraction institutionnelle entre les détenteurs des disciplines classiques de l'iranologie d'une part, et les praticiens en sciences sociales spécialisés sur l'Iran d'autre part.

Le secteur des sciences sociales connaît une certaine évolution avec la création en 1972, d'une équipe de recherche au CNRS, consacrée aux études ethnographiques sur l'Iran. À l'initiative de trois membres de l'ERA 53 du CNRS²²⁹, à savoir Christian Bromberger, Jean-Pierre Digard et Annie Tual, une petite équipe est formée sous le nom du PECEI.

Le PECEI a pour but « l'étude de la répartition dans ce pays des groupes ethniques et des différents éléments de culture » et fonctionne en collaboration avec le Centre National d'Études Ethnographiques et Culture Populaire de l'Iran dirigé par Mahmoud Khalighi. Comme soulignent ses précurseurs, ce programme de recherche prévoit une coopération franco-iranienne sur plusieurs plans, de « la collecte des matériaux sur le terrain jusqu'à la publication des résultats dans les deux langues ». Dans cette

²²⁸ Entretien avec Jean-Pierre Digard, 15 décembre 2014, Paris.

²²⁹ L'ERA « Cultures matérielles asiatiques » sous la responsabilité de Jacques Milot.

perspective, le PECEI constitue « la première tentative de coopération franco-iranienne (peut-être euro-iranienne) régulière et continue en matière d'ethnologie²³⁰ ».

La nouveauté de ce programme réside dans le fait qu'en absence d'une politique scientifique généralisée, c'est par l'initiative personnelle des chercheurs qu'ont été favorisée l'insertion et l'intégration des études sur l'Iran dans une grille de lecture ethnologique et anthropologique. Pour les précurseurs de ce champ naissant :

« ... l'Iran offre à l'ethnologue un champ d'investigation d'une richesse incontestable mais dont, paradoxalement, le défrichage est encore à peine entamé. On y trouve tout un éventail de genres de vie et de types d'organisations socio-politiques (alors que les monographies régionales peuvent presque se compter sur les doigts de la main), de religions (dont le chiisme qui, bien que majoritaire ici, reste l'un des islams les moins étudiés), de langues et de dialectes (plusieurs dizaines qui n'ont pour la plupart jamais été décrits). Il apparaît donc nécessaire de poursuivre, en même temps que l'indispensable, études ponctuelles mais intensives, un travail de débroussaillage systématique de l'ensemble, tellement ses composantes – genre de vie, communauté, religions, langues — semble inextricablement mêlées dans l'espace et prises comme dans un même ciment culturel²³¹ ».

L'inscription d'une solide coopération scientifique franco-iranienne dans ce monde des praticiens en sciences sociales, renforce la représentation que se font les précurseurs dans leur domaine de professionnalisation, et garantit l'efficacité scientifique. Pour Jean-Pierre Digard, ce modèle des équipes « biculturelles » qui a été construit à partir de « l'expérience du modèle de l'archéologie française en Iran », assure, outre l'efficacité scientifique, la possibilité de la pratique de l'ethnologie sur le terrain²³².

Sur ce point, le rôle des universitaires iraniens dans la démarche de la demande d'« autorisation de la recherche » auprès des autorités iraniennes, est jugé déterminant.

Selon Christian Bromberger :

« A l'époque du Shâh, il y avait le problème d'avoir de l'autorisation de recherche. On restait très longtemps à Téhéran pour avoir la permission de [faire de la] recherche. Il fallait qu'intervienne monsieur Khalighi avec une série de démarche [administratives] pour obtenir son permis de recherche. C'est-à-dire une lettre qui a été signée par le ministre de la culture de l'époque qui disait qu'un tel va

²³⁰ Christian BROMBERGER et Jean-Pierre DIGARD, « Pourquoi, comment des cartes ethnographiques de l'Iran ? » Extrait de la revue *Objets et Mondes*, 1975, tome XV, fasc. 1, pp. 7-8.

²³¹ *Ibid.* p.8.

²³² Entretien avec Jean-Pierre Digard, 15 décembre 2014, Paris.

étudier dans tel village. Après avoir eu la permission, il fallait passer par plusieurs échelons : préfet de département, conseil régional, mairie, etc. pour montrer sa permission et pouvoir faire du terrain. Quand on ratait un échelon, cela pouvait être catastrophique²³³».

D'ailleurs, comme la majeure partie des projets ethnographiques de l'Iran a été conduite à travers le Centre National d'Études Ethnographiques et Culture Populaire de l'Iran, le choix des thèmes d'études resta assez limité et se profila plutôt dans les visées didactiques de « l'ethnologie et l'anthropologie appliquées ». En effet, comme dans le projet de la réforme agraire, où se posait la question de la sédentarisation, « l'ethnologie et l'anthropologie appliquées » auraient été considérées comme les disciplines les plus opérationnelles pour prendre leur juste place dans ce mouvement modernisateur²³⁴. C'est ainsi que, quelques catégories comme « habitation », « techniques », « famille et parenté », « cuisine » et « vêtements » ont été mises en analyse au sein du PECEI, comme représentatifs des genres de vie et des cultures étudiées²³⁵.

Pourtant, à cause du poids de l'iranologie classique sur ce secteur, de la jeunesse des membres du PECEI et de la carence des moyens financiers, l'équipe des praticiens en sciences sociales de l'Iran n'est pas parvenue à se doter de statut indépendant dans les premières années de ses activités. À partir de 1975 l'équipe se rattache aux différents laboratoires du CNRS comme la RCP 362²³⁶ et ensuite la RCP 476²³⁷ et s'enrichie ainsi de nouveaux membres, en l'occurrence des géographes comme Marcel Bazin et Bernard Hourcade²³⁸.

Jusqu'en juillet 1977, l'équipe bénéficie seulement d'un local au « département d'Asie » et puis au « département de la Technologie comparée » du musée de l'Homme. C'est en juin 1978 qu'un local sera donné à cette équipe au site d'Ivry du CNRS, site qui reste jusqu'à nos jours le siège de l'équipe.

Les années 1978-79 témoignent d'un tournant important dans l'évolution du champ des sciences sociales traitant de l'Iran. Avec la fondation par Charles Henri de Fouchécour,

²³³ Entretien avec Christian Bromberger, 15 Janvier 2015, Aix-en-Provence.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Rapport scientifique (1974), ERA 53 « Programme d'Établissement de Cartes d'Ethnographiques de l'Iran », CNRS, juillet 1974.

²³⁶ RCP 362 « Préhistoire et protohistoire du Proche-Orient asiatique » dirigée par Jean Perrot.

²³⁷ RCP 476 « Recherches anthropologiques au Proche et Moyen Orient » dirigée par Jacques Tixier.

²³⁸ Rapport scientifique (1976), RCP 362 « Programme d'Établissement de Cartes d'Ethnographiques de l'Iran », CNRS, juin 1976.

de la revue ABSTRACTA IRANICA qui est une revue spécialisée de la bibliographie sélective et critique des publications scientifiques traitant de l'Iran et dont la publication est assurée par l'IFIT, le secteur des sciences sociales bénéficie aussi de nombreux avantages. Cela rejoint aussi la nouvelle orientation dans l'organisation des activités scientifiques françaises en Iran, avec la nomination de Bernard Hourcade pour la direction du « département d'iranologie » de l'IFIT. Cette nomination fut donc une garantie supplémentaire pour l'ouverture de l'espace des savoirs sur l'Iran vers les recherches en sciences sociales sur l'Iran contemporain. Outre Bernard Hourcade, le « département d'iranologie » comporte deux membres de l'ERA 355²³⁹, à savoir Yann Richard et Christophe Balaÿ. Cependant, le renouvellement des cadres institutionnels dans le monde des savoirs académiques sur l'Iran dans cette période, a eu pour corollaire la décomposition de ce champ.

3.1.4. L'Iran révolutionnaire et postrévolutionnaire : crises et nouveaux cadres de coopérations scientifiques

Bernard Hourcade entend réunir l'équipe de Paris III avec le secteur des sciences sociales dans le cadre des activités de l'IFIT. Cependant, cette initiative n'a pu que partiellement se réaliser, cela une dizaine d'années plus tard. En Iran, les activités de l'IFIT ont été perturbées de décembre 1978 à février 1979 et le « département d'iranologie », même s'il existe physiquement, a perdu son efficacité scientifique. La Révolution de 1979 et l'instauration de la République islamique, la guerre Iran-Irak (1980-1988), les crises dans les relations diplomatiques entre l'Iran et la France, mais aussi l'interruption des activités scientifiques durant cette période, furent engendré l'occasion de la mise en place d'un régime nouveau de la construction des savoirs académiques traitant de l'Iran²⁴⁰. Sous l'angle sociohistorique de l'institutionnalisation

²³⁹ L'ERA 355 « Langues, littératures et culture iraniennes » dirigée par Gilbert Lazard.

²⁴⁰ L'analyse des fonds d'archives diplomatiques concernant la situation des instituts et des centres culturels français montre que leurs activités ordinaires ont été mises en difficulté par des interventions spontanées des groupes armés qui cherchaient à visiter les locaux. De 1979 à 1981, les correspondances entre l'ambassade de France et le ministère des Affaires étrangères de l'Iran sont nombreuses au sujet de l'activité de ces instituts. Alors que le gouvernement iranien souligne l'importance du maintien des échanges culturels avec la France dans « le cadre des principes de la République islamique iranienne », l'ambassade de France met l'accent sur la nature exclusivement culturelle et scientifique de l'activité de ces instituts qui ont été réorganisés à la suite de l'accord culturel franco-iranien de 1973. Voir : Archives des relations culturelles et scientifiques France-Iran, 685PO/B-3.

de l'espace des savoirs spécialisés sur l'Iran, pour la période postérieure aux bouleversements politiques des années 1978-79, nous pouvons mettre en jeu, les notions telles que la « rupture » et la « discontinuité »²⁴¹.

Outre la rupture d'ordre épistémique en matière de recherches en sciences humaines et sociales, l'idée d'une rupture structurelle du dispositif matériel et de la possibilité d'objectivation des pratiques professionnelles, semble être appropriée.

En premier plan, le secteur des sciences sociales ayant pris la gestion de l'IFIT, ne semble pas satisfaire les préoccupations scientifiques et professionnelles du secteur de l'iranologie. La divergence d'activités est nettement plus visible dans les rapports d'activités respectifs de l'ERA 355 et ceux du PECEI. À l'égard de ce dernier qui estime une évolution en ce qui concerne les moyens financiers, le nombre des chercheurs associés, les locaux et les publications²⁴², dans le secteur des sciences sociales, l'estimation du bilan de l'équipe évoque une « absurdité » de sa situation²⁴³ en raison de l'insuffisance des moyens et des crédits de recherche. L'analyse des récits professionnels des responsables de l'espace des savoirs sur l'Iran montre que, depuis la reprise des activités scientifiques en Iran, à la fin de la guerre Iran-Irak, les divisions d'intérêts scientifiques entre le secteur de l'iranologie et celui des praticiens en sciences sociales, se multiplient et s'avèrent proches de conflits idéologico-politiques.

Selon le rapport : « cette faiblesse du système français est bien connue des chercheurs et des étudiants iraniens ; elle contribue à les détourner de notre pays au profit de l'Allemagne et des Etats-Unis, qui se sont toujours donnés les moyens (financiers et administratifs) de continuer, même aux pires moments, à inviter pour des stages, des conférences ou des colloques, les chercheurs qu'ils avaient formés²⁴⁴ ».

D'autre part, il est question de la nouvelle composition sociologique de l'équipe que le rapport mentionne :

« Les événements d'Iran et d'Afghanistan depuis une douzaine d'années ont entraînés une érosion, aisément compréhensible, des inscriptions en thèse dans les disciplines de terrain (son touchées en premier lieu l'ethnologie, la géographie et la sociologie). Il en résulte

²⁴¹ Voir Annexe 5.

²⁴² Rapport scientifique (1979-1981), ERA 355 « Langues, littératures et culture iranienne », CNRS-université de la Sorbonne nouvelle-Paris III et Institut d'Études Iraniennes, juin 1981, p.5.

²⁴³ Rapport scientifique (1978), RCP 476 « Programme d'Établissement de Cartes d'Ethnographiques de l'Iran », CNRS, juin 1978, pp.34-35.

²⁴⁴ *Ibid.* p.80.

un vieillissement des chercheurs et une fragilité de la relève qui hypothèquent gravement l'avenir de ces disciplines sur l'aire géographique en question²⁴⁵ ».

Ayant connu une privatisation des moyens beaucoup plus large que d'autres champs engagés pleinement ou partiellement dans la construction des savoirs sur l'Iran, c'est-à-dire la ERA 355 (Langues, Littératures et Culture Iraniennes) et la ERA 206 (Études Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée), l'équipe des sciences sociales entame « une complète révision de ses objectifs et de ses méthodes » pour améliorer les conditions du travail scientifique. Cette révision consiste également à rétablir des cadres interprétatifs dans lesquels les recherches sur l'Iran contemporain pourraient être développées. Les deux derniers rapports du PECEI évoquent la nécessité de prendre de nouvelles mesures pour étendre leur champ de professionnalisation. Cela consiste à une division disciplinaire plus vaste en intégrant notamment les sociologues et les politologues pour mieux répondre à une demande croissante de la connaissance de l'Iran, s'imposant dorénavant sur les scènes médiatiques et politiques.

Finalement, en 1980, l'équipe obtient son autonomie institutionnelle avec la création au CNRS, de la RCP 586 intitulée « Iran contemporain ». Cet organisme dont la direction a été assurée par Jean-Pierre Digard, a été défini comme le prolongement et l'élargissement du PECEI. En janvier 1982, l'intitulé de l'équipe a été modifiée en l'ER 252 « Iran contemporain : Espace, Culture et Société ». Les missions scientifiques en Iran ont été suspendues d'août 1980 à mai 1981 par les autorités françaises²⁴⁶. Pourtant, pour les praticiens en sciences sociales, témoins de la Révolution, les conditions du travail scientifique ont été totalement changées, mais elles ne sont « ni pires, ni meilleurs qu'auparavant mais simplement différentes²⁴⁷ ». C'est pourquoi, même si « en raison de la crise que traversent les relations entre la France et l'Iran (du fait principalement du soutien militaire apporté à l'Irak par notre pays), l'accent a été mis par l'ER sur le maintien des relations scientifiques entre les deux pays²⁴⁸ ».

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société », CNRS, 1983. p. 19.

²⁴⁷ Rapport scientifique (1979-1981), RCP 586 « Iran contemporain : espace, culture et société », CNRS, 1981, p.8.

²⁴⁸ Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société », CNRS, 1983. p. 32.

La période qui suit la naissance de l'équipe travaillant sur l'Iran contemporain s'avère totalement incertaine pour la reprise des travaux. Même si, Jean-Pierre Digard (directeur de l'ER « Iran contemporain : Espace, Culture et Société » à Paris) et Bernard Hourcade (directeur du « département d'iranologie » à Téhéran) ont essayé de maintenir le fil des travaux scientifiques et le contact avec les universitaires iraniens, l'aggravation des relations diplomatiques entre l'Iran et la France a pesé lourdement sur les activités de ce secteur. La réduction du budget de l'équipe notamment la réduction des frais de missions et des séjours scientifiques par le gouvernement français, a engendré un climat tendu entre les diplomates français et les spécialistes de l'Iran contemporain qui voulaient à « tout prix maintenir le contact avec l'Iran, à faire des projets et à financer des livres²⁴⁹ ».

Comme nous l'avons déjà évoqué, du point de vue des praticiens en sciences sociales, les motifs pour le maintien des activités scientifiques avec l'Iran dans cette période de crise, ne semblent pas affectés. Au contraire, le contexte iranien en pleine transformation, fait de ce pays un terrain singulier de recherche non seulement dans une perspective nationale, mais aussi dans une macro-perspective. Le rapport d'activités de l'équipe (1981-1983) dit que :

« L'Iran révolutionnaire continuera donc d'être l'objet de la majeure partie de notre activité scientifique. Cet intérêt ne nous semble pas déplacé. La révolution iranienne est à la fois unique et semblable à toutes les autres révolutions : les phénomènes qu'elle met en jeu sont révélateurs à la fois des spécificités de la société et de la culture iraniennes et des mécanismes généraux de tout phénomène révolutionnaire, plus largement, de changement. Quel que soit le jugement que l'on peut porter par ailleurs sur les événements d'Iran, on ne saurait nier leur importance comme objet de recherche²⁵⁰ ».

À Téhéran, des mesures de limitation des activités scientifiques ont été prises et, par conséquent, la Délégation Archéologique Française en Iran (DAFI) et l'IFIT ont fusionné en un seul organisme, dénommé l'Institut Français de Recherches en Iran (IFRI), en janvier 1983. Quelques mois après cette fusion, en novembre 1983, les autorités iraniennes demandent la fermeture de l'IFRI comme étant le seul représentant

²⁴⁹ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

²⁵⁰ Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société », CNRS, 1983, p.22.

du secteur de la recherche française en Iran, rattaché à la « direction des sciences sociales et humaines du ministère des Affaires étrangères »²⁵¹.

Ainsi, la direction de l'IFRI est assurée depuis Paris, se situant dans le sillon des activités de l'iranologie grâce aux moyens mis à sa disposition par l'IEI de l'université de Paris III et l'ER 252. Cette situation met surtout en péril la poursuite des recherches sur l'Iran, « particulièrement en sciences sociales où l'accès au terrain est déterminant²⁵² ».

Sur le plan pratique, de nouvelles stratégies ont été adoptées afin de faciliter, l'accès au terrain dans l'éventualité d'une intervention. Ces stratégies sont en partie communes et partagées entre les chercheurs comme par exemple, la nécessité de la construction des « cartes de rechanges » pour le cas où « le lieu et/ou le sujet de recherche projetés se révèlent, sur place, inaccessible²⁵³ ». Sinon, pour garder le fil des activités scientifiques dans le domaine des sciences sociales, les chercheurs entreprennent accéder à leur terrain de recherche d'une manière conjoncturelle qui se crée lors de chaque expérience personnelle²⁵⁴.

Ajoutons à cela, l'insuffisance de crédits, la carence de documentation concernant l'Iran contemporain et l'impossibilité des travaux coopératifs avec les institutions scientifiques en Iran, et cela suffit pour que les conditions du travail s'avèrent d'une singulière instabilité et incertitude.

Le rapport d'activités de l'ER 252 publié en 1985 résume la précarité de cette situation et met en question la poursuite même de ses activités :

« La situation des missions se caractérise par une extrême instabilité, en fonction des avatars politiques, et du fait – cela doit être signalé – tantôt de blocages iraniens, tantôt de blocages français. Derniers exemples en date : invités par l'université de Mashhad à se rendre en Iran en mai 1985, M. Bazin, J. – P. Digard et B. Hourcade se sont vu refuser leurs visas par le ministère iranien des Affaires étrangères ; à l'inverse, ayant obtenu son visa de l'Iran en juin 1985, Y. Richard n'a pas été autorisé à partir par le C.N.R.S., malgré l'accord du ministère

²⁵¹ Voir Annexe 6.

²⁵² Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société ». *op.cit.*, p.41.

²⁵³ *Ibid.* p.8.

²⁵⁴ Dans certains cas, se déclarant en vacances ou en visites familiales, les chercheurs français prenaient la route de Téhéran pour continuer la recherche sur le terrain et mettre à jour leurs références bibliographiques.

français des Relations extérieures²⁵⁵. Situation donc, instable et confuse, mais qui n'est pas entièrement bloquée. Si la reprise espérée devait trop tarder, l'équipe ne demanderait pas son renouvellement dans quatre ans. Mais il serait actuellement prématuré et imprudent de renoncer²⁵⁶ ».

En dépit des restrictions souvenues au cours de la recherche sur le terrain, la représentation scientifique des praticiens en sciences sociales se multiplie en France, alors qu'elles occupent une place « paradoxalement » marginale. Dans son rapport d'activité de l'IFRI dont la gestion a été assurée depuis Paris, Bernard Hourcade renvoie à la situation paradoxale que subissaient les études iraniennes en France :

« Paradoxalement, c'est alors que l'Iran prend une place de premier plan dans l'actualité que des difficultés apparaissent dans l'enseignement et les recherches sur l'Iran et la civilisation iranienne (absence de poste d'enseignant titulaire pour le persan à l'Inalco, blocage des missions CNRS en 1985, ...). Les difficultés politiques expliquent une grande partie de ces problèmes, mais pas la totalité... Le persan est une langue « secondaire » au Concours de Secrétaire d'Orient du Ministère des Affaires Étrangères, étudier la civilisation iranienne est faire œuvre de « marginal ». Paradoxe à un moment où on s'interroge partout sur les multiples aspects de ce pays complexe et encore mal connu²⁵⁷ ».

L'organisation de colloques, la publication d'articles de synthèses, mais aussi la participation aux débats publics sur l'actualité iranienne, témoignent la construction d'une nouvelle génération des chercheurs traitant de l'Iran contemporain à travers leurs activités socioprofessionnelles en sciences sociales. Le rétablissement des relations culturelles et scientifiques avec les universitaires iraniens reste l'une des priorités de ce secteur. C'est pourquoi, un certain nombre de rencontres a été effectué, d'une manière

²⁵⁵ Au milieu des années 1980, outre l'Iran, la recherche scientifique en Moyen-Orient se heurte aux difficultés d'ordre sécuritaire. Le refus de la demande de mission de Yann Richard par le CNRS relève des réticences du CNRS à l'égard des risques des missions scientifiques dans les zones sensibles. Dans ce cas précis, il a été question de la prise d'otage, au Liban, de Michel Seurat, sociologue et chercheur au CNRS. Après le refus de sa demande, Yann Richard a été sollicité par le directeur du CNRS dans le but de renouveler sa mission, cette fois-ci « diplomatique », pour négocier avec les autorités iraniennes afin qu'elles interviennent pour la libération de Michel Seurat. Étant persuadé que les preneurs d'otages étaient des militants chiites libanais sur lesquels l'Iran exerce une certaine influence, le directeur du CNRS demande cette intervention diplomatique par Yann Richard, alors que ce dernier n'avait pas les moyens de rencontrer les iraniens que des universitaires. Michel Seurat est décédé à Beyrouth en 1986 lors de sa détention.

²⁵⁶ Rapport d'activité (1982-1985), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture et société », CNRS, 1985, p. 51.

²⁵⁷ Rapport d'activité (1985-1986), IFRI, Présenté par Bernard Hourcade, Paris, Juin 1986, p.12.

personnelle, pour relancer les « relations confiantes » entre les chercheurs français et leurs interlocuteurs iraniens.

Après la reprise des relations scientifiques et culturelles avec l’Iran en 1986, une révision d’ordre institutionnelle s’impose à ce secteur pour redéfinir ses objectifs scientifiques et ses modalités de la reprise des contacts avec le terrain en Iran. Ce processus revêt plusieurs dimensions. Sur le plan politique, le Centre de Formation des Coopérants Culturels et Techniques Internationaux (CFECTI) attaché au service de la Formation Nationale des Sciences Politiques du ministère des Affaires étrangères, met en place un réseau d’informations et de documentations constitué autour des conseillers politiques et des chercheurs en sciences politiques pour les affaires iraniennes. Ce réseau, parallèlement au secteur de la recherche, devait fournir des informations issues des études sociologiques concernant la vie politico-religieuse en Iran. L’analyse des documents d’archives diplomatiques de Nantes montre que ce réseau est particulièrement chargé de la mise en œuvre des études sur le terrain auprès des institutions religieuses (l’institution cléricale, la sociologie des clercs influents et leurs rapports au pouvoir) et des organisations politiques (les syndicats, les partis politiques)²⁵⁸.

Sur le plan scientifique, en janvier 1986, lors de son renouvellement, l’ER 252 change son intitulé en « Sciences sociales du monde iranien contemporain » afin d’étendre son champ de recherches sur la question de l’islamisme et d’intégrer aussi les spécialistes de l’Afghanistan; Olivier Roy et Daniel Balland, désignés par la direction du CNRS, ont été accueillis en son sein²⁵⁹.

L’équipe se restructure autour de nouveaux projets scientifiques et se professionnalise avec l’intégration en son sein d’une dizaine de spécialistes de l’Iran et de l’Afghanistan, répartie en trois catégories : « les chercheurs et les enseignants-chercheurs affectés à l’équipe », « les chercheurs associés », et « les membres correspondants ». Parmi les chercheurs associés (affectés à d’autres formations, mais qui continuent à participer aux travaux de l’équipe) se trouve notamment Yann Richard qui, étant chargé de recherche

²⁵⁸ Archives des relations culturelles et scientifiques France-Iran, 685PO/B-4.

²⁵⁹ Rapport scientifique (1986-1987), ER 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, juin 1985-mai 1987, p. 5.

à l'UA 1060 du CNRS-l'université de la Sorbonne nouvelle-Paris III²⁶⁰, jetai un pont entre le secteur des sciences sociales et le secteur de l'iranologie. Il dirigea ensuite La revue ABSTRACTA IRANICA et l'IEI. D'ailleurs, la catégorie des « membres correspondants » qui sont « des chercheurs étrangers et/ou résidents à l'étranger, et avec lesquels l'équipe entretient une collaboration particulièrement étroite et suivie », a été majoritairement composée d'universitaires iraniens rattachés aux institutions scientifiques en Iran, à savoir Asghar Karimi (chercheur au Centre d'Ethnologie de l'Iran), Farhâd Khosrokhâvar (maître-assistant à l'Institut de Planification de l'Enseignement Supérieur à Téhéran), Mohammad-Hoseyn Papoli-Yazdi (professeur de géographie à l'université de Mashhad) et Mahmoud Taleghâni (directeur du Centre de Recherches Sociologiques de l'Institut d'Études et de Recherches Culturelles à Téhéran)²⁶¹. À la fin des années 1980, une vingtaine de chercheurs sont rattachés à ce laboratoire dont l'année de naissance reste située entre 1941 à 1949, et parmi eux, les ethnologues et les géographes sont les catégories socioprofessionnelles les plus représentées. Cette composition permet à l'équipe de s'intéresser désormais à « tous les aspects de la culture et de la société iranienne contemporaine relevant de la compétence de ses membres²⁶² ». La reprise des missions administratives et scientifiques se réalise lentement dans la deuxième moitié des années 1980. Pourtant, la volonté de surmonter des obstacles et de restituer les nouveaux projets scientifiques, s'avère clairement dans les rapports scientifiques de l'équipe. Les chercheurs ont été invités à s'affranchir de la frontière entre leurs préoccupations idéologico-politiques et leurs travaux scientifiques afin de faciliter les conditions de possibilité de la connaissance. Le rapport de l'équipe publié en mai 1987 résume le bilan de sa situation et donne à voir les enjeux pour l'avenir des recherches françaises sur Iran :

« Le travail scientifique sur le terrain en Iran n'a jamais été facile. Les difficultés actuelles proviennent, d'une part, de la complexité de la situation intérieure iranienne, mais surtout, d'autre part, de la crise que traversent, depuis maintenant plusieurs années, les relations politiques entre la France et l'Iran (en raison, principalement, du soutien militaire que notre pays apporte à l'Irak). Cette crise entraîne,

²⁶⁰ L'UA 1060 (section 44) est la prolongation de l'ancienne l'ERA 355 « Langues, littératures et culture iraniennes » dont la direction est assurée par Charles-Henri de Fouchécour. En 1993, l'équipe change son statut et son intitulé en l'URA 1060 « Langues et civilisation iraniennes ».

²⁶¹ Rapport scientifique (1986-1987), ER 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, juin 1985-mai 1987, p. 6.

²⁶² *Ibid.* p.10.

pour les chercheurs en sciences sociales, une situation d'incertitude et d'instabilité qui est fortement préjudiciable à l'établissement d'un programme de missions et même de tout programme en général. Face à cette situation, l'équipe a adopté une attitude extrêmement claire et qui ne variera pas. Cette attitude consiste à 1) consolider et développer les liens de coopération scientifique avec les collègues iraniens qui le désirent, quels que soient les aléas politiques. 2) se maintenir collectivement, en tant qu'équipe, dans ces relations, sur un plan strictement scientifique, quels que soient par ailleurs les sentiments que les événements d'Iran ou d'Afghanistan inspirent aux uns et aux autres²⁶³ ».

Le caractère « strictement scientifique » de ce secteur est fortement mis en avant avec l'insistance sur la reprise de coopérations avec les institutions scientifiques iraniennes, bien qu'elles aient été l'objet d'une reconfiguration administrative et idéologique pour s'être adaptées à l'islamisation des sciences humaines et sociales. L'idée qui circule autour de la prise de position de cet enjeu, et qui a été implicitement évoquée dans les rapports scientifiques de l'équipe comme étant une « attitude volontaire et prudente à la fois, mais constante et obstinée²⁶⁴ », permet de considérer la particularité coercitive des conditions du travail de ce secteur au tournant des années 1980. Le secteur des sciences sociales se voit donc pendant une dizaine d'années, face à plusieurs défis qu'engendre l'activité scientifique sur et avec l'Iran islamique.

Au fur et à mesure, les anciens partenaires scientifiques de l'équipe cèdent leur place aux nouveaux parmi lesquels se trouve notamment l'Institut d'Études et de Recherches Culturelles (IERC) en Iran. L'IERC ayant été « créé après la révolution iranienne pour regrouper différents centres de recherches dispersés », reste « le principal interlocuteur iranien en matière de sciences sociales » de l'équipe²⁶⁵. L'équipe avait déjà entamé des relations scientifiques continues avec certains des membres de l'IERC parmi lesquels se figure Mahmoud Tâleghâni²⁶⁶ dont le rôle est particulièrement incontestable dans la mise en œuvre des enjeux du plan coopératif de l'équipe et le financement de ses

²⁶³ *Ibid.* pp.43-44.

²⁶⁴ Rapport Scientifique (1986-1989), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, mai 1989, p. 45.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 42.

²⁶⁶ Sociologue et directeur du « département de sociologie » de l'« Institut d'études et de recherches culturelles » de l'Iran, il obtient une bourse du gouvernement français et s'adhère à l'UPR 252 depuis juin 1987.

projets²⁶⁷. De plus, elle prend l'initiative d'« inviter officiellement en France, pour une visite d'information et de contact, le directeur de l'IERC » en avril 1987 pour lui permettre de « rencontrer tous les chercheurs et de visiter toutes les institutions concernées à un titre ou à un autre par les recherches en Iran²⁶⁸ ».

Après la reprise des relations diplomatiques entre la France et l'Iran en juin 1988, les conditions du travail scientifique ont été améliorées et le secteur des sciences sociales bénéficia des allocations pour sa gestion, ses missions et ses publications. L'ER 252 continue à exercer ses activités dans une nouvelle modification d'ordre administratif et devient l'UPR 252 avec la même intitulée. De plus, avec l'augmentation des frais d'infrastructure, l'application des méthodes numérisées pour la documentation et l'échange des données entre les établissements scientifiques est devenue réalisable. Entre l'UPR 252 et l'IREMAM rattaché à l'université d'Aix-en-Provence, a été établie une solide coopération scientifique. En même temps, l'équipe crée des liens, à côté des institutions iraniennes déjà susnommées, avec d'autres organismes comme l'Institut d'Études Politiques et Internationales du ministère des Affaires étrangères iranien et l'Institut de Géographie de l'université de Mashhad et l'Institut Scientifique Islamique de l'*Astân-e Qods* »²⁶⁹.

Ainsi, l'équipe étend son champ de partenariat scientifique avec un certain nombre d'universités européennes et nord-américaines avec qui elle voit l'existence de nombreux intérêts scientifiques communs²⁷⁰.

À partir des années 1990, les praticiens des sciences sociales de l'Iran forment une entité sociologique significative dont la légitimité scientifique est reconnue autant par les établissements français qu'iraniens. Ce secteur s'implante pratiquement au cœur du champ de la recherche française sur l'Iran à partir des années 1990. Se dotant de cadres professionnels de coopération scientifique, de revues spécialisées, et d'un nombre important de travaux de synthèses sur l'Iran (30 livres et plusieurs centaines d'articles), il donne forme aussi à une entité sociologique relativement structurée. En France,

²⁶⁷ Entretien avec Bernard Hourcade, 13 mai 2015, Ivry-Paris.

²⁶⁸ Rapport Scientifique (1986-1989), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, Mai 1989, p. 42.

²⁶⁹ Rapport scientifique (1990-1991), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, 1991, p.50.

²⁷⁰ Rapport Scientifique (1986-1989), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, mai 1989, p. 42.

l'identité de l'équipe a été reconnue comme étant le représentant d'« une nouvelle vague de l'iranologie²⁷¹ ». De même, la normalisation des activités scientifiques avec l'Iran aboutit finalement à la consolidation de la position de cette équipe en Iran jusqu'à ce qu'« il n'y a guère de manifestation scientifique en Iran où des membres de l'équipe ne soient invités²⁷² ». C'est pourquoi l'équipe se met à défendre l'idée d'une nécessaire transition structurelle de ce groupe porteur des savoirs relatifs à l'Iran contemporain vers une nouvelle forme de structure scientifique par l'intégration en son sein de nouveaux moyens. L'arrivée à l'échéance des douze ans de l'existence de l'équipe a pour corollaire le changement de sa direction. En février 1992, Bernard Hourcade succède à Jean-Pierre Digard à la direction de l'UPR 252. La même année, Yann Richard s'étant spécialisé sur l'histoire politique et religieuse de l'Iran moderne et contemporain, est nommé professeur de la chaire « Langue et Civilisation et Cultures Iranienne » à l'université Paris III-Inalco. Cette nomination permet d'intégrer les problématiques construites plus généralement en sciences sociales et historiques au sein du secteur qui était dominé jusque-là par les détenteurs des disciplines classiques de l'iranologie. De plus, a été introduit à l'EHESS au cours des années 1991-1992, un séminaire intitulé « Sociologie du monde iranien contemporain » assuré par Farhâd Khosrokhâvar. Ensuite à Strasbourg, l'URA 1540 « Mondes turcs et iraniens à l'époque moderne et contemporaine », équipe partiellement iranisante, voit le jour en 1993 sous la direction de Paul Dumont. Cet ensemble crée l'environnement propice pour le développement des sciences sociales traitant de l'Iran. En s'appuyant sur l'augmentation du nombre des chercheurs travaillant sur ce domaine, la diversité de leurs domaines de spécialisations et le contexte politique favorable aux coopérations scientifiques, les sciences sociales sont définitivement installées en France « à la place qu'elles auraient dû occuper aux côtés des disciplines classiques de l'iranologie²⁷³ ». Les membres de l'équipe s'accordent donc de poursuivre leurs activités avec « une organisation et des moyens nouveaux, et suivant de nouvelles problématiques²⁷⁴ ».

²⁷¹ Jean-Pierre PÉRONCEL-HUGOZ, « Le chiisme entre ciel et terre », *Le Monde*, 24/05/1991.

²⁷² Rapport scientifique (1990-1991), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, 1991, p.50.

²⁷³ Rapport scientifique (1990-1993), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, mai 1993, p.81.

²⁷⁴ *Ibid.*

3.2. L'échec d'une diplomatie scientifique fédératrice

À partir de 1993, avec le retour à la normalité des activités de l'IFRI à Téhéran et la création au CNRS, de l'UMR « Monde iranien », plusieurs facteurs se mettent en place afin de développer les études françaises sur l'Iran. Ce contexte a pu favoriser le passage d'une situation critique qui s'impose au champ des sciences sociales de l'Iran dans les années 1980, à celle munie de multiples ressources ; intellectuelles et matérielles, pour surplomber le statut académique de ce secteur à l'échelle nationale et internationale.

La reprise des relations diplomatiques, et *mutatis mutandis*, le redémarrage des relations culturelles et scientifiques avec l'Iran du début des années 1990, ont pour corollaire la mise en œuvre de ce que l'on peut qualifier « une diplomatie scientifique fédératrice » qui domine dans l'espace des savoirs sur l'Iran pour environ une quinzaine d'années : elle vise à adopter une stratégie gestionnaire flexible, pour exhorter d'une part, la déssectorisation du monde des spécialistes de l'Iran, et de l'autre, la coopération scientifique à l'échelle internationale en privilégiant les coopérations avec les institutions du monde iranien. De l'aveu d'une poignée des spécialistes que nous avons interviewés, cette diplomatie a été principalement mise en œuvre sous la responsabilité de Bernard Hourcade, le directeur de l'équipe naissante de recherche pluridisciplinaire du « Monde iranien » au CNRS²⁷⁵. En effet, avec l'arrivée à l'échéance en 1993, des 12 ans de deux équipes de recherche du CNRS traitant de l'Iran (l'UMR 252 et l'URA 1060), a été proposé sous sa responsabilité, le « projet de la création d'une unité propre de recherche « Monde iranien » », dans le cadre du prolongement de l'UPR 252²⁷⁶.

²⁷⁵ Dans le compte rendu de la réunion en juin 1989, du conseil scientifique de l'IFRI, nombreux sont les chercheurs qui ont salué l'action menée par Bernard Hourcade pour avoir sauvé en quelques sortes l'organisation de l'IFRI pendant la période de la crise. L'analyse de ce compte rendu approuve l'unanimité des chercheurs à lui céder la direction d'une future équipe pluridisciplinaire. Voir : Le compte rendu de la réunion en juin 1989, du conseil scientifique de l'Institut français de recherche en Iran rattaché au ministère des Affaires étrangères (Direction générale des relations culturelles, scientifiques et techniques, sous-direction des Sciences Sociales et Humaines).

²⁷⁶ Projet de création d'une « Unité propre de recherche « monde iranien » » sous la responsabilité de Bernard Hourcade, Sections du Comité National (33. Formation du monde moderne, 38. Unité de l'homme et diversité des cultures, 39. Espaces, territoires et sociétés), UPR 252 Sciences sociales du monde iranien contemporain, CNRS, automne 1993, p.3.

Cette proposition se précise en 1994, dans un document intitulé « Demande de création de l'unité mixte de recherche « Monde iranien »²⁷⁷ », visant à l'association institutionnelle du secteur des sciences sociales (UMR 252) et celui des disciplines classiques de l'iranologie (ex-URA 1060). Cette proposition a été mise en examen par les quatre sections du « comité national de la recherche scientifique » suivantes : « Mondes anciens et médiévaux », « Formation du monde moderne », « Unité de l'homme et diversité des cultures », et « Espaces, territoires et sociétés ». Avec l'accord de ce comité, a été créée en janvier 1995, l'UMR 155 « Monde iranien » qui rassemble donc « la plupart des chercheurs et enseignants chercheurs travaillant à Paris – et même en France – sur les langues, les littératures, la culture et les sociétés du monde iranien des origines à nos jours²⁷⁸ ». Cette nouvelle structure possède comme sièges principaux, des locaux parisiens (au site d'Ivry du CNRS mais aussi à Paris III-Censier et plus tard à l'Inalco) au sein desquels ont été réunis les moyens matériels du CNRS et ceux de l'université de la Sorbonne nouvelle-Paris III, et particulièrement la bibliothèque spécialisée de l'IEI. Elle va devenir ainsi « l'équipe de référence » des recherches françaises sur l'Iran, travaillant sous la forme du « partenariat scientifique » avec l'IFRI.

De même, après une longue période de perturbation des activités de l'IFRI à Téhéran, cet organisme retrouve un rythme normal avec la nomination de l'archéologue, Rémy Boucharlat comme son directeur. Il s'installe en Iran à Téhéran à partir de janvier 1994 pour assurer sur place, la gestion de l'IFRI et la promotion des relations culturelles et scientifiques avec les institutions iraniennes. Il se met en charge de faciliter des rencontres scientifiques, d'organiser des cycles de conférences, d'améliorer les conditions d'accueils des chercheurs et de systématiser la publication dans les deux langues (français et persan), des travaux des iranologues²⁷⁹. L'IFRI se propose de devenir l'« interlocuteur permanent » à Téhéran, des chercheurs iraniens et français,

²⁷⁷ Demande de création de l'« Unité Mixte de Recherche CNRS-université de Paris III « monde iranien » », Sections du Comité National (32. Mondes anciens et médiévaux, 33. Formation du monde moderne, 38. Unité de l'homme et diversité des cultures, 39. Espaces, territoires et sociétés), Paris, le 25 juin 1994.

²⁷⁸ Rapport scientifique (1995-1996), UMR 155 « monde iranien », CNRS, Sorbonne Nouvelle-Paris III et ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche, dans le cadre du plan quadriennal 1997-2000 de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, juin 1996, p. 9.

²⁷⁹ Rapport d'activité (1993-1994), IFRI, Présenté au Conseil scientifique de l'IFRI, Par Rémy Boucharlat, le 20 juin 1994, Téhéran, pp.5-6.

pour construire, à côté de l'UMR « Monde iranien », les deux piliers des études françaises sur l'Iran dans la période postrévolutionnaire.

La mise en marche d'un tel dispositif institutionnel à Paris comme à Téhéran autour des enjeux fédérateurs, revêt plusieurs dimensions ; sociologique, didactique et épistémologique. Premièrement, elle cherche à fédérer les principaux tenants des discours universitaires sur l'Iran ainsi qu'à reconstituer la configuration des cadres de la coopération scientifique avec les institutions iraniennes. Cet enjeu répond premièrement au souci d'assurer la « cohésion » de l'équipe de recherches composée des praticiens en sciences sociales et des tenants des disciplines classiques de l'iranologie, et deuxièmement à la nécessité de conjuguer des intérêts scientifiques des chercheurs français avec ceux des institutions de l'Iran postrévolutionnaire. Deuxièmement, de cet enjeu a découlé la redéfinition de la structuration didactique des études françaises sur l'Iran qui s'acheminent vers la formation « des programmes et des thèmes de recherches fédérateurs » autour des « problématiques d'ensemble ». Et troisièmement, il conduit à l'inscription de l'espace des savoirs sur l'Iran dans le régime des « aires culturelles » qui privilégie la construction d'« une conception d'ensemble » et d'« une approche globale » de l'Iran de l'antiquité à la période contemporaine.

Cependant, la réanimation du monde des études iraniennes dans lequel domine cet enjeu fédérateur, en dépit d'une apparence unifiée, n'a pas contribué à stabiliser les frontières entre les espaces institutionnels engagés dans la construction des savoirs sur l'Iran. Même si tout au long des années 1990 et durant la première moitié des années 2000, cet espace connaît une période fleurissante en matière de la recherche et de la publication scientifiques dans tous les domaines en sciences humaines et sociales, la diplomatie scientifique s'est heurtée à plusieurs difficultés ; les difficultés d'ordre gestionnaire, mais aussi épistémologique et idéologique qui conduisent à la mise en veille de cet espace dans la deuxième moitié des années 2000.

3.2.1. « Monde iranien » : sa dynamique sectorisée et son orientation théorique

L'association dans un même organisme des deux équipes de recherches qui n'ont traditionnellement pas de rapports intellectuels récurrents, ni d'intérêts scientifiques convergents, n'a pas été faite à l'initiative des spécialistes de l'Iran eux-mêmes. Cette fusion, comme affirme Bernard Hourcade, n'avait comme objectif que l'adaptation de ce monde universitaire à la « logique administrative » du CNRS qui vise au regroupement des spécialistes des aires culturelles et géographiques proches. Elle n'a pas été alors effectuée sans provoquer un certain nombre de conflits professionnels au sein de l'équipe, particulièrement à cause du surpoids que tenaient des disciplines classiques de l'iranologie, affirme Bernard Hourcade²⁸⁰.

En effet, même si sur le plan scientifique, le laboratoire pluridisciplinaire du « Monde iranien » parvient à se faire reconnaître dans le paysage académique français, comme étant l'« équipe de référence » travaillant sur le « Monde iranien » à « toutes époques », il n'aboutit ni à la création d'un cursus commun ni à l'émergence d'un corps solide de spécialistes de l'Iran. Comme le montre l'analyse des rapports d'activités du laboratoire « Monde iranien » (1995-2004), dans le cadre des plans quadriennaux, la stratégie gestionnaire de l'équipe est revisitée d'une manière systématique, pour mettre au titre des priorités, le maintien de sa « cohésion » institutionnelle.

En effet, la « cohésion » faisant partie de la stratégie gestionnaire de l'équipe, est constamment aux prises avec deux tendances incompatibles : l'une tend à préserver la tradition de l'iranologie française formée par les philologues, les antiquisants et les spécialistes des sciences religieuses, tandis que l'autre vise à s'ouvrir à tous les champs de recherches en sciences sociales et historiques dont la possibilité et la limite sont déterminées par la conjoncture sociopolitique. Si la première tendance se mobilise autour d'une science d'« étude civilisationnelle » et d'un discours de la « continuité » et de l'« unicité » de l'Iran, la seconde se structure à travers la mise en pratique des « disciplines » en sciences sociales et historiques et essaie d'établir une vision de « changement » dans les problématiques concernant l'Iran contemporain. (cf. Encadré n° 1)

²⁸⁰ Entretien avec Bernard Hourcade, 17 octobre 2014, Ivry-Paris.

Nous avons dégagé l'expression d'« étude civilisationnelle » du projet scientifique (1993-1997) de l'URA 1060 « Langues et civilisation iraniennes », présenté en juin 1993 au CNRS pour restructurer le champ des disciplines classiques de l'iranologie. En effet, ce secteur qui connaît comme responsables, des doyens des études iraniennes en France, à savoir Gilbert Lazard (de 1972 à 1984) et Charles-Henri de Fouchécour (de 1984 à 1993), tenait à favoriser en son sein, l'étude « des langues, des littératures et de la civilisation iranienne » tout en restant à l'écart des problématiques des domaines proprement historiques, en l'occurrence celles des sciences sociales. Il regroupa donc toute au long de son histoire, les chercheurs travaillant sur « l'aire linguistique » iranienne pour aborder des thématiques autour de diverses « formes d'expression de la culture iranienne » : langues, formes littéraires, idées morales et religieuses et culture matérielle. Vers la fin des années 1980, les projets scientifiques de ce secteur se diversifient en s'ouvrant aux domaines des « sciences religieuses », de l'« ethnomusicologie », de l'« histoire des sciences et des techniques », des « catalogue et codicologie » et des « arts du livre persan²⁸¹ ». À la suite de l'échéance des douze ans de cette équipe, un nouveau projet a été présenté en 1993 sous la responsabilité de Clarisse Herrenschmidt, spécialiste de « l'histoire et l'anthropologie de l'Antiquité », visant à donner un nouveau souffle à l'iranologie classique. Il tranche avec la ligne directrice des programmes de recherches traditionnels de ce secteur, en s'engageant à établir « une réflexion commune sur l'Iran » pour en faire une « histoire des mentalités ». Le nouveau projet tient donc à ne plus penser « l'iranologie comme un monde en soi mais qu'elle instrumentalise à son profit les acquis des sciences humaines et sociales²⁸² ». Selon le texte de la proposition du projet, en adoptant le « comparatisme, comme il se doit dans l'orientalisme », mais aussi en intégrant dans les programmes de recherches d'un « regard anthropologique », se constituent les fondements d'une « étude civilisationnelle » dont « le but est d'atteindre le substrat complexe et très lent en son évolution où se touchent et s'articulent les faits de l'histoire et la *Weltanschauung* propre à cette civilisation, dans laquelle chacun de ses membres se structure pour soi-même et puise son inscription dans le monde²⁸³ ». Cette vaste « étude civilisationnelle » traduit aussi en termes d'« à la recherche de l'iranité », se propose de « réfléchir sur les influences qu'a subies la civilisation iranienne, depuis les Achéménides jusqu'au XIXe siècle, et ce dans tous les domaines »²⁸⁴. Ce projet aux allures d'un discours orientaliste n'a pas été mis en pratique d'une manière autonome à cause de l'association de cette équipe avec le secteur des sciences sociales de l'Iran. Pourtant, les fondements théoriques du projet d'« étude

²⁸¹ Rapport scientifique (1985-1989), UA 1060 « Langues, littératures et culture iraniennes », université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III et l'Institut d'études iraniennes, juin 1989, p.2.

²⁸² Projet scientifique (1993-1997), URA D 1060 « Langues et civilisation iraniennes », juin 1993, p. 1.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.* p. 3.

civilisationnelle » se retrouvent aux programmes de recherches portés par la division des disciplines classiques de l'iranologie au sein du laboratoire naissant « Monde iranien ».

L'URA 1060 « Langues et Civilisation Iraniennes » continue à fonctionner pendant l'année 1995 parallèlement à l'UMR « monde iranien », avec un seul chercheur du CNRS. Cette situation a perturbé notamment le fonctionnement de la bibliothèque de l'IEI dont le personnel ne dépendait pas de l'UMR « Monde iranien ».

L'analyse des documents qui concernent la proposition de la création du laboratoire « Monde iranien », montre qu'au-delà de cet intérêt administratif, la formation d'un seul secteur de recherches travaillant sur l'Iran ainsi que sur « l'Iran extérieure » (culture indo-persane, monde turco-iranien et l'Asie centrale), présente aussi un intérêt de nature heuristique. Le regroupement des spécialistes de « la plupart des disciplines en sciences humaines et sociales » travaillant sur le « Monde iranien » vise à l'inscription de cet espace dans le régime de production des savoirs des « aires culturelles²⁸⁵ ». Comme cela a été déjà évoqué, les bouleversements politiques que traverse l'Iran durant les années 1980, ont amplement contribué à la diminution de la possibilité de recherches sur le terrain. Cette situation pèse lourdement sur les activités scientifiques du secteur

²⁸⁵ De façon générale, il n'existe pas une définition exclusive de l'« aire culturelle » et de celle des savoirs qui se construisent autour de cette notion. Sous l'égide de l'« aire culturelle », réside un certain nombre de catégories de pensées et de mouvements historiographiques qui voient un grand essor à partir des années 1960 où, avec le développement de la « géographie culturelle », la construction des « aires culturelles » a été mise en avant en sciences humaines. En France, c'est dans l'école des *Annales* que l'on voit apparaître vers le milieu du XX^e siècle, des tendances à la mise en avant d'une « histoire globale » prenant en compte des cadres spatio-temporels plus étendus. Fondée en 1929 par Marc Bloch et Lucien Febvre, la revue des *Annales* vise à promouvoir une « nouvelle histoire » marquée par le refus de l'histoire politique au profit d'une histoire des sociétés et des mentalités en s'appuyant sur les sciences humaines. Cette revue qui fait l'école dans le paysage universitaire en France mais aussi à l'échelle internationale dans les années postérieures à la Seconde Guerre mondiale, favorise l'étude des structures dans la longue durée au lieu de s'intéresser à l'histoire événementielle et partielle. Voir : André BURGUIÈRE, « École des Annales », dans André BURGUIÈRE (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986, pp. 46-52. Mais c'est dans le *Grammaire des civilisations*, l'œuvre de Fernand Braudel, que la notion de l'« histoire globale » a été déployée pour la faire inclure aux « sciences historiques ». Pionnier dans la théorisation de cette notion, il s'oppose à l'idée de l'isolement d'une culture dans ses frontières étatiques. Selon lui, les cultures n'existent pas sans les rapports et les échanges qu'elles exercent avec d'autres cultures. Dans ce sens, l'intelligibilité d'une culture est liée à sa capacité « englobante » et « reproductrice ». De ce point de vue, une culture peut être appréhendée dans un ensemble différencié portant un certain nombre de traits caractéristiques identiques. Cependant, il préfère le mot « civilisation » à la place de « culture ». Selon Braudel, les civilisations sont les espaces, les sociétés, les économies et les mentalités collectives qui s'inscrivent dans la continuité. C'est pourquoi, l'étude d'une civilisation en tant qu'une « réalité globale » doit être faite dans sa « globalité » et dans la « longue durée ». Voir : Fernand BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris, Éds. Arthaud, 1987.

des sciences sociales. C'est pourquoi, le maintien des activités scientifiques de ce secteur ne pouvait pas être rassuré que par l'adoption de nouveaux schémas, plus généralisés, favorisant les problématisations de second niveau ; les révolutions, les guerres, le tiers-mondisme, l'islamisme, ou bien des problématiques de l'Iran périphérique.

Cependant, il a fallu attendre la création du laboratoire « Monde iranien » en 1995, pour que soit conceptualisé cet enjeu scientifique à visée globalisante, dans le cadre du régime des savoirs des « aires culturelles ».

Cette posture épistémologique conduit à la construction d'un nouveau « champ scientifique » autour de la notion de l'« aire culturelle iranienne » dont les principaux composants conceptuels ont été articulés dans les deux documents mentionnés. De ce point de vue, le « Monde iranien » consiste à un laboratoire du CNRS mais il désigne également une « aire culturelle » et « un champ scientifique ».

Pourtant, l'analyse des documents de la proposition de la création de ce laboratoire montre que les principes épistémologiques et les fondements théoriques qui président à la conceptualisation du « Monde iranien », sont loin d'être novateurs. Ils s'agissent plutôt d'une réhabilitation des logiques culturalistes, inhérentes de la formation des régimes des « aires culturelles » qui se fabriquent par la mise en avant de la « culture » comme étant le seul facteur explicatif des phénomènes de la société, et dont la stabilité peut être perçue sur la longue durée. Cette logique permet ainsi à assigner à un vaste domaine géographique, la prépondérance d'une culture (iranienne) et la centralité d'un état (iranien). Propice à ce schéma, le « monde iranien » comme une « aire culturelle », désigne le « dénominateur commun » pour toutes les populations qui « leur origine aryenne » les « distingue de leurs voisins sémites, turco-mongols, ou slaves »²⁸⁶.

Or, le « monde iranien » ne désigne pas une entité politique mais un « espace culturel » dont la « spécificité » et la « fonction de creuset aux diverses époques de sa longue histoire » marquent son « identité » propre. La construction de ce champ scientifique pourrait contribuer à la mise en œuvre d'une « vision d'ensemble » de cette « aire culturelle » dans « toutes les périodes de son histoire » avec le regroupement de « la plupart des disciplines en sciences humaines et sociales » et la centralisation de tous

²⁸⁶ Demande de création de l'«Unité Mixte de Recherche « monde iranien »», CNRS et l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, *op.cit.*, p.6.

moyens intellectuels et matériels dispersés²⁸⁷. En effet, une telle posture épistémologique pourrait sans difficulté s'adapter aux principes adoptés par les tenants de l'étude civilisationnelle.

Sur le plan théorique, la construction de l'« aire culturelle iranienne » parvient donc à créer un cadre interprétatif généralisé en s'appuyant sur le « facteur culturel » comme étant « le facteur le plus répandu » qui oriente le travail de problématisation qu'opèrent les spécialistes du « monde iranien » dans le cadre de leurs disciplines respectives. Aussi, il a été mis en avant, la mobilisation des postures méthodologiques « englobantes » pour saisir la « stabilité sur la très longue durée²⁸⁸ » du facteur culturel. Sous cette grille de lecture, il est prévu, selon le rapport :

« ... d'étudier ce nouvel ensemble géographique qui n'est pas une réalité politique, mais dont l'existence, centrée sur un fond culturel commun et la puissance de l'État iranien, constitue sinon une clé de lecture pour la compréhension des rapports avec les cultures et ensembles politiques voisins (arabe, turc, indien, européen), du moins une hypothèse de travail²⁸⁹ ».

Le champ scientifique du « monde iranien » a été donc structuré à partir de cette hypothèse aux allures culturalistes, associant la compréhension des entités sociologiques, ethniques, géographiques et politiques multiples avec « l'identité culturelle » d'un espace géographique, « producteur de faits de civilisation²⁹⁰ ». Dans cette perspective, le projet du « Monde iranien » emprunt au lexique des orientalistes, ses notions principales telles que l'« Iranité », la « continuité » et l'« unicité ».

La mobilisation de la logique culturaliste et l'inscription de l'espace des savoirs sur l'Iran dans le régime des « aires culturelles », contribuent à un travail de définition de l'« identité culturelle iranienne » dont la clé de lecture est la notion de l'« iranité ». Selon le rapport :

« ... tout au long de leur histoire, les civilisations du monde iranien ont gardé leur « iranité » tout en intégrant les autres civilisations apportées par les Grecs, le christianisme, l'islam, le bouddhisme, les Turcs, l'Europe ou l'Amérique. Cette identité iranienne s'est

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.* p.8.

²⁸⁹ Projet de création d'une Unité Propre de Recherche « monde iranien », UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, 1993, p.4.

²⁹⁰ Demande de création de l'« Unité Mixte de Recherche « monde iranien » », CNRS et l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, *op.cit.*, p.8.

notamment constituée à l'époque sassanide, dans ses dimensions philosophiques et théologiques (zoroastrisme) mais aussi littéraire (en moyen perse), et politique (un empire allant de la Méditerranée à l'Oxus). Cette trame culturelle continue de vivre par des mythes, légendes, poésies et figures historiques transmises par les écrivains persans du Moyen Âge qui étaient pourtant parfaitement intégrés dans la culture islamique dont ils ont été également les acteurs²⁹¹ ».

Le rapport indique que même si « la cohésion et l'unité des civilisations du « monde iranien » sont clairement identifiées, à la fois de l'intérieur comme de l'extérieur », cela ne met pas en cause l'existence d'un « espace culturel très divers et multiple, du fait de sa taille, de la diversité écologique des lieux, des ethnies et des variations d'intensité de telle ou telle influence extérieure²⁹² ».

Ensuite, l'opérationnalisation de cette orientation se résume dans charte officielle de l'équipe :

« 1. la nécessaire intégration des facteurs culturels (histoire, langues, mythe, religions) dans l'étude des faits sociaux ; dans cette perspective, plusieurs collègues membres d'autres équipes ont ainsi accepté de collaborer avec l'UPR comme « chercheurs associés » ; 2. l'importance du travail du terrain en relations avec les personnes vivant dans le territoire dont nous étudions la civilisation, et de façon schématique il s'agit de privilégier pour le moment les acteurs au discours. D'autre part, il n'est plus possible aujourd'hui d'ignorer les questions que la société iranienne ou tadjik pose aux sciences humaines et sociales ; 3. l'usage de méthodes d'analyse les plus adaptées et mises en œuvre par chaque discipline, par exemple les outils statistiques. On favorisera les recherches comparatives, et l'intégration de l'exemple iranien dans les problématiques de diverses disciplines ; 4. la sélection de thèmes de recherche limités, pouvant aboutir avant quatre ans à quelques résultats, et correspondant aux questions prioritaires comme aux possibilités des chercheurs. Les recherches sur le discours politique, les idéologies, le monde rural, le changement économique et social qui ont marqué les années passées seront bien sûr poursuivis, mais d'autres points de vue sont proposés pour tenir compte de questions ou de faits désormais établis et encore peu étudiés comme la domination de la culture et de la société citadine, les nouvelles formes de recherche identitaire, la disparition de l'URSS et la restructuration d'un ensemble géopolitique où « l'iranité » est peut-être une clé de lecture²⁹³ ».

²⁹¹ *Ibid.* p. 7-8.

²⁹² *Ibid.* p. 7.

²⁹³ Projet de création de l'UPR « monde iranien », *op.cit.*, pp. 2-3.

En effet, la notion de l'« iranité » semble disposer d'une vision englobante pour prendre en charge la construction d'une « problématique d'ensemble » autour de laquelle s'orientent les activités socioprofessionnelles des spécialistes de l'Iran. Elle a été employée pour mettre en œuvre, sur le plan didactique, les stratégies multiples pour que les expériences du « Monde iranien » fassent « école » et « ne soient plus enfermées dans une spécificité qui les isole²⁹⁴ ». Ces stratégies tiennent d'abord à « mieux connaître cet espace [iranien] à l'intérieur à partir d'études aussi fines que possible pour mieux approcher [la question de] l'identité » ; ensuite à chercher « à situer le monde iranien par rapport à ses voisins », et finalement à « intégrer le monde iranien dans le débat scientifique, intellectuel et méthodologique global²⁹⁵ ».

Comme nous l'avons déjà évoqué, la rhétorique culturaliste de cette proposition avait pour ambition d'unifier le monde des spécialistes de l'Iran sous un même registre qui cherche à mettre en discours de l'Iran en tant qu'une « continuité culturelle ».

3.2.2. Le renouveau de l'IFRI autour des thèmes « fédérateurs »

L'analyse de la trajectoire du laboratoire « Monde iranien » et de son évolution institutionnelle conduit à explorer la trajectoire de l'IFRI comme étant le partenaire scientifique de l'équipe basé à Téhéran. Comme nous l'avons déjà évoqué, l'IFRI dont la gestion avait été assurée depuis Paris pendant la guerre, n'avait qu'une existence physique à Téhéran avant la reprise des relations franco-iraniennes en 1988. Même après la reprise des relations diplomatiques, les incidents politiques sont nombreux à mettre en cause la stabilisation des relations diplomatiques entre les deux pays. Sur ce point, l'historienne et spécialiste de l'histoire de l'Iran et celle des relations franco-iraniennes, Florence Hellot-Bellier affirme dans son ouvrage, *France – Iran Quatre cents ans de dialogue*, que cette période est caractérisée par le maintien du « dialogue » entre l'Iran et la France, même si ce dialogue demeure un « dialogue critique²⁹⁶ ». Débuté par l'affaire Salmân Rushdie²⁹⁷, ce sont notamment des questions qui

²⁹⁴ *Ibid.* p.10.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ Florence HELLOT-BELLIER, *France – Iran Quatre cents ans de dialogue*, *op.cit.*, p.439.

²⁹⁷ Écrivain britannique qui a reçu une fatwâ de la part d'ayatollah Khomeyni en février 1989, après la parution de son ouvrage *Les versets sataniques*, jugé blasphématoire. La fatwâ condamnant à

concernent la présumée responsabilité du gouvernement iranien dans certaines actions criminelles en Europe²⁹⁸, conduisant à l'émergence du « dialogue critique » entre les deux pays.

Ce contexte a également aggravé la situation en matière des coopérations universitaires et culturelles pour lesquelles le rôle intermédiaire de l'IFRI était déterminant. Étant souvent tributaire d'une imposition des impératifs restrictifs de la part des autorités iraniennes, l'IFRI subit les conséquences d'ordre gestionnaire durant cette période. Le 5 juillet 1989, le Service juridique du ministère des Affaires étrangères iranien réclame l'évacuation des locaux de l'IFRI. Quant au motif de cette évacuation, le gouvernement iranien avait mentionné des « raisons de sécurité », alors qu'aux yeux des responsables de la diplomatie française, il y avait toujours, en ce qui concerne « la coopération dans le domaine culturel », une « méfiance entretenue, au niveau officiel, à l'encontre de la culture occidentale »²⁹⁹. Fermé, l'IFRI continua ses activités éditoriales avant d'obtenir de nouveaux locaux en 1991. Mais il a fallu attendre l'arrivée en 1994 sur poste à Téhéran, de Rémy Boucharlat pour que l'IFRI reprenne ses activités normales et obtienne le statut de « seul institut étranger en activité³⁰⁰ » en Iran. Ensuite, avec l'arrivée de nouveaux chercheurs et le retour des spécialistes confirmés de l'Iran sur le terrain, mais aussi la définition d'un nouveau champ de recherche pour cet institut, le renouveau de l'IFRI est mis en marche.

Le nouveau programme de recherche de l'IFRI consiste à sonder l'opinion des Iraniens sur leur « patrimoine ethnologique » ainsi que sur « la place de la France dans leur tradition culturelle et politique » et à faire remonter les thèmes jugés « fédérateurs ». Il tient à prendre en compte, à la fois les domaines de spécificités des iranologues français et ceux d'un nombre important de chercheurs iraniens intéressés par des collaborations. Le premier rapport d'activités de l'IFRI publié en juin 1994, porte explicitement cette tendance fédératrice dans la construction de son programme de recherche, inspirée

mort de l'écrivain a suscité des réactions dans le monde entier contre l'idéologie islamiste du régime iranien et ses expansions à l'extérieur de l'Iran.

²⁹⁸ La communauté internationale y compris la France a soupçonné sur le rôle de l'Iran en ce qui concerne les actions criminelles menées en Europe du début des années 1990. Il s'agit notamment de l'assassinat du dernier premier ministre du régime impérial, Shâpour Bakhtiâr à Suresnes en 1991 et celui des membres de la Partie démocrate du Kurdistan d'Iran en 1992 à Berlin. Ces événements, à côté de l'affaire Salmân Rushdie, ont agi défavorablement sur les relations diplomatiques qui étaient en cours de se reconstruire après la Révolution de 1979.

²⁹⁹ *Ibid.* p.431.

³⁰⁰ Rapport d'activité (1993-1994), IFRI, *op.cit.*, p.6.

principalement de la perception de la « relation » des Iraniens avec leur passé. Ce programme est formulé en termes suivants :

« ... connaissant d'une part la relation très particulière qu'ont les Iraniens d'aujourd'hui avec leur passé récent ou lointain, tenant compte d'autre part de certains des thèmes de recherche des équipes basées en France, il y a la matière à l'un de ces thèmes fédérateurs qui intéressent le monde iranien contemporain et la culture traditionnelle iranienne. Par la culture et la langue, les Iraniens se sentent à part dans le Moyen-Orient et tiennent à cette différence. Nombre de comportements actuels, particulièrement depuis la révolution de 1979, en portent témoignage ; ceux-ci sont fondés sur ce que les Iraniens pensent d'eux-mêmes et de leur culture et, à ce titre, leur passé les intéresse. Ce passé est peut-être d'abord la littérature, extrêmement vivace actuellement mais aussi le patrimoine, qu'il soit archéologique et ethnographique, pour lequel des projets s'élaborent... Le regain d'intérêt pour le patrimoine monumental et ethnographique, voire naturel n'est pas seulement à but touristique, donc source de devises, mais il est bien un ensemble de marqueurs de l'identité iranienne, tel que la perçoivent les intéressés³⁰¹ ».

Ce nouveau programme précise le champ de recherches de l'IFRI axé principalement sur la gestion des héritages (ethnologiques et archéologiques) du « Monde iranien »³⁰². Il fait ainsi suite à une convention entre l'ambassade de France et l'Organisation du Patrimoine Culturel, consistant la remise aux autorités iraniennes, des collections archéologiques et le château de Suse. Ainsi « se refermaient les pages ouvertes presque cent ans auparavant lors de la remise du monopole des fouilles à la France », permettant de « relancer la coopération franco-iranienne dans le domaine archéologique et la protection du patrimoine³⁰³ », souligne Hellot-Bellier.

Ce contexte favorise, dans la deuxième moitié des années 1990, la construction d'un public d'universitaires et d'intellectuels iraniens et français autour des manifestations de l'IFRI. En octobre 1995, cet institut organise sa première réunion scientifique à Téhéran : les « Journées de Henri Corbin ». Outre l'apport scientifique de cette réunion, son apport symbolique n'est pas moins significatif. Figure de l'amitié franco-iranienne sur le plan scientifique, avant comme après la révolution, Henri Corbin dont l'institut

³⁰¹ *Ibid.* p.8.

³⁰² Rapport d'activité (1995-1996), IFRI, Présenté au Conseil scientifique de l'IFRI, Par Rémy Boucharlat, Téhéran, le 28 juin 1996, p. 3.

³⁰³ Florence HELLOT-BELLIER, France – Iran Quatre cents ans de dialogue, *op.cit.*, p.441.

porte le nom, pourrait bel et bien symboliser la tendance à aborder des thèmes qui sont jugés « fédérateurs », voire à la portée de tous.

Depuis, de nombreuses demandes ont été faites aussi bien de la part des institutions iraniennes gouvernementales ou paragouvernementales que l'IFRI afin d'entamer les coopérations scientifiques. De son côté, l'IFRI a proposé la coédition de livres à la mairie de Téhéran et aux « Presses Universitaires d'Iran », ainsi que la co-organisation des rencontres universitaires en l'occurrence avec la Fondation de l'Encyclopédie de l'Islam, l'Institut pour les Études Politiques et Internationales du ministère des Affaires étrangères (IPIS), l'Académie de la Langue et de la Culture Iraniennes et l'Académie de Philosophie³⁰⁴. S'enchaînent ainsi des colloques et des rencontres scientifiques co-organisés qu'à titre exemples, l'on peut citer : colloque « La Perse et la grande guerre » (mars 1997 à Téhéran, organisé par l'IFRI et l'IPIS), colloque international « La science dans le monde iranien » (juin 1998 à Téhéran, organisé par l'IFRI et l'université de Téhéran), colloque « Histoire culturelle de la guerre Irak-Iran » (décembre 1999 à Téhéran, l'IFRI et l'université de Téhéran).

Avec la victoire du réformateur Mohammad Khâtimi dans les élections présidentielles en mai 1997, l'attente de la mise en œuvre d'une politique culturelle favorable aux échanges universitaires a été accrue, et la deuxième phase du redémarrage de la coopération culturelle et scientifique avec l'Iran postrévolutionnaire est mise à l'agenda du service culturel français³⁰⁵. Selon Hellot-Bellier, dans cette période, le « dialogue critique » se remplace par le « dialogue global », alors un « dialogue plus politique » prôné non seulement par la politique française, mais aussi politique européenne à l'égard de l'Iran³⁰⁶.

Cette situation favorable à la mobilisation des échanges scientifiques a également été mentionnée dans un rapport de mission, effectuée par Bernard Hourcade à Téhéran en 1999³⁰⁷. En soulignant « l'extrême mobilité de la situation sociale, économique et politique » de l'Iran qui, dans cette période de l'« ouverture culturelle », semble ouvrir

³⁰⁴ Rapport d'activité (1995-1996), IFRI, *op.cit.*

³⁰⁵ Entre 1999 et 2002, le fonctionnement de l'IFRI a été assuré par son nouveau directeur Christophe Balaÿ, professeur à l'Inalco et spécialiste de la langue et de la littérature persane contemporaines. La direction de l'IFRI a été ensuite assurée par Christian Bromberger jusqu'en 2006.

³⁰⁶ Florence HELLOT-BELLIER, France – Iran Quatre cents ans de dialogue, *op.cit.*, p.447.

³⁰⁷ Archives des relations culturelles et scientifiques France-Iran, Chancellerie 96 : « IFRI, activités scientifiques, visites, colloques », « Rapport de mission en Iran du 9 février au 3 mars 1999 » fait à Paris le 20 mars 1999 par Bernard Hourcade.

de nouvelles perspectives prometteuses en matière de la recherche, il indique néanmoins que le partenaire étranger de l'Iran dans cette nouvelle « alliance » peut être instrumentalisé pour renforcer la position d'un camp :

« Pour la première fois depuis vingt ans j'ai été invité officiellement par des universités publiques, à faire des conférences devant des étudiants. De hauts responsables [du] Centre de recherche du Ministère de l'agriculture et du Bureau des divisions politiques du territoire (Ministère de l'intérieur) ont demandé à m'entendre, je n'ai pas eu le temps de faire de même pour la Direction de l'aménagement du territoire. J'avais rencontré à plusieurs reprises ces personnalités dans des cercles semi privés, mais jamais ils n'avaient eu le courage ou la possibilité d'officialiser notre collaboration. Aujourd'hui, cette démarche a pris une dimension ostentatoire et volontariste de la part des personnalités invitantes qui voulaient montrer aux nouvelles autorités qu'elles jouaient le jeu de l'ouverture, en volant au secours de la victoire, mais aussi pour contraindre certains opposants à se compromettre avec un étranger, ou pour ouvrir une brèche dans les rapports politiques locaux »³⁰⁸.

Ce retour à la normalité des échanges culturels et scientifiques n'a pourtant pas abouti à la mise en place d'une structure consolidée d'actions communes avec les institutions iraniennes. De 1998 à 2003, l'IFRI subit des problèmes d'ordre gestionnaire à cause de son statut qui a été mis en question par les autorités iraniennes : une situation qui « va vite devenir catastrophique pour les études iraniennes en France au moment où en France les institutions académiques (CNRS, universités, grands établissements) ont une politique efficace et volontariste en faveur de cette aire culturelle »³⁰⁹. Les difficultés concernant le statut de l'IFRI ont fait l'objet de plusieurs échanges à titre confidentiel, entre le ministère des Affaires étrangères et le Service des Relations Culturelles et Scientifiques de l'ambassade de France en Iran. Dans cette période, les activités de l'IFRI étaient seulement tolérées, mais pas officialisées, à cause notamment d'un « double discours » de la part des autorités iraniennes ; un « double discours » qui s'explique par la division d'intérêts dans la politique nationale iranienne après la victoire des réformateurs. Il a fallu donc une longue période de discussions et d'échanges diplomatiques sous l'auspice de la chancellerie politique pour qu'en 2003, le statut de l'IFRI ait été officialisé et les autorités iraniennes autorisent le

³⁰⁸ *Ibid.* p.2.

³⁰⁹ *Ibid.*

fonctionnement de l'IFRI³¹⁰. Sur ce point, les spécialistes de l'Iran soulignent aussi l'importance de nouvelles attitudes des chercheurs iraniens sur les relations scientifiques avec leurs partenaires français. Les entretiens avec les spécialistes montrent qu'à ce « double discours », sont venus se greffer des intentions et des préoccupations dites « nationalistes », voire condescendante d'une poignée de chercheurs iraniens qui cherchent à conduire les actions communes sous le seul patronage des institutions iraniennes³¹¹.

3.2.3. Les sciences sociales et historiques : de la mise en avant à la mise en veille

Si l'équipe pluridisciplinaire du « Monde iranien » s'implante dans le paysage académique à l'échelle nationale mais aussi internationale, elle se caractérise dans le même temps par un déficit d'ordre institutionnel.

En janvier 1997, avec l'intégration dans le cadre du plan quadriennal de la Sorbonne nouvelle-Paris III, le statut de l'UMR « Monde iranien » est devenu définitif. Elle prend aussi dans la même année, la suite de l'ERS 149 (Centre d'Études Islamiques et d'Histoire Comparée), une équipe associée à l'EPHE, et qui a été dirigée par Jean Calmard. Un an plus tard, avec l'intégration de l'Inalco et de l'EPHE à l'UMR « Monde iranien » (désormais l'UMR 7528), cet organisme parvient à associer le CNRS avec trois « Établissements Publics d'Enseignement Supérieure et Technique », comme ayant l'université de Paris III comme l'établissement de référence³¹².

Finalement, « après quatre année de développement dans le provisoire », l'UMR « Monde iranien » se met officiellement en marche. Ses activités s'inscrivent dans le cadre d'un programme de recherche « structuré » avec la mise au titre des priorités des enjeux suivants : *a.* travailler de façon systématique que possible dans un cadre

³¹⁰ Archives des relations culturelles et scientifiques France-Iran, Chancellerie 96.

³¹¹ Sur ce point, ils ont notamment mentionné deux projets coopératifs franco-iraniens dont le déroulement subit des changements de stratégie de la part de leurs interlocuteurs iraniens. Il s'agit du projet de l'Atlas d'Iran qui a été arrêté à l'initiative de la nouvelle directrice de l'« Institut d'Études et de Recherches Sociales », mais aussi celui de la construction d'un musée ethnographique dans la province de Gilân. Entretiens avec Bernard Hourcade, 13 mai 2015, Ivry-Paris, Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015, Jarcy-Bourgogne, Entretien avec Christian Bromberger, 15 Janvier 2015, Aix-en-Provence.

³¹²Rapport scientifique (1997-1998), UMR 7528 « monde iranien », CNRS, l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, l'Inalco, l'EPHE, Rapport « à deux ans » 1997-1998 dans le cadre de la contractualisation au 1^{er} janvier 1997 avec l'université Paris III, Contractualisation au 1^{er} janvier 1998 avec l'Inalco et l'EPHE, juin 1998, p. 4.

international, en coopération avec les collègues des pays du « monde iranien » ; *b.* le développement des recherches de terrain, qui sont à nouveau plus faciles pour les chercheurs en sciences sociales ; *c.* la volonté de ne pas encadrer systématiquement les travaux de chacun dans des programmes collectifs, mais de favoriser les discussions et la recherche de questionnements communs ; et *d.* le recrutement de jeunes chercheurs. Il est aussi prévu dans ce rapport, « une collaboration très étroite » avec l'IFRI qui « peut à nouveau accueillir et former des allocations de recherche », mais aussi avec l'Institut français d'études en Asie centrale de Tachkent³¹³.

L'équipe donne également une forte priorité à s'inscrire dans les réseaux scientifiques internationaux spécialisés dans le domaine des études iraniennes. Les coopérations ont été renforcées notamment avec la section de Middle Eastern Association de Colombia University qui disposait, sous la direction d'Ehsân Yârshâter, de la revue internationale d'Iranian Studies et du projet de l'Encyclopedia Iranica. Ajoutons à cela la Persian Heritage Foundation établie à New York, qui avait confié à l'UMR « Monde iranien » l'organisation tous les deux ans, d'une série de conférences en français traitant « langues, cultures et sociétés du monde iranien »³¹⁴. Les coopérations avec d'autres universitaires d'états du « monde iranien » (Ouzbékistan, Tadjikistan, Géorgie et Inde) ont été renforcées avec le concours de l'IFRI et avec l'Institut Français d'Études en Asie Centrale (IFEAC)³¹⁵.

Au niveau institutionnel, l'équipe « Monde iranien » parvient à se mettre au cœur des représentations scientifiques des spécialistes de l'Iran. L'organisation par cette équipe de l'IVe congrès européen des études iraniennes en septembre 1999 à Paris, a pu réunir les spécialistes de la Societas Iranologica Europaea et l'acte du congrès a été publié par l'Association pour l'Avancement des Études Iraniennes. L'organisation de ce congrès a donné l'occasion des spécialistes de l'Iran à l'échelle européenne de se réunir autour des trois axes de ce congrès qui sont les suivants : « période ancienne », « périodes médiévale et moderne » et ensuite « cultures et sociétés contemporaines ». En ce qui concerne le contenu de ce troisième axe, l'accent est mis sur « les langues et dialectes,

³¹³ *Ibid.* p.3.

³¹⁴ Rapport scientifique (1997-2000), UMR 7528 « Monde iranien », CNRS, l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, l'Inalco, l'EPHE, juin 2000, p. 120.

³¹⁵ *Ibid.* p.86.

les littératures, persane, kurde et baloutche, l'histoire du XXe siècle, les territoires, et les sociétés de l'espace iranien³¹⁶ ». Comme le montre la table des matières de ce troisième volet, les contributions sont d'une manière privilégiée, dans les domaines linguistiques et géographiques.

L'UMR « Monde iranien » devient en 2000, l'équipe d'accueil de la nouvelle École doctorale de l'Inalco-Paris III qui comprend une option « études iraniennes » sous la responsabilité de Bernard Hourcade)³¹⁷.

La mise en place au sein du CNRS d'un laboratoire mixte, dévolu à la conscience de l'Iran change l'itinéraire ainsi que les enjeux institutionnels de ce champ de recherches et d'enseignements. La spécificité du laboratoire « Monde iranien » est « d'avoir au moins un spécialiste, ou du moins un bon connaisseur, dans presque tous les champs de la connaissance. C'est – sans fausse modestie – la seule formation de recherche au monde qui ait ce potentiel de recherche³¹⁸ ».

Ce nouveau dispositif rend possible pour la première fois dans l'histoire de l'institutionnalisation de l'espace des savoirs sur l'Iran, la mise en avant du secteur des sciences sociales qui était généralement en marges des études françaises sur l'Iran. Par le rattachement institutionnel à l'université Paris III, l'intégration des bibliothèques de références dans le domaine des études iraniennes et l'extension des réseaux socioprofessionnels nationaux et internationaux, l'UMR « Monde iranien » élargie la sphère de ses activités scientifiques, donnant une forte visibilité aux activités des praticiens en sciences sociales et les spécialistes de l'Iran contemporain³¹⁹.

³¹⁶ Bernard HOURCADE, Avant-Propos, dans Bernard HOURCADE (dir.), *STUDIA IRANICA*, n° spécial *Iran : questions et connaissances (cultures et sociétés contemporaines)*, 2003, n°27, Paris, Diffusion Peeters.

³¹⁷ Rapport scientifique (2001-2004), UMR 7528 « Monde iranien », CNRS, l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, l'Inalco, l'EPHE, p.9.

³¹⁸ *Ibid.* p. 17.

³¹⁹ L'assise administrative et les activités connexes des promoteurs des savoirs sur l'Iran contemporain, relatives à la publication et la diffusion des travaux scientifiques, accompagnent cette visibilité scientifique. Notons que Bernard Hourcade est membre du « Comité des orientalismes » et du « Conseil de coopération internationale » du CNRS, Jean-Pierre Digard est membre du comité de la rédaction de la revue *l'Homme*, Yann Richard est directeur d'ABSTRACTA IRANICA et vice-président de l'Association Française pour l'Étude du Monde Arabe et Musulman (AFEMAM), Olivier Roy est membre du comité de la rédaction de la revue *Esprit* et consultant au Centre d'Analyse et Prévision du ministère des Affaires étrangères. Christian Bromberger est directeur de l'URA 1346 « Ethnologie Méditerranéenne et Comparative ».

Cela contribue au développement des « recherches de terrain » ainsi qu'à une meilleure représentation de ces praticiens dans le paysage universitaire à l'échelle nationale et internationale. Comme le montrent les tableaux ci-dessous, ces derniers forment dans cette période, la quasi-moitié des membres de l'équipe³²⁰. En bénéficiant d'une répartition disciplinaire plus étendue et d'un statut académique plus stable, ils se dotent des moyens de la systématisation de la production et de la diffusion des savoirs dans leurs propres domaines de recherches. (cf. Tableaux 1 et 2)

Tableau 1. Chercheurs attachés à l'UMR « Monde iranien » par catégorie disciplinaire

Année	Total membres de L'équipe	Praticiens en sciences sociales et historiques	%
1996	54	24	44.4
1998	51	23	45
2000	47	21	44.6
2003	40	14	35

Tableau 2. Répartition disciplinaire en sciences sociales et historiques (1998-2003)

Disciplines	1996	1998	2000	2003
Géographie	4	5	5	6
Sociologie	6	6	5	2
Anthropologie et ethnologie	8	6	6	3
Économie	2	2	2	1
Histoire contemporaine	2	2	1	1
Démographie	1	1	1	1
Sciences politiques	1	1	1	0
TOTAL	24	23	21	14

Sources : Rapports d'activités de l'UMR « Monde iranien » (1995-1996) (1997-1998) (1997-2001) (2000-2004)

³²⁰ Les catégories professionnelles auxquelles se rattachent les membres de l'équipe sont les suivantes : 1. Chercheurs ; 2. Enseignants-chercheurs et assimilés ; 3. Chercheurs associés ; 4. Chercheurs associés membres d'universités étrangères.

De 1995 à 2003, les productions scientifiques — publications, participations aux conférences — menées par les praticiens en sciences sociales et historiques comptent environ 40 % des représentations scientifiques de l'équipe.

L'analyse des rapports scientifiques de cette période, montre notamment l'expansion des champs disciplinaires comme la « géographie » et la « sociologie appliquée » dont le dessein et la portée scientifiques semblent avoir tendance à s'inscrire davantage dans le sillage des programmes de recherches initiés par les institutions iraniennes.

L'élaboration de ces projets a été principalement exécutée dans le cadre des coopérations scientifiques que l'équipe a entretenue avec les institutions iraniennes comme l'Institut of Research in Planning et Developement rattaché à l'Organisation iranienne du Plan et du Budget pour l'« étude démographique et sociologique des familles » et le Tehran's Engeneering and Technical Organization rattachée à la mairie de Téhéran pour les études qui concernent la ville de Téhéran³²¹. Les thèmes les plus abordés dans le cadre de ces projets sont l'« urbanisation », la « socialisation », la « santé » et la « fécondité »³²².

Cependant, cette situation favorable au développement des sciences sociales et historiques na pas longuement perdurée. À partir de l'an 2000, a été mis en œuvre, le principe de resserrement de l'équipe en ce qui concerne ses personnels scientifiques et techniques. Cette stratégie qui a été adoptée pour mettre au titre des priorités la « cohésion » et l'« efficacité » de l'équipe, pour ainsi assurer « une meilleure cohérence scientifique »³²³, a pour corollaire la réorientation des activités scientifiques de l'équipe vers les domaines classiques de l'iranologie.

Entre 2000 et 2003, quittent l'équipe une dizaine de chercheurs parmi lesquels se trouvent un certain nombre de praticiens en sciences sociales et historiques, en l'occurrence Olivier Roy, Laurence Kotobi, Faribâ Adelkhâh, Farhâd Khosrokhâvar, Asghar Karimi et Mahmoud Tâleghâni³²⁴. En revanche, l'équipe intègre, en son sein, de nouveaux chercheurs qui sont majoritairement spécialisés dans les domaines littéraires

³²¹ Rapport d'activité (1995-1996), UMR 155 « Monde iranien », CNRS, l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche, dans le cadre du plan quadriennal 1997-2000 de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, juin 1996, p. 79.

³²² Voir Annexe 7.

³²³ Rapport scientifique (2001-2004) et Projet (2005-2008), UMR 7528 « Monde iranien, CNRS, l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, l'Inalco et l'EPHE, p.11.

³²⁴ *Ibid.* pp.12-15.

et linguistiques mais aussi deux chercheuses travaillant sur l'histoire de l'islam et celle du monde musulman ; à savoir Catherine Mayeur-Jaouen et Sabrina Mervin³²⁵. Un autre volet important de cette réorientation fut l'élection en 2002, de Philippe Huysse, philologue et historien de l'Iran ancien, comme le directeur adjoint de l'UMR « Monde iranien ». Chargé de la préparation du projet scientifique de l'équipe de 2005 à 2008, il remplace Bernard Hourcade en 2004 à la direction de l'équipe « Monde iranien ». Le nouveau plan envisage l'élaboration de la dimension historique des projets de l'équipe au sein des trois axes de recherches proposées qui sont a. « échanges, ruptures, continuité » ; b. « transmission et expression des savoirs » ; et c. « nouveaux acteurs, nouveaux territoires »³²⁶.

En 2005, à la suite de la fusion de l'UMR 7528 avec le corps des spécialistes de l'Inde (Langues, Textes, Histoire et Civilisations du monde indien), l'intitulé de l'équipe change en « Mondes iranien et indien » et l'équipe mobilise de plus en plus des ressources au profit des antiquisants et des philologues. Ce nouveau secteur auquel n'assistent guère les spécialistes de l'Iran contemporain, s'oriente progressivement au monde des savoirs indianistes ainsi qu'à celui des disciplines classiques de l'iranologie. En février 2008, une évaluation des activités scientifiques de l'équipe, menée par l'Agence d'Évaluation de la Recherche et de l'Enseignement Supérieur (AERES), indique la « surreprésentation » au sein de l'UMR, des indianistes majoritairement philologues et antiquisants³²⁷. Selon ce rapport, « dès 2005, malgré l'existence d'une très nette dominante iranisante, les postes de direction, les crédits, les locaux, les moyens financiers ont été partagés sans que personne crie à l'injustice³²⁸ ». Le rapport met aussi l'accent sur la fragilité du secteur des sciences sociales au sein de cette équipe, en soulignant que « malgré un recrutement récent, la très brillante équipe de sciences sociales sur l'Iran contemporain vieillit dangereusement³²⁹ ». Outre ce problème que l'on pourrait qualifier générationnel, la difficulté de la formation de jeunes chercheurs, principalement liée aux problèmes du terrain, contribue au

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.* p.69.

³²⁷ Rapport du comité d'experts (AERS), Unité de recherche : « Mondes iranien et indien » - UMR 7528 de l'université Paris III, Février 2008, p.4, [En ligne], Consulté le 22 avril 2016, URL : https://www.aeres-evaluation.fr/content/download/11761/.../file/AER_P03_012.pdf.

³²⁸ *Ibid.* p.5.

³²⁹ *Ibid.* p.7.

ralentissement des activités scientifiques de ce secteur³³⁰. Deux ans plus tard, en 2010, un pré-rapport publié et mis en ligne « sur la place des « aires culturelles » au CNRS, le 18 février 2010 », indique « la quasi-absence actuelle de recherches sur l'Iran contemporain³³¹ » due aux problèmes déjà mentionnés.

De son côté, confronté aux incidents politiques, l'IFRI ferme ses portes en 2008 et il n'en reste qu'une existence physique. Quant aux chercheurs des sciences sociales, ils s'orientent aussi vers de nouveaux domaines de professionnalisation et d'espaces géographiques au détriment des recherches continues sur l'Iran. Cela joue un rôle certain dans l'affaiblissement, voire la disparition, du secteur des sciences sociales spécialisées sur l'Iran. Notre enquête a ainsi montré que ce secteur a constamment été confronté aux problèmes d'ordre gestionnaire mais aussi idéologico-politique de la part des détenteurs des savoirs classiques de l'iranologie mais aussi des institutions iraniennes postrévolutionnaires.

Afin d'analyser la trajectoire académique de la problématisation de la question religieuse dans les sciences sociales spécialisées sur l'Iran, la particularité de la configuration institutionnelle de ce secteur doit être prise en compte. L'interdépendance des sciences sociales et de la conjoncture sociopolitique sur le plan didactique ainsi que sur la pratique de recherche du terrain, mettent en jeu la configuration d'un projet continu des sciences sociales sur l'Iran. D'ailleurs, contrairement au secteur des sciences religieuses spécialisées sur le chiisme et celui des disciplines classiques de l'iranologie, ce secteur n'a pas pu former, au cours de son institutionnalisation dans le paysage académique français, une unité scientifique homogène. L'atomisation de la procédure de la recherche en sciences sociales issue notamment du processus conjoncturel d'adhésion ou de retrait des chercheurs dans les activités scientifiques institutionnalisées traitant de l'Iran contemporain, met véritablement en cause la formation d'un régime homogène d'orientations épistémique et didactique des sciences sociales sur l'Iran.

³³⁰ Entretien avec Bernard Hourcade, 13 mai 2015, Ivry-Paris.

³³¹ Pré-rapport « Place de la recherche sur les « aires culturelles » au CNRS : enjeux, bilan et perspectives, Jean-François SABOURET (dir.), Paris, le 15 mars 2010, p.71 [En ligne], Consulté le 22 avril 2016, URL: www.cnrs.fr/inshs/relations-internationales/docs/sabouret-aires-culturelles.pdf.

DEUXIEME PARTIE

La mise en discours du chiisme : champs disciplinaires, milieux académiques et structurations discursives

Dans la partie précédente, nous avons exploré la construction sociohistorique d'un espace des savoirs spécialisés sur l'Iran au fil de son institutionnalisation dans le paysage académique français. Cette procédure a permis d'identifier les principaux acteurs et les promoteurs de la formation de cet espace, ainsi que ses projets scientifiques et ses limites contraignantes. Cet ensemble constitue le dispositif matériel, voire l'infrastructure de la construction des savoirs spécialisés ayant affaire à l'Iran, et *in fine* à sa religion officielle : le chiisme imâmite.

L'islam chiite a été généralement considéré comme objet spécifique de recherches d'une poignée d'islamologues dont le champ disciplinaire — de la philologie aux sciences religieuses en passant par la philosophie —, et s'est constitué autour des thématiques ésotériques, mystiques et spirituelles du chiisme avec un travail d'exhumation, d'édition, de traduction et de commentaires des textes anciens du chiisme. La question de l'imbrication du chiisme dans l'histoire de l'Iran est aussi mise en valeur dans les travaux des iranais travaillant sur l'Iran musulman dans la période moderne, c'est-à-dire depuis le XVIe siècle où le chiisme est désigné comme étant la

religion d'État en Iran. Une abondante littérature scientifique se développe issue des domaines de l'histoire, l'histoire de l'art, l'histoire religieuse, la littérature mystique ainsi que la pensée morale de l'Iran musulman dans la période moderne, structurant les divers modes de la connaissance des traits distinctifs du chiisme dans le contexte iranien.

À l'extérieur de ces champs scientifiques, c'est avec la Révolution de 1979 que la question de la connaissance du chiisme a pris une réelle importance dans le champ des sciences sociales. La massification de demande des savoirs sur la Révolution ainsi que sur le chiisme politique et législateur, va de pair avec l'abondance d'offres éditoriales pour transformer radicalement l'agenda des opérations de recherches menées par les praticiens en sciences sociales de l'Iran contemporain.

La deuxième partie de notre recherche est consacrée à l'identification des principaux champs disciplinaires et milieux académiques dans lesquels la question du chiisme est censée être mise en discours. Ce travail implique d'aborder les questions suivantes : Quelles sont les disciplines les plus représentatives dans le domaine d'études et d'enseignement sur le chiisme en France ? Quelles sont les lignes directrices de la mise en discours de l'islam chiite au sein de l'islamologie en général, et de l'iranologie en particulier ? Quels sont les enjeux intellectuels et institutionnels de la mise en discours de l'islam chiite en sciences sociales de l'Iran contemporain ?

CHAPITRE 4

Étudier le chiisme en France : Héritage et nouveau

La connaissance de l'islam chiite est loin d'être une tendance dominante dans l'islamologie française. Néanmoins, les études classiques sur le chiisme font figure aujourd'hui, d'une « école » confirmée au sein de la Vème section de l'EPHE dont le prestige académique se vérifie parce qu'elle constitue « la seule et unique chaire scientifique, explicitement consacrée au chiisme en Occident ³³²», affirme Mohammad Ali Amir-Moezzi, islamologue et spécialiste du chiisme classique.

Porteuse d'une mémoire vive de ses précurseurs, à savoir Louis Massignon et Henri Corbin, la chaire intitulée « Exégèse et théologie de l'islam chiite » assurée aujourd'hui par Mohammad Ali Amir-Moezzi à la Vème section de l'EPHE occupe une place importante dans l'espace international des savoirs classiques sur l'islam chiite. Cette chaire qui fait suite au séminaire sur « l'islamisme et les religions d'Arabie », a connu au cours de son évolution institutionnelle, une révision de son intitulé ainsi que de son cadre didactique tout en préservant une filiation intellectuelle avec les enseignements fondateurs d'études du chiisme en France marqués par les contributions des doyens. Elle constitue avec le séminaire de la « Mystique musulmane » et celui de la « Philosophie islamique », le socle de référence des promoteurs des savoirs classiques sur l'islam chiite en France.

4.1. Une école confirmée et ses doyens

Par son domaine de spécificité (le chiisme comme étant l'islam minoritaire) ainsi que son plan didactique (axé sur les études livresques des textes anciens), cette école d'enseignements et de recherches sur le chiisme a été développée à l'extérieur des champs scientifiques centraux traitant de l'islam. C'est pourquoi l'islamologie spécialisée sur le chiisme représente une tendance périphérique dans le paysage universitaire français, comparée au corps d'enseignements et de recherches sur l'islam

³³² Entretien avec Mohammad Ali Amir-Moezzi, 18 janvier 2016, Paris.

qui est dotée de multiples assises institutionnelles et champs disciplinaires s'en occupant. Cette périphérie peut aussi être conçue comme plus autonome vis-à-vis des incitations politiques qui ont bouleversée, notamment depuis la décolonisation, l'ensemble du champ des savoirs académiques sur l'islam. La spécificité structurelle de l'islamologie spécialisée sur le chiisme relève à la fois de son plan didactique et de son organisation académique. En ce qui concerne le premier point, nous pouvons constater que, depuis l'affirmation, au sein de la Ve section de l'EPHE, d'un espace spécialisé d'enseignements et de recherches sur le chiisme dans les années 1950, ce monde universitaire manifeste une grande autonomie vis-à-vis de la conjoncture sociopolitique des « terres d'islam » qu'il s'est proposé d'étudier. L'Iran comme le terrain par excellence du chiisme imâmite, même s'il a traversé de nombreuses tempêtes sur le plan sociopolitique mais aussi religieux, n'a pas été l'enjeu intellectuel des activités scientifiques et éditoriales des spécialistes du chiisme classique. C'est la raison pour laquelle le déplacement d'intérêts de la connaissance du chiisme s'expliquant par l'avènement de la révolution islamique en Iran et la nécessité de la mise en discours du phénomène religieux chiite par le biais des méthodes des sciences sociales et historiques, n'a pas joué de rôle significatif dans les visées didactiques de cette islamologie. Développé à l'extérieur des champs scientifiques centraux traitant de l'islam et institutionnalisé à l'abri des conjonctures sociopolitiques ; ce champ scientifique a donc évolué indépendamment du domaine d'études iraniennes qui participe depuis la Révolution, aux multiples enjeux intellectuels de la formation discursive de l'islam chiite par le biais des objets et des méthodes des sciences sociales.

Principalement constitué autour du travail d'exhumation, d'édition, de traduction et de commentaires des textes anciens du chiisme, ce secteur semble donc être développé à l'abri des incitations politiques récurrentes qui agissent sur le champ des savoirs de l'islam et celui de l'Iran. Cela justifie l'existence d'une structure scientifique bien institutionnalisée où peuvent se déployer les savoirs théologiques et spirituels sur le chiisme à la Ve section de l'EPHE.

Dans la construction d'une entité socioprofessionnelle autour des études classiques du chiisme, le rôle des enseignements fondateurs reste déterminant. L'itinéraire scientifique des doyens des études du chiisme, Louis Massignon et Henri Corbin, fait

figure d'une singularité au sein de l'islamologie. Il est marqué, sur le plan intellectuel, par la quête de la réconciliation entre leur savoir académique et leur orientation spirituelle, et sur le plan institutionnel, par la fusion de l'islamologie et de l'iranologie. Cette posture académique, initiée par Massignon et routinisée par Corbin, aboutit à la genèse d'un secteur irano-islamisant à la Ve section de l'EPHE, exerçant sur l'ensemble des domaines d'études et d'enseignements sur le chiisme, une autorité intellectuelle inouïe.

L'appréhension sociologique de cet effet institutionnel permet de saisir l'« autorité intellectuelle » des enseignements fondateurs du chiisme ayant contribué à attribuer une place singulière à ce champ scientifique en lui accordant les cadres d'interprétation spirituelles, mystiques et philosophiques. Elle donne aussi à voir l'« obstacle épistémologique » auquel se sont confrontés les praticiens en sciences sociales pour mettre en discours la question de l'islam chiite dans leurs travaux sur l'Iran révolutionnaire et postrévolutionnaire.

4.1.1. Les fondements universels d'une islamologie périphérique

La littérature scientifique sur le chiisme est particulièrement développée dans la deuxième moitié du XXe siècle. Cependant, c'est dans la période de l'entre-deux-guerres que se mettent en place les préalables théoriques et méthodologiques pour inscrire la connaissance scientifique du chiisme dans le sillage de l'islamologie française. Dans cette période, grâce au déploiement d'une considérable ressource intellectuelle s'agissant de l'islamologie, acquise au cours des missions scientifiques dans les grandes bibliothèques orientales³³³, à l'initiative de Louis Massignon, une immense littérature chargée de la tradition spirituelle chiite d'influences iraniennes, a été mise en lumière. Cette initiative permet la construction, au sein de l'islamologie, du champ de la spiritualité musulmane élaborée par les penseurs iraniens. En plus, elle tient à rompre avec le schéma traditionnel qu'avait fabriqué l'orientalisme de la fin du

³³³ Après la Grande guerre jusqu'à sa retraite, Massignon était chargé des missions culturelles au Proche et Moyen Orient (Liban, Syrie, Jordanie, Iraq, Iran, Afghanistan, Inde). De plus, il faisait parti de la commission interministérielle des affaires musulmanes et du Haut comité méditerranéen et de l'Afrique du nord. Au-delà du caractère politique de ses missions, ses missions étaient aussi déterminantes pour accumuler les ressources savantes islamiques. Voir : Pierre ROCALVE, *Louis Massignon et l'islam : place et rôle de l'islam et de l'islamologie dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon*, (Témoignages et documents de l'Institut français de Damas, n°2), Damas, 1993, p. 138.

XIXe siècle, fournissant des arguments pour la prédilection du « facteur racial » dans la perception du chiisme, comme étant une « forme iranisée de l’islam », voire une réaction « aryenne » contre le sunnisme arabe et « sémite ». (cf. Encadré n° 2)

Encadré n° 2 : L’« islamisme persan » et les théories raciales

Le contexte propice à l’antisémitisme de la fin du XIXe siècle, nourrit bel et bien les partis pris idéologiques d’un certain nombre de savants européens pour qui le chiisme n’est qu’une « invention » des Iraniens de race aryenne contre l’islam arabe et turc. La figure marquante de l’orientalisme français qui prônait cette idéologie est Joseph Arthur de Gobineau, « le père de la théorie raciste³³⁴ » qui a beaucoup influencé une partie de l’intelligentsia européenne dans cette période. À son tour, il essaya de mettre en avant le « facteur racial » dans la formation de « l’islamisme³³⁵ persan ».

Diplomate et orientaliste français, Joseph Arthur de Gobineau a été envoyé en 1855 comme secrétaire d’une mission en Perse. L’auteur de L’essai sur l’inégalité des races humaines, il y voit le berceau de la race aryenne. Il consacre ensuite une grande partie de ses activités intellectuelles à la connaissance des langues et de l’histoire de l’Iran. Parmi ses ouvrages, une trilogie a été particulièrement destinée à la mise en discours des rapports entre les langues indo-européennes et la supériorité de la race aryenne : *Trois ans en Asie* (de 1855 à 1858), *Religions en philosophies dans l’Asie centrale* (1865) et *Les Nouvelles asiatiques* (1876).

Lors de son premier séjour en Perse, il développe certaines idées pseudo-scientifiques portant sur la configuration de la « nation » et de la « religion » en Iran. Par une lecture teintée des notions raciales, il aborde l’idée que le chiisme iranien est la riposte nationale des Perses contre la conquête arabe. Pour Gobineau : « les Iraniens, défaits par l’armée d’Omar, n’ont cessé, depuis, de nourrir une haine tenace à l’encontre des Arabes. Et pour se soustraire au califat arabe, ils se réfugièrent dans le chiisme. » C’est dans ce sens qu’il parle d’un « islamisme persan » comme « l’islam le plus éloigné de la foi musulmane³³⁶ ».

Mais c’est notamment dans *Religions en philosophies dans l’Asie centrale* que Gobineau développe sa réflexion sur l’islamisme, le sufisme dans le contexte iranien. Notons que la sphère religieuse de l’Iran du XIXe siècle a été en pleine mutation, notamment à cause de l’apparition des mouvements religieux comme le bábisme et le baháisme. Ce contexte se présente comme apte à amener l’orientaliste français à

³³⁴ Geoffrey NASH (dir.), *Comte de Gobineau and Orientalism: Selected eastern writings*, Daniel O’DONOGHUE (Trad.), New York & London, Routledge, Taylor and Francis Group, 2009, p. 2.

³³⁵ Le mot « islamisme » relève dans le lexique des orientalistes du XIX^{ème} siècle, du mot « mahométisme » utilisé depuis les Lumières afin de désigner l’« islam » ou la « religion musulmane ». C’est depuis les années 1970 que l’« islamisme » est abordé pour parler de soulèvement politique et idéologique des groupes majoritairement radicaux.

³³⁶ Le comte Arthur DE GOBINEAU, *Trois ans en Asie (de 1855 à 1858)*, Paris, Librairie de la Hachette et Cie, 1859, p. 287.

soutenir l'idée de la flexibilité de l'islamisme persan ainsi que celle du caractère changeant des expressions religieuses chez les Perses.

Pourtant ses idées n'ont pas eu un grand retentissement jusqu'au tournant du siècle où d'autres ouvrages s'en inspirèrent pour constituer le « mythe aryen ». S'imposant sur la scène intellectuelle en France de la fin du XIX^e siècle, « l'antisémitisme » s'amplifie culturellement plutôt que biologiquement. Le surgissement du positivisme, des théories évolutionnistes et des conceptions scientifiques du monde nourrit les théories raciales, sinon racistes, dans lesquelles apparaissent les représentations controversées de l'islam dans les ouvrages de type orientaliste. Dans le sillon du discours de Gobineau sur « l'inégalité des races », se situent notamment les contributions intellectuelles d'Ernest Renan. Philosophe et spécialiste de la philologie sémitique, Renan développe un « antisémitisme savant³³⁷ », porteur d'une mise en valeur de la capacité de la pensée scientifique et philosophique des peuples indo-européens « à contribuer à la civilisation humaine ». Sur le plan méthodologique, il constitue les fondements d'une « anthropologie scientifique » par le biais de la « philologie comparée » : seule l'étude de la langue permet de saisir les éléments sociaux et culturels des peuples qui la parlent.

Dans ses propos sur l'évolution des sciences, Renan accorde une grande importance à la contribution de la race aryenne et concourt, dans ce sens, à la promotion de la Perse. Il défend l'idée selon laquelle, « l'esprit sémitique » représenté par « l'islam » témoigne d'un caractère fanatique et a donc été un échec pour l'évolution de la pensée scientifique, contrairement à « l'esprit aryen » de la Perse qui a gardé « son génie propre ». Dans une conférence sur « l'islamisme et la science » donnée à la Sorbonne en 1883, Renan atteste de ce privilège pour la Perse : « Persuadé que Dieu donne la fortune et le pouvoir à qui bon lui semble, sans tenir compte de l'instruction ni du mérite personnel, le musulman a le plus profond mépris pour l'instruction, pour la science, pour tout ce qui constitue l'esprit européen. Ce pli inculqué par la foi musulmane est si fort que toutes les différences de race et de nationalité disparaissent par le fait de la conversion à l'Islam. Le Berbère, le Soudanien, le Circassien, le Malais, l'Égyptien, le Nubien, devenus musulmans, ne sont, plus des Berbères, des Soudaniens, des Égyptiens, etc., ce sont des musulmans. La Perse seule fait ici exception ; elle a su garder son génie propre ; car la Perse a su prendre dans l'islam une place à part ; elle est au fond bien plus chiite que musulmane³³⁸ ».

Dans une France où l'antisémitisme se propage sous la III^e République, les théories raciales trouvent l'espace social légitime pour leurs argumentaires. Au sein du milieu universitaire, l'attribution d'une place privilégiée à la Perse, à l'écart du reste du monde musulman, reflète plus au moins ce contexte social.

³³⁷ Djamel KOULOUGHLI, « Ernest Renan : un Anti-sémitisme savant », *Histoire, Epistémologie, Langages*, 2007, tome 29, fasc. 2, pp. 91-112.

³³⁸ Ernest RENAN, *L'islamisme et la science : conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883*, dans Ernest RENAN, *L'islam et la science ; avec la réponse d'Afghâni*, Paris, L'archange minotaure, p.11.

4.1.1.1. L'universalité du spirituel, de la sociologie à l'islamologie

Avant d'orienter son domaine de spécialisation vers la mystique, Louis Massignon fait figure en France, d'un précurseur dans la prise en compte des questions sociologiques ayant trait au monde musulman. Dès le début du XXe siècle, de même que les approches essentiellement textuelles et linguistiques n'ont pas la même priorité qu'auparavant pour cerner les modes de problématisation concernant l'islam, le champ des études sur le monde musulman s'ouvre sur la dimension sociale et sur l'historicité. En 1902, Alfred Le Chatelier crée la chaire de « Sociologie et sociographie musulmanes³³⁹ » au Collège de France pour mettre davantage en œuvre, les études du monde musulman contemporain dans le paysage académique français. Ensuite, il fonde en 1906, la « Revue du monde musulman » répondant aux préoccupations des savants qui s'étaient déjà familiarisés avec les langues, les mœurs, les pratiques et les croyances du monde musulman, majoritairement issues des colonies françaises³⁴⁰.

En 1919, Louis Massignon fut le suppléant d'Alfred Le Chatelier au Collège de France avant de devenir le professeur titulaire de la même chaire en 1926, et jusqu'en 1954.

En pleine vague de l'apparition du thème de « l'islam » dans l'appréhension des composantes sociologiques de la société française de l'après-guerre, Louis Massignon s'associe au « courant de sympathie scientifique pour l'islam » et son enseignement prend une tournure engagée envers les « sujets musulmans³⁴¹ ».

À la fin de la guerre alors qu'il était officier de l'Armée Française d'Orient, Massignon quitte la tranchée pour suivre une mission diplomatique en Orient et s'occuper, comme il le souligne, « précisément de question de sociologie musulmane pratique³⁴² ».

³³⁹ Cette chaire a été créée par un décret du 24 novembre 1902 à la suite de la mise à la disposition de la métropole, à titre de fonds de concours, la somme nécessaire par « Le gouvernement général de l'Algérie, la Résidence générale de la Tunisie, la Résidence générale du Maroc et le gouvernement de l'Afrique occidentale française ». Voir : *Annuaire (1901-1905), Collège de France, Paris, Éditeur Ernest Leroux*. L'intitulée de cette chaire a été modifiée en 1956 en « Sociologie musulmane » pour Henri Laoust. Dans la même année, l'on crée au Collège de France une chaire d'« Histoire sociale de l'islam contemporain » occupée par Jacques Berque.

³⁴⁰ Jacques FRÉMEAUX, Les étapes de la colonisation française en terre d'islam, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours, op.cit.*, p.520.

³⁴¹ Archives Louis Massignon, Boîte 50, Chemise 1919 a A.I m.I, BNF-Richelieu. « Leçon d'ouverture 3 décembre 1919 prononcé par Louis Massignon pour le Cours de Sociologie et sociographie musulmanes - le sujet et la méthode », 1919, pp.25-26.

³⁴² *Ibid.* p.24.

Dès son arrivée au Collège de France, son enseignement se préoccupe de la construction de l'islam comme « objet de sociologie expérimentale » : savoir si dans l'« assemblage hétérogène » intelligibles dans « l'origine historique » de la religion musulmane mais aussi dans « les classifications employées par les musulmans pour leur conception du monde », s'il existe « un sujet d'observation pouvant donner lieu à une science autonome et indépendante » :

« L'Islam existe-t-il ? En d'autres termes, est-ce un objet de science, et de science d'observation ?... dans l'expérience sociale, nous constatons que le Musulman, l'homme qui a fait profession de foi musulmane, se trouve réagir de façon particulière et, quel que soient son rang intellectuel, sa formation antérieure, il a des réactions communes. L'Islam est, à ce point de vue-là, un sujet réel, un objet de sociologie expérimentale³⁴³ ».

Grâce à la restitution du dispositif théorique et du mode d'argumentation, tout un processus d'objectivation s'enclenche pour donner un nouvel axe d'analyse concernant le monde musulman. Massignon cite Vilfredo Pareto pour indiquer l'exigence de sa « méthode de sociologie » qui est censée être scientifique et objective, dépourvue de l'incursion des définitions et des concepts des « domaines psychologiques et métaphysiques ». Il remarque que : « les définitions qu'il m'arrivera d'employer dans ce cours sont des définitions *a posteriori*, retouchables au fur et à mesure de l'expérience et qui ressortiront des documentations que nous aurons examinées³⁴⁴ ».

Si en termes de « l'expérience » invoquée, la préoccupation centrale de ce cours relève des contacts avec les « sujets musulmans » d'aujourd'hui et les « citoyens musulmans » de demain en France, « l'enquête documentaire dans les pays musulmans » y précise le second volet didactique.

Sous la catégorie de « contacts de l'islam avec les civilisations étrangères », Massignon se propose d'examiner « des éléments que l'islam s'est approprié » dans « trois milieux asiatiques » qui sont « la civilisation iranienne », « la civilisation hindoue » et « la civilisation mongole », à travers l'étude des tendances représentées dans leurs presses³⁴⁵.

³⁴³ *Ibid.* pp.1-2.

³⁴⁴ *Ibid.* pp.6-7.

³⁴⁵ Archives Louis Massignon, Boîte 50, Chemise XIII, BNF-Richelieu. « La Presse indo-persanes ».

S'agissant de l'Iran, il s'appuie sur l'étude du journal *Habl al-Matīn*³⁴⁶ pour déterminer ce qu'il appelle « l'aspect tout particulier » de la presse persane « en ce qui touche l'islam ». Ayant pu surmonter des théories raciales et nationalistes, l'identification des « traits distinctifs » que représente l'Iran en matière de la religiosité chiite prend, dans un premier temps, une ampleur sociologique chez Louis Massignon. De même, il se met en rupture avec le point de vue normatif de l'historiographie musulmane qui, en s'appuyant sur « le schisme des chiites », cherche à placer la Perse en dehors du « mouvement musulman » et à justifier « le dévouement des Persans au chiisme » par l'esprit nationaliste. En revanche, c'est à travers la notion des « mouvements universalistes » que Massignon aborde « l'aspect tout particulier » du chiisme dans le contexte iranien :

« On attribue généralement aux Persans ce qui à mon sens est une erreur, un esprit très nationaliste dans l'Islam ; nous avons une preuve pour nous rendre compte [que] c'est la question de la langue, alors que dans la presse turque, depuis quinze ans, la tendance pantouranienne élimine petit à petit de son vocabulaire les mots arabes et persans, je ne vous citerai qu'un seul journal persan qui ait parlé de purifier la langue de tous les éléments impurs qui pourraient s'y trouver... On a donc grand tort de croire que, parce que les Persans ont adopté une hérésie, ils développent un nationalisme séparatif au point de vue de l'Islam en général. Bien au contraire il y a toujours eu en Perse des mouvements universalistes, essayant de s'occuper de l'Islam en général, s'intéressant à son sort et travaillant à sa grandeur, sans se préoccuper si les gens étaient chiites ou non, parlaient persans ou une autre langue³⁴⁷ ».

La contribution de Louis Massignon au sujet du « contact de l'islam avec l'Iran », a pu favoriser la mobilisation d'un nouveau registre discursif concerné à appréhender d'autres facteurs dans ce rapport que ceux liés aux identifications raciales ou nationales. Cependant, la brève incursion de Louis Massignon dans la sociologie religieuse de l'Iran chiite n'entend pas dépasser l'analyse des attitudes du journal pro-constitutionnaliste, le *Habl al-Matīn*. Dans le cadre de ses enseignements donnés au

³⁴⁶ Ce journal voit le jour en 1893 à Calcutta et reste l'un des plus influents journaux en langue persane de son temps. Les tendances politiques et intellectuelles de *Habl al-Matīn* se modifient en direction des politiques éditoriales différentes auxquelles le journal a été confronté pendant son existence. Il est notamment connu pour avoir prôné la tendance panislamiste durant la Révolution constitutionnelle et reste d'une des sources d'influences intellectuelles de cette Révolution. Voir l'URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/habl-al-matin>.

³⁴⁷ Archives Louis Massignon, Boîte 50, Chemise XIII, BNF-Richelieu. « La Presse indo-persanes », pp.1-2.

Collège de France depuis le début des années 1920 jusqu'en 1954, les thématiques les plus abordées touchent généralement le monde arabe et turc, mais aussi l'Inde³⁴⁸. La question iranienne reste marginale et fait notamment l'objet d'un certain nombre de ses contributions qui, au milieu des années 1940 (la période qui correspond d'ailleurs à sa nomination comme le directeur de l'IEI), portaient sur les données sociographiques des premiers siècles de l'islam : « Le rôle de l'Iran dans l'expansion de l'islam³⁴⁹ » qui fut l'objet de ses séminaires au Collège de France en 1944-1945, suivi de son discours de réception à l'Académie iranienne en 1945 portant sur « Le rôle du génie iranien dans la présentation de l'idée et dans la formation du vocabulaire technique arabe » et d'une conférence sur la « valeur culturelle internationale de la coopération des penseurs iraniens du Moyen Âge à l'essor de la civilisation arabe »³⁵⁰.

La quasi-absence des données sociologiques sur l'Iran dans la première moitié du XXe siècle se justifie également par le fait que d'un point de vue général, le paysage religieux iranien aurait progressé dans l'ombre de la sécularisation rapide par le haut, voire la « laïcisation autoritaire » sous le règne de Rezâ Shâh. Cette situation suscite, aux yeux des spécialistes, une remise en question du rôle de l'islam dans ce pays, et comme l'indique Le Chatelier, lors de son séminaire partagé avec Massignon en 1924 au Collège de France, elle mène aussi à penser que « la souveraineté islamique n'existe plus pour le moment en Perse qu'à l'état de souvenir³⁵¹ ». Cette situation est encore moins adaptée, sous le règne du deuxième souverain Pahlavi (1941-1979), pour transformer, dans le contexte iranien, la question de l'Islam chiite en un objet d'enquête sociologique. Pendant que le processus de la sécularisation était mis en place, l'identification de l'Iran par les traits de la culture chiite, fut fortement revendiquée par les institutions religieuses ainsi que par les hauts responsables politiques iraniens. Cette période connaît donc la mainmise de la sphère religieuse iranienne par un corps du clergé chiite qui se dote de moyens pour peser même sur l'orientation des orientalistes

³⁴⁸ *Annaires du Collège de France de 1920 à 1945.*

³⁴⁹ *Annuaire (1944-1947), Collège de France, « Sociologie et sociographie musulmane » par Louis Massignon, 44^e année, Paris, Imprimerie nationale, 1945, p.96.*

³⁵⁰ Henri MASSÉ, *Louis Massignon et l'Iran*, (Le cahier de l'Herne, n°13), 1970, Paris, l'Herne, pp. 97-100, p.100.

³⁵¹ *Annuaire (1924-1925), Collège de France, « Sociologie et sociographie musulmane » par Alfred Le Chatelier, 24^e année, Paris, Éditeur Ernest Leroux, 1925, p.109.*

étrangers en ce qui concerne le domaine de la pensée chiite contemporaine. (cf. Encadré n° 3)

Encadré n° 3 : Le représentant religieux de l'Iran à Paris

Dans son analyse sur le rapport entre l'État et le clergé chiite dans l'ère des Pahlavis, Shahrough Akhavi souligne que les ulémas n'étaient pas totalement exclus de la scène publique sous le règne de Rezâ Shâh. Cependant, il faut attendre l'arrivée de Mohammad Rezâ Shâh pour que ce rapport soit de nouveau consolidé. Selon Akhavi, c'est pendant les années 1941-1958 que l'on peut constater la réémergence de l'influence des ulémas chiites comme une force politique. Cette période est aussi marquée par l'alignement des intérêts du clergé avec ceux de l'État³⁵². Sur le plan pédagogique, cet alignement joue en faveur de la mise en œuvre d'une politique de promotion de la pensée chiite à l'extérieur même des frontières iraniennes. Nous avons pu trouver dans le fond de la Bibliothèque Nationale de France ainsi que dans les Archives de Corbin, un petit nombre d'éléments qui sont pourtant significatifs pour montrer le rôle du clergé dans la promotion de la pensée chiite en France. Cette démarche se concrétisa à Paris, par l'intermédiaire de Mehdi Rouhâni qui fut nommé « représentant religieux de l'Iran en Europe ». Son travail consista avant tout la création d'une revue intitulée « La pensée chiite : culturelle, religieuse, morale » et dont la publication a été assurée par le « Centre iranien de formation islamique en Europe ». De janvier 1960 à juin 1962, cette revue bimestrielle a été publiée en douze numéros. Les thèmes les plus traités durant ces deux d'années d'existence de la revue, reflètent bien la position militante de sa ligne éditoriale, sollicitant les intellectuels et les écrivains à « sauver les peuples de leur pauvreté morale » et de l'affaiblissement des « croyances religieuses » issu de « la vie moderne »³⁵³. La revue cherche aussi à « dissiper les malentendus concernant les véritables enseignements de l'islam, à chasser les préjugés, afin qu'on les étudie avec objectivité et volonté de compréhension. On rapprochera les éloignés, on apportera aux étrangers la connaissance de l'islam sur son apport aussi bien moral que scientifique³⁵⁴ ». Malgré ce que laisse entendre sa politique éditoriale en indiquant que la revue a vu le jour « avec la coopération des grands orientalistes comme Louis Massignon », la contribution des orientalistes renommés, en l'occurrence Louis Massignon, y est inexistante, même impossible. Dans une lettre adressée à Corbin et datée du 21 mars 1959, Massignon présente son mécontentement vis-à-vis de « l'affaire Mehdi Rouhâni » ; cet « envoyé officieux » des Mujtahids, soulignant l'appui des hauts

³⁵² Shahrough AKHAVI, *Religion and politics in contemporary Iran: Clergy-State relations in the Pahlavî period*, Albany, State university of New York Press, 1980, p.60.

³⁵³ Perspectives de notre revue, dans la *Revue islamique La pensée chiite : culturelle, religieuse, morale*, 1960, n°1, Paris, publication du Centre iranien de formation islamique en Europe, p. 5.

³⁵⁴ *Ibid.*

responsables politiques et celui de l'ayatollah Burujerdi dont bénéficie ce délégué : « Mehdi Rouhâni était investi personnellement d'une délégation du grand Mujtahid de Qom ; ayatollah Burujerdi [1875-1961]. Il reste que le grand Mujtahid a choisi là un homme qui me paraît plus préparé à l'action politique en faveur de l'OTAN que doté de connaissances précises sur l'histoire de la philosophie dans l'Orient proche... On ne peut guère songer à faire envoyer un autre « délégué des Mujtahids », — comment pouvons tirer quelque chose d'utile pour la pensée religieuse musulmane persane contemporaine de M. Mehdi Rouhâni ³⁵⁵».

En 1962, les relations entre le responsable de la revue « La pensée chiite » et les autorités iraniennes sont rompues, à l'instar de celles entre le clergé et l'État d'une manière générale³⁵⁶. Nous pouvons retracer son parcours juste après la victoire de la Révolution de 1979. D'avril 1980 à août 1982, il donne suite à cette revue dont l'intitulée change en « Connaissance de l'islam : la Pensée chiite ». La nouvelle politique de la revue consiste dans un premier temps, à critiquer le régime impérial iranien, puis à promouvoir une lecture religieuse de la pensée chiite, tout en indiquant les malentendus des orientalistes au sujet du chiisme. À l'occasion de la parution du premier numéro, Mahdi Rouhâni écrit un article intitulé « Le chiisme et son impact en France et en pays francophones », dans lequel il souligne :

« Ce n'est pas sans regret que nous constatons que tous les écrits en langue française présentent le chiisme comme un « dérivé » de l'islam. Bien plus, dans un souci de simplification, le chiisme n'est décrit que sous les aspects de divergences d'ordre politique, social ou national. Jamais, jusqu'ici, il n'a été fait cas des motivations religieuses qui sont, cependant, la raison d'être du chiisme³⁵⁷ ». Les prochains numéros contiennent aussi une rubrique dénommée « Correction des fautes des orientalistes » (Tashih-é Aghlât-é Mostashreghin).

³⁵⁵ Archives Henri Corbin, Boîte 236 « Correspondances scientifiques », Bibliothèque de l'EPHE, « Lettre de Louis Massignon à Henri Corbin », Paris, 21 mars 1959.

³⁵⁶ Shahrough AKHAVI, *Religion and politics in contemporary Iran: Clergy-State relations in the Pahlavī period*, *op.cit.*, p.91.

³⁵⁷ Mehdi ROUHANI, « Le chiisme et son impact en France et en pays francophones », dans la revue *Connaissance de l'islam : la pensée chiite*, 1980, n°1, pp.21-23, p.21.

a. Un « esprit d'abnégation » et une « Église souffrante »

L'appréhension du chiisme d'Iran en termes d'un « mouvement universaliste » est loin d'être une simple description des faits dans la pensée de Massignon. Elle contribue à mettre en valeur dans le chiisme, un certain nombre de caractéristiques fondamentales qui entrent en adéquation avec ses propres vocations religieuses, notamment avec l'idée du rapprochement du christianisme et de l'islam, ou encore de l'Occident et de l'Orient³⁵⁸. La conception d'un « esprit d'abnégation » chez les chiites met en exergue l'idée de la « réconciliation » qui constitue *a fortiori* l'un des principes du « dialogue islamo-chrétien³⁵⁹ » dont le parcours intellectuel de Massignon est issu. En développant la notion du « mouvement universaliste » chez les chiites iraniens dans son analyse sociologique, il écrit que :

« Quoique très fanatique, le chiite ne cherche pas à exaspérer ses adversaires, il prend [le parti] de ne pas discuter sur des points sans importance, alors que ce qui est de toute première nécessité est que les Persans, oubliant la différence de leur opinion religieuse, l'accordant plutôt, avec celles des sunnites apport [ent] à l'Islam cet esprit d'abnégation, ce mysticisme si remarquable, ce dévouement passionné que l'on remarque à toutes les cérémonies religieuses en Perse. Le moment n'est plus à rechercher les usages de dissensions mais plutôt à tâcher par tous [les] moyens à s'entendre avec les Sunnites³⁶⁰ ».

Néanmoins, quoique de façon très brève, l'intervention sociologique de Massignon fait assurément la part belle au chiisme d'Iran. Les notions telles que le « mouvement universaliste » et l'« esprit d'abnégation » qui recourent à une logique de la problématisation de l'interaction entre l'Iran et le chiisme sur le plan sociologique, semblent bien s'apparenter à une série de notions clés dans sa pensée et ses œuvres scientifiques aussi qu'en matière d'islamologie. Comme souligne Pierre Rocalve,

³⁵⁸ Pierre ROCALVE, *Louis Massignon et l'islam : place et rôle de l'islam et de l'islamologie dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon*, *op.cit.*, p.147.

³⁵⁹ Massignon fait partie à côté de Charles de Foucauld, des deux grands précurseurs du « dialogue islamo-chrétien » sur le plan théologique, mais aussi dans le domaine civique. Catholiques et orientalistes, ils s'engagent à incarner des figures charnières du respect évangélique de la foi des musulmans. Voir : Christian DELORME, *Le dialogue islamo-chrétien en France*, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, *op.cit.*, pp.937-957.

³⁶⁰ Archives de Louis Massignon, Boîte 50, Chemise XIII, BNF-Richelieu. « La Presse indo-persanes », p.6.

Massignon a trouvé dans le chiisme « le sens de la solidarité spirituelle » qui correspondait « à sa propre sensibilité religieuse »³⁶¹.

La même période connaît aussi la prise en compte d'autres caractéristiques fondamentales du chiisme sur les plans normatifs et législatifs, notamment avec la contribution d'une autre figure marquante des études iraniennes de l'entre-deux-guerres, c'est-à-dire Henri Massé. Dans son ouvrage *L'islam*³⁶² paru en 1930, le chiisme a été appréhendé non seulement à travers son « origine arabe », mais aussi en termes d'un « courant protestataire » dont la base « en politique » est le « légitimisme »³⁶³. De ce point de vue, la définition du chiisme se vérifie dans un premier temps, contre la doctrine de l'orthodoxie qui refuse de voir dans cette branche de l'islam, l'authenticité de la tradition du Prophète dite *Sunna*. Pour Massé, les Chiïtes, alors « les partisans de la famille du prophète », admettent quant à eux, la *Sunna* du Prophète mais ils fondent « exclusivement cette *Sunna* sur l'autorité des membres de la famille du Prophète, à l'exclusion de toute autre autorité³⁶⁴ ». Selon cette thèse « Ali fut injustement écarté du califat [après la mort du prophète], de même que ses descendants [les imâms]³⁶⁵ ». À la suite de cet échec politique, les Alides ne se préoccupent plus du pouvoir temporel et se posent en « champions de l'islam spirituel³⁶⁶ ». Massé fait appel ensuite à la notion d'*imâmat* qui prend dans le chiisme « une extension et une importance spéciale » : l'imâm chiïte (héritier de la mission du Prophète) est constitué tel en vertu d'une désignation divine qui, d'après une tradition chiïte, se serait produite par l'intermédiaire de Mahomet ; il est imâm substantiellement, grâce à une émanation mystérieuse qui, depuis Adam, passe d'un imâm à l'autre³⁶⁷ ».

Quant à la question du « ralliement des Persans au chiisme », Massé met en relation cette thèse de légitimisme avec « la doctrine religieuse du chiisme » notamment « sa base théocratique et la croyance au retour de l'imâm caché » qui semblent selon lui,

³⁶¹ Pierre ROCALVE, *Louis Massignon et l'islam : place et rôle de l'islam et de l'islamologie dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon, op.cit.*, p. 71.

³⁶² Henri MASSÉ, *L'islam*, Paris, Collection Armand Colin, 1937[1930].

³⁶³ *Ibid.* p.150.

³⁶⁴ *Ibid.* p.149.

³⁶⁵ *Ibid.* p.150.

³⁶⁶ *Ibid.* p.152.

³⁶⁷ *Ibid.* p.151.

d'origine judéo-chrétienne « sans parler de détails qui font admettre des influences zoroastriennes, néo-platoniciennes et manichéennes » :

« Ce qui fait attribuer parfois au chiisme une origine iranienne, c'est qu'il devint au XVII^e siècle, en Perse, religion d'État. En outre, une tradition qui avait cours en ce pays ne fut pas sans influence sur le ralliement des Persans au chiisme : Hosaïn, fils d'Ali (le martyr de Kerbéla) aurait épousé la fille du dernier roi sassanide de Perse, faite prisonnière au cours de la conquête ; donc, par cette tradition, les descendants d'Ali bénéficiaient d'une double légitimité³⁶⁸ ».

Le développement de la doctrine religieuse et politique du chiisme donne à cette branche de l'islam un aspect de l'« Église souffrante³⁶⁹ » dont les éléments constitutifs comme la « passion » et la « rédemption » se trouvent également dans les « œuvres dramatiques persanes³⁷⁰ ». En 1931, Massé présente au sein de la « Société des études iraniennes et de l'art persan », un article intitulé « Aux lieux saints de la Perse³⁷¹ » dans laquelle il développe la notion de « l'Église souffrante » pour souligner l'importance en Iran, de la dévotion des imâms et de leurs martyrs.

Louis Massignon, de son côté, donne un grand essor, dans ses travaux sur le chiisme, aux thèmes comme « la justice temporelle », « la souffrance » et « le sacrifice » qui pourraient se relier à ses assertions sur l'islam chiite d'aspiration mystique mais aussi à celles qu'il repère dans les « mouvements universalistes » en ce qui concerne la sociologie religieuse de l'Iran. Ces thématiques sont abondamment mises en application pour cerner les éléments constitutifs de l'entrecroisement du domaine d'études sur l'islam et celui de l'Iran.

Le thème de la « souffrance » qui est un thème particulièrement chiite, reste aussi typiquement massignonien³⁷². Il se rallie à l'idée de la « compassion », encore « un thème vital pour Massignon », pour montrer sa propre vocation pour les « victimes du mal »³⁷³. C'est en partant d'une telle affinité spirituelle pour les thèmes chiites que son parcours intellectuel donne à voir un va et vient entre une « sociologie expérimentale »

³⁶⁸ *Ibid.* p.150.

³⁶⁹ *Ibid.* p.152.

³⁷⁰ *Ibid.* p.153.

³⁷¹ Henri MASSÉ, *Aux lieux saints de la Perse*, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 12), 1934, Paris, Imprimerie Maurice Lavergne.

³⁷² Pierre ROCALVE, *Louis Massignon et l'islam : place et rôle de l'islam et de l'islamologie dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon*, *op.cit.*, p. 71.

³⁷³ *Ibid.* p.72.

de l'islam, basée sur des principes d'objectivité scientifique et des « définitions *a posteriori* » à une islamologie orientée vers l'approfondissement des données historiques et dogmatiques sur les figures tutélaires du chiisme. À ce propos, Pierre Lory précise qu'« au fond, ce qui a le plus frappé Massignon, ce qui l'a interpellé, travaillé, enthousiasmé, ce ne sont pas des idées ou des conceptions métaphysiques, mais avant tout des *figures* emblématiques portées beaucoup plus haut par le chi'isme que de simples hagiographies³⁷⁴ ».

b. Le chiisme à travers ses figures tutélaires

En 1922, Massignon soutient sa thèse de doctorat ès lettres intitulée *La passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922* ; cette thèse portant sur le mystique persan du Xe siècle, est d'une importance primordiale pour lui attribuer « une place unique au sein de l'orientalisme et dans le monde scientifique en général³⁷⁵ » : « il y a bien là, en filigrane, une réaction contre l'orientalisme d'un Renan qui voyait en l'Islam une religion en plein dépérissement et qui niait sa dimension mystique. Au moment où Massignon soutient sa thèse, l'islam est encore une religion très décriée, et parfois présentée tout simplement comme imposture, même par certains des orientalistes les plus importants³⁷⁶ ». Depuis lors « toute la carrière scientifique de Massignon a été placée sous le signe de ce mystique persan du Xe siècle³⁷⁷ », et ses travaux d'« une nouveauté audacieuse et révolutionnaire », commençaient aussi à « préoccuper certains théologiens catholiques s'interrogeant sur l'universalité de la mystique³⁷⁸ ».

À partir de la figure de Hallâj, la notion d'« universalisme » que Massignon avait au préalable employé pour désigner la particularité de l'attitude religieuse de l'Iran, est revue sous l'angle du domaine de la spiritualité musulmane (ou l'islam spirituel) étayé généralement dans la tradition chiite. À ce propos Henri Corbin écrit :

³⁷⁴ Pierre LORY, « L'islam chi'ite dans l'œuvre de Louis Massignon », dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran, op.cit.* p.80.

³⁷⁵ Christian DESTREMAU et Jean MONCELON, *Louis Massignon*, Paris, Plon, 1994, p. 187.

³⁷⁶ *Ibid.* p.193.

³⁷⁷ Françoise JACQUIN, *Louis Massignon (1883-1962) : itinéraire*, (Publication de l'Association des Amis de Louis Massignon, n° 23), Paris, 2012, p.18.

³⁷⁸ *Ibid.*

« On peut dire que, si diverse qu'ait été sa production scientifique, si multiples les thèmes qui retinrent son intérêt, c'est vers le drame d'al-Hallâj, personnellement revêtu, que converge l'ensemble de son œuvre. Il semble que Hallâj soit devenu comme son mystérieux double, voire son porte-parole, chargé d'assumer pour lui, en un autre temps et en d'autres circonstances, ce que lui-même entendait assumer en son propre temps. C'est à Hallâj et au soufisme en général que Massignon dut la conception du pur Islam spirituel des mystiques, en qui il voyait, avec raison et d'accord avec eux, la source même de l'universalisme de l'Islam³⁷⁹ ».

La volonté de valoriser cette expérience l'a conduit à se professionnaliser dans le domaine de la mystique, bien que la mystique et la spiritualité musulmanes se situaient en marge de l'islamologie française. Au-delà de l'inscription du domaine de la spiritualité dans le sillage de l'islamologie, la caractéristique saillante de la démarche post-hallâdjienne de Massignon réside aussi dans l'introduction d'une toute nouvelle approche s'agissant de l'appréhension de l'islam, et du chiisme en particulier. Comme cela a été évoqué par Pierre Lory, « ce sont les répercussions de son approche des spiritualités » qui explique l'abord de la question du chiisme chez Massignon :

« Massignon n'étudia jamais la mystique ni l'histoire musulmanes comme un entomologiste consciencieux étiquetant faits, dates et transmissions. Les croyants et les croyantes dont il rapporta les dires et doctrines représentaient pour lui les protagonistes d'une expérience vivante et vibrante ; il considérait sa mission d'orientaliste, comme celle d'un homme de science cherchant à traduire et transmettre non seulement des informations, mais aussi quelque chose de cette vie et de cette vibration³⁸⁰ ».

Nous pouvons constater que la « sympathie scientifique pour l'islam » sur laquelle repose l'approche objective de la « méthode de sociologie » de Louis Massignon, s'est coulée dans une autre forme de sympathie — une « sympathie intelligente », voire une « amitié de pensée » —, le portant à approcher « la réalité intérieure » et « la signification vivante » de l'« islam spirituel ». Selon Corbin :

« C'est pourquoi le sens le plus fécond de l'œuvre de sa vie nous apparaît dans le fait que celle-ci ait réussi à changer quelque chose dans la manière d'approcher l'islam et la culture islamique. Une approche qui ne peut être menée à bien par le détour des seules circonstances extérieures. Massignon eut, certes, une connaissance

³⁷⁹ Henri CORBIN, *Louis Massignon*, (Le cahier de l'Herne, n°13), *op.cit.*, pp. 55-62.

³⁸⁰ Pierre LORY, « L'islam chi'ite dans l'œuvre de Louis Massignon », dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran*, *op.cit.* p.78.

approfondie de la philologie arabe. Nombre de ses travaux témoignent de son intérêt pour la sociologie et les enquêtes sociales. Mais il savait aussi qu'en définitive l'approche ne peut être tentée que directement, par la réalité intérieure, la signification vivante, les intentions du contenu réel, telles que les perçoivent ceux qui y croient... C'est pourquoi, si Louis Massignon s'est donné comme étant d'abord un historien, il a voulu en même temps être quelque chose d'autre ou de plus que ce qu'on entend couramment par ce mot...³⁸¹ »

Portant dès lors le statut du pionnier visant à s'occuper de la mystique et la spiritualité musulmanes, Massignon acquiert une grande légitimité à la fois spirituelle et scientifique, lui permettant d'associer ses motivations spirituelles avec le champ scientifique. Sur le plan institutionnel, cette double légitimité renforce le prestige académique de cette islamologie périphérique à laquelle vient se greffer le corpus des savoirs spécialisés sur le chiisme en général, et sur les mystiques d'origine ou d'aspiration iraniennes en particulier.

Il s'associe ensuite au pôle des sciences religieuses à la V^{ème} section de l'EPHE, suppléant en 1932, Maurice Gaudet-Demombyne pour le cours de « Islamisme et religions de l'Arabie³⁸² ». C'est en effet au sein de cet établissement que se dessinent les dispositifs intellectuels et institutionnels d'une nouvelle formation universitaire qui renouvelle profondément les sources des réflexions sur l'islam chiite en France.

Par ailleurs, la période dite « hallâdjienne » de Massignon s'accompagne de son intégration au corps des iranisans qui s'étaient réunis plus solidement, autour des manifestations scientifiques de la « Société des études iraniennes et de l'art persan » à Paris. Même si les problématiques que portent les savoirs sur la spiritualité musulmane ne s'articulent pas nécessairement avec celles développées dans ce « foyer de l'iranisme », la notoriété intellectuelle et la légitimité universitaire de Louis Massignon jouent un rôle favorable pour y inscrire ce champ de recherches.

Dans le cadre des conférences de cet organisme tenues au musée Guimet, Massignon donne en 1933, une conférence intitulée « *Salmân Pâk* et les prémices spirituelles de

³⁸¹ Henri CORBIN, *Louis Massignon*, (Le cahier de l'Herne, n°13), *op.cit.*, pp. 55-62, pp. 57-58.

³⁸² Annuaire (1933-1934) de l'EPHE, Section des sciences religieuses (Section V), Rapports sur les conférences, année 1932, Paris, p.1936.

l'islam iranien³⁸³ » qui fait date pour avoir officialisé plus clairement, la filiation indissociable des travaux sur l'islam spirituel avec le champ d'études sur l'Iran. Cette contribution peut aussi être lue comme l'illustration de la genèse d'un nouveau registre discursif s'agissant la problématisation du « contact de l'islam avec l'Iran ». À travers l'articulation de données biographiques, de « critères hérésiologiques » et d'« interprétations gnostiques » de plusieurs sources scripturaires de l'islam, y compris le Coran et les *hadiths*, la figure de Salmân, « le premier Persan venu à l'islam arabe », a été historiquement reconstruite. Ce travail s'oppose dans un premier temps à « une critique historique nominaliste » pour qui « l'invention mythique » du « type de *Salmân* » représente « la revanche raciste » des Persans à l'encontre de l'islam arabe³⁸⁴. Soutenant, l'historicité du personnage de Salmân, Massignon écrit :

« Il est exact que la légende de Salmân s'est amplifiée et conservée surtout à la dévotion des musulmans iraniens ; mais c'est [en] arabe qu'elle s'est constituée et définie d'abord, à Kûfa ; et c'est parce que la mémoire de ce client persan du Prophète persistait qu'elle s'est imposée petit à petit à la dévotion populaire iranienne ; ce n'est pas par une poussée inconsciente de revanche raciste chez les Persans nouvellement islamisés que le type de Salmân fut inventé³⁸⁵ ».

Massignon consacre une grande partie de ses travaux à Salmân comme étant « à l'origine du shi'isme iranien³⁸⁶ ». À partir de la démystification de la figure de Salmân et de son historicisation, la question du « contact de l'islam avec l'Iran » peut être appréhendée non plus à partir du schéma racial ou national, mais d'un point de vue religieux. Elle renvoie dans ce sens à l'« interprétation mythique, ou mieux gnostique » d'une personnalité chez qui il ne « s'agit plus de l'invention initiale, mais de retouches, non plus racistes, mais religieuses, d'origine manichéenne³⁸⁷ ». Après Hallâj, il devient, à côté d'autres figures tutélaires du chiisme comme *Fatima*, la fille du Prophète, son objet de prédilection.

La mobilisation des thématiques spirituelles et mystiques autour des figures marquantes du chiisme, l'appréhension du contact de l'islam avec l'Iran en termes religieux et

³⁸³ Louis MASSIGNON, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'islam iranien : conférence donnée au musée Guimet le 30 mai 1933*, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 7), 1933, Paris, Éditions Tours imprimerie Arrault et C^{ie}.

³⁸⁴ *Ibid.* p.9.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ Françoise JACQUIN, *Louis Massignon (1883-1962) : itinéraire, op.cit.*, p.24.

³⁸⁷ *Ibid.* p.11.

l'identification des traits caractéristiques du chiisme par les méthodes d'exégèse des textes anciens ont permis la construction d'une structuration discursive de la connaissance du chiisme que l'on peut dénommer spirituelle. Grâce à la légitimité intellectuelle de son doyen, cette structuration discursive s'implante durablement dans l'islamologie spécialisée sur le chiisme et conduit à la mise en exergue des divers aspects de la spiritualité en islam élaborés dans le milieu chiite iranien. Il reçoit en 1945, le titre de *Doctor Honoris Causa* de l'université de Téhéran, en raison de l'intérêt qu'il avait suscité par ses contributions sur la mystique musulmane.

Si le registre spirituel prima sur l'ensemble des catégories de pensée censées mettre en discours les aspects de l'islam chiite, c'est aussi parce qu'il reçoit un appui intellectuel d'ordre moral dans la période de l'après-guerre. En recourant aux thèmes universalistes tels que la « fraternité », l'« union », la « réconciliation » et la « solidarité » entre les croyants de différentes confessions, une poignée d'universitaires et de personnalités religieuses ont contribué à ériger en une valeur morale, l'idée de la spiritualité comme étant la force unificatrice de la société globale en crise de conscience de l'après-guerre. (cf. Encadré n° 4)

Encadré n° 4 : Le Congrès universel des croyants : L'offre spirituelle et la voix de l'Iran chiite

La tendance de la formation d'une « église unanime » et d'une « conscience universelle » se réalise concrètement à partir de la fondation en 1947 à Paris, du « Congrès universel des croyants » sous la présidence de Jacques Bacot, professeur à l'EPHE. Le « Congrès universel des croyants » est en effet la « branche française » du *World Congress of Faiths*³⁸⁸ qui a été fondé en 1936 à Londres à l'initiative du spiritualiste anglais, Sir Francis Younghusband. Dans l'objectif de la formation d'une « future société multiconfessionnelle » et de consolider « les relations interconfessionnelles », ont été réunis les spécialistes et les adeptes de différentes religions pour mettre en œuvre les préalables intellectuels requis pour la mise en avant des « aspects unificateurs des diversités spirituelles »³⁸⁹.

Louis Massignon a participé aux réunions du *World Congress of Faiths* de 1936 à 1939. En raison de la séparation de la France due à l'occupation étrangère de 1940-1944, cette branche française a été fondée à Paris avec la participation d'un certain

³⁸⁸ Cette fondation trouve ses racines intellectuelles et institutionnelles dans une institution intitulée « World's Parliament of Religions » fondée en 1893 à Chicago. Avant la création de la branche londonienne, se crée à Chicago en 1933, le « World Congress of Faiths ».

³⁸⁹ Voir: Marcus BRAYBROOKE, *Widening vision: The World Congress of Faiths and the growing interfaith movement*, Braybrooke Press, 2013[1996].

nombre d'universitaires français parmi lesquels figurent aussi les iranisans, notamment Louis Massignon, René Grousset et Jean de Menasce³⁹⁰. Cette initiative dont la vocation est un « appel à l'union » correspond bien à l'engagement intellectuel de Massignon pour faire rapprocher le christianisme et l'islam. Les participants ont été sollicités pour mettre en œuvre toutes initiatives — scientifiques et religieuses — en faveur de l'« amélioration spirituelle de l'humanité » et la lutte « contre les puissances de désunions qui menacent les valeurs morales et même matérielles de l'humanité ³⁹¹». Lors de la séance d'inauguration, les lignes directrices du « Congrès universel des croyants » ont été esquissées en termes d'une « coopération à un but commun » pour mettre en valeur le domaine de la spiritualité qui, au détriment des approches littéralistes de la religion (« La lettre tue et l'esprit vivifie » ou « La lettre divise et l'esprit unit », selon les expressions prononcées), pourrait assister au « rapprochement compréhensif et constructif des tendances religieuses actuelles ³⁹²».

Ô bien-aimé, c'est ma langue qui parle dans ta bouche !

L'offre spirituelle de ce Congrès a aussi interpellé les savants iraniens. C'est dans ce cadre qu'en mai 1947, Rachid Yassemi, professeur à l'université de Téhéran et membre de l'Académie iranienne, fût sollicité pour faire entendre la voix de l'Iran chiite sur la question de la spiritualité. Son exposé intitulé « L'espérance de la justice chez les musulmans iraniens »³⁹³ a été présenté en effet sous la forme d'un sermon qui, en soulignant que le chiisme d'Iran est une tradition dont la spiritualité y est immanente, met en cause l'initiative des savants Occidentaux avec « leurs déductions scientifiques », à faire appel à la spiritualité. À ce propos, il indique que :

« Malgré les différents revers que nous [les chiites iraniens] avons subis dans les époques récentes, jamais nous n'avons abandonné notre croyance à un monde surnaturel. Nos esprits brûlent encore du feu sacré. Nous avons gardé le sens des révélations mystérieuses qui viennent continuellement du Ciel. Nous les captons dans notre cœur. Nous sommes donc capables de recevoir les messages spirituels dont se préoccupe le Congrès Universel des Croyants... C'est de l'Occident lui-même que monte une voix qui nous invite de nouveau à croire ; nous nous sentons profondément impressionnés puisque l'appel à la religion et à la vie spirituelle s'élève des régions mêmes qui s'en étaient le plus éloignées. Comme disent les Persans : Ô bien-aimé, c'est ma langue qui parle dans ta bouche ³⁹⁴».

On peut retrouver dans ces propos, une rhétorique de la distinction entre « nous, Iraniens » et les « autres croyants » en ce qui concerne l'offre de la spiritualité,

³⁹⁰ Archives Louis Massignon, Boîte 142, BNF-Richelieu. « World Congress of Faiths ».

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² Archive Louis Massignon, Boîte 142, Dossier 142-2, BNF-Richelieu. pp.5-8.

³⁹³ *Ibid.* p.12.

³⁹⁴ Archives Louis Massignon, Boîte 142, Dossier 142-2, BNF-Richelieu. « Conférence de Rachid Yassemi, « L'espérance de la justice chez les musulmans iraniens » au Congrès Universel des Croyants », 10 mai 1947, pp.3-4.

impropre à la vocation universaliste de ce Congrès. Cette voix des chiites d'Iran cherchant à se démarquer de ses concurrents en spiritualité, espère implicitement le rétablissement de la « justice » dans l'économie de l'offre spirituelle.

La revendication d'une position distincte que laissait entendre l'exposé de Rachid Yassemi au sujet des chiites d'Iran, a constitué l'un des principaux motifs de critiques de la part de Louis Massignon. En décembre 1947, quelques mois après la conférence de Yassemi, Massignon intervient, dans le cadre du Congrès, sur cet « appel à la justice des musulmans iraniens ». La « réponse à un ami musulman³⁹⁵ » qui est l'intitulée de son exposé comporte principalement un discours moral sur les dangers de la revendication d'« une existence distincte parmi les croyants » chez les Iraniens, rappelant ainsi les principes d'« entente » entre les croyants, cadre du travail du Congrès. Il évoque, à cette occasion, « le défaut de l'idolâtrie possible » de la « doctrine légitimiste » qui est particulière dans le chiisme pour signaler l'importance de parvenir à « éliminer l'élément affectif » et à parler de religion « à l'état abstrait » pour arriver à l'« union »³⁹⁶. À travers cet exemple, nous pouvons constater que l'idée de l'universalité du spirituel détermine non seulement la pensée et l'engagement religieux de Massignon, mais aussi son choix méthodologique. Pour lui, cet universalisme est opposé à l'idée de chercher « des communes mesures et des communs dénominateurs ». Il consiste à trouver « des chiffres singuliers et des signes » et à les « faire coïncider par une sorte de table de transposition » pour orienter des « volontés qui se trouveraient polarisées par l'admiration même de ce que les hommes ont compris et ce à quoi ils donnent la vie³⁹⁷ ».

³⁹⁵ Archives Louis Massignon, Boîte 142, Dossier 142-2, BNF-Richelieu. « Conférence de Louis Massignon, « Réponse à un ami musulman » » au Congrès Universel des Croyants, 13 décembre 1947.

³⁹⁶ *Ibid.* p.3.

³⁹⁷ *Ibid.* p.4.

4.1.2. Les enjeux intellectuels d'un courant philosophique

Avec l'introduction d'une structuration discursive spirituelle élaborée particulièrement sous la plume de Louis Massignon, le domaine d'études de l'islam chiite se renouève d'une façon radicale dans la première moitié du XXe siècle. La dynamique intellectuelle qui se forme autour de ce registre discursif aboutit à la mise en place, au sein du secteur des « sciences religieuses » en France, d'un dispositif durable en orientation des études sur les aspects spirituels et mystiques de la tradition chiite imâmite. Cette dynamique initiée par Louis Massignon, est rendu routinisée par Henri Corbin dont l'intérêt scientifique s'est tourné en général vers l'« Orient ésotérique » et la question de la « gnose de l'islam »³⁹⁸, et en particulier vers les aspects ésotériques de l'islam chiite. En tant que successeur de Louis Massignon pour le séminaire de « l'islamisme et les religions d'Arabie » à la Vème section de l'EPHE, il fait de ce domaine d'études, un siège particulier au sein des sciences religieuses en France, doté des moyens matériels et intellectuels pour le développement de l'enseignement et de la recherche sur le chiisme.

Novateur par son approche et sa méthode, le projet philosophique de Corbin a pu établir une assise institutionnelle importante à la Ve section de l'EPHE. La confirmation d'une école spécialisée sur le chiisme dans les années 1950, grâce aux contributions de Louis Massignon et d'Henri Corbin, conduit donc à modifier d'une manière considérable, « la situation intellectuelle du shiisme en France »³⁹⁹. Elle a eu pour conséquence d'accélérer le processus de la professionnalisation dans ce domaine notamment avec la mise en place d'un cadre didactique et pédagogique de la formation des étudiants et de la publication de plusieurs monographies et articles consacrés aux aspects spirituels, ésotériques et mystiques de la pensée chiite.

³⁹⁸ Christian JAMBET, *Itinéraire d'un enseignement : Henry Corbin, op.cit.*, p. 14.

³⁹⁹ Christian JAMBET, La connaissance de l'islam shiite en France, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours, op.cit.*, p. 1025.

4.1.2.1. L'univers spirituel de l'islam iranien ou le sanctuaire de l'ésotérisme

Comme nous avons pu le constater dans la première partie de cette thèse, Henri Corbin a contribué d'une manière marquante, à la restructuration des études iraniennes dans le paysage académique français au lendemain de la Seconde guerre mondiale. Son projet consistait à la mise en place du dispositif institutionnel de l'iranologie ; un concept indissociable du champ de la philosophie irano-islamique. Le fondateur du terme de l'« iranologie », et dont le souci est d'abord celui d'un « iraniste », contribue non seulement à la mise en place institutionnelle de l'iranologie, mais aussi à l'élaboration, par le levier de sa démarche philosophique, d'une nouvelle structuration discursive pour la compréhension de l'« islam iranien ».

Dans l'entre-deux-guerres, Corbin suivait, depuis 1924, les séminaires de l'« Histoire des doctrines et des dogmes » d'Étienne Gilson⁴⁰⁰ à la Vème section de l'EPHE, de même que les séminaires de Louis Massignon au Collège de France. Si par l'intermédiaire d'Étienne Gilson, il se familiarisa avec les récits médiévaux d'Avicenne ; médecin et philosophe iranien ayant vécu entre 980 et 1037, c'est par un « geste de la transmission personnelle d'un livre » de la part de Massignon que l'Iran devient « sa demeure spirituelle », de même que l'étude de l'« islam iranien » son domaine de spécialité scientifique.

Diplômé de l'École des Langues Orientales en 1929, Corbin multiplie ses publications notamment dans la revue des « Recherches Philosophiques » sur la pensée mystique de Sohrawardi dans les années 1930, tout en revendiquant une filiation intellectuelle avec la philosophie allemande, notamment celle élaborée par Martin Heidegger⁴⁰¹. Ce va et vient entre l'iranologie et le germanisme l'accompagne tout au long de sa carrière de philosophe qu'il le définit en termes d'une « quête partout où l'Esprit guide » :

« On se dit : il y a les germanistes et il y a les orientalistes. Parmi les orientalistes il y a les islamisants, les iranologues, etc. Mais comment irait-t-on du germanisme à l'iranologie ? Si ceux qui se posent cette question avaient une petite idée de ce que c'est que le philosophe, la Quête du philosophe... peut-être seraient-ils moins étonnés... Ma

⁴⁰⁰ Annuaire (1923-1924) de l'EPHE, Section des sciences religieuses (Section V), Rapports sur les conférences, « Histoire des doctrines et des dogmes » par Paul Alphandéry et Étienne Gilson, vol. 38, année 1924, pp. 52-55.

⁴⁰¹ Il traduit pour la première fois en français en 1938, les textes d'Heidegger réunis sous le titre de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*.

formation est originellement toute philosophique, c'est pourquoi je ne suis à vrai dire ni un germaniste ni même un orientaliste, mais un philosophe poursuivant sa Quête partout où l'Esprit le guide. S'il m'a guidé vers Freiburg, vers Téhéran, vers Ispahan, ces villes restent pour moi essentiellement des « cités emblématiques », les symboles d'un parcours permanent ⁴⁰²».

Après la mise en place à Téhéran, des appareils institutionnels du « département d'iranologie », Corbin se met à multiplier ses manifestations scientifiques — publications et participations aux conférences — aux sujets qui relèvent du domaine de la « philosophie irano-islamique ». Ses travaux portent généralement sur les spirituels et les mystiques iraniens ainsi que sur les thématiques métaphysiques et philosophiques de la pensée iranienne.

Dans son parcours scientifique, l'année 1954 fait particulièrement date. D'abord parce qu'il parvient à instaurer sur le plan théorique, les principes de sa méthode philosophique, et ensuite, faire de cette philosophie un cursus spécialisé sur le chiisme au sein des sciences religieuses en France.

En 1954, il présente, à l'occasion du « Congrès du millénaire d'Avicenne » à Téhéran, une communication sur « Avicennisme et Imâmisme » dans laquelle il a développé ses principales pistes de réflexions sur le chiisme duodécimain. La nouveauté de cette contribution réside dans le cadre conceptuel et la méthodologie adoptée perçus comme adéquats pour favoriser une grille de lecture ésotérique de la question. Outre la mise en discours de l'originalité de la figure de l'imâm (le guide) dans la tradition chiite, cette communication porte sur la question de la nécessité de mobiliser une méthodologie de recherche de la connaissance de cette tradition spirituelle. Dans cette perspective, Corbin développe l'idée de « *ta'wil* » (mot arabe et qui signifie littéralement l'herméneutique) pour cristalliser la particularité des fondements herméneutiques de la pensée chiite.

De son point de vue, le « *ta'wil* » est loin d'être une simple exégèse des textes, mais une « exégèse spirituelle » permettant « aux penseurs chiites » qui avaient « la vocation philosophique », de « bénéficier d'une mise « au présent » de leur sentiment

⁴⁰² Henri CORBIN, *De Heidegger à Sohrevardî*, Entretien avec Philippe Nêmo, enregistré pour la Radio France-Culture, le mercredi 2 juin 1976, (Le cahier de l'Herne, n°39), 1981, Paris, l'Herne, pp.23-37, pp.23-24.

religieux »⁴⁰³. À cette définition de l'« exégèse spirituelle » vient s'ajouter le « concept de l'imâm » défini en termes du « concept dominant du shî'isme » et qui « s'avère comme ayant été si bien un stimulant pour l'élan spéculatif et la prise de conscience spirituelle » des penseurs iraniens « alors que partout ailleurs dans le monde de l'islam l'ère de la philosophie créatrice semblait bien close depuis longtemps⁴⁰⁴ ». Selon Corbin, ce renouveau spirituel s'est produit au XVIIe siècle à Ispahan, période qui le préoccupe plus particulièrement tout au long de ses contributions philosophiques sur la tradition chiite qu'elle soit l'imâmisme duodécimain ou l'ismaïlisme. D'après Christian Jambet, la confluence entre la « philosophie prophétique » dont s'inspire Corbin et la « gnose chiite », prend de la consistance grâce à « l'exercice obligatoire » de *ta'wil* qui permet selon lui, de faire remonter « le sens apparent » (*zâhir*) vers « la signification cachée » (*bâtin*) de la révélation :

« Partant du principe selon lequel la philosophie, en terre d'Islam, ne peut être qu'une philosophie prophétique, étroitement liée à l'exégèse spirituelle du Coran, Henry Corbin s'attacha à montrer que le fondement de l'attitude shiite, le partage entre le sens apparent (*zâhir*) de la révélation et de ses significations cachées (*bâtin*), ainsi que l'exercice obligatoire de l'exégèse, faisant « remonter » de l'un vers l'autre (*ta'wil*), se retrouvait pleinement dans les systèmes de la philosophie islamique postérieure au XIIIe siècle⁴⁰⁵ ».

Les notions de *zâhir* et *bâtin* (étymologiquement exotérique et ésotérique) deviennent chez Corbin des « termes techniques » de la compréhension de la gnose chiite. Elles se placent au centre de sa préoccupation philosophique, de même que l'adoption de la démarche d'« exégèse spirituelle » qui est pour lui « essentiellement la clef qui ouvre le sens caché sous les énoncés exotériques⁴⁰⁶ ».

Dans la même année 1954, il a été affecté au séminaire de l'« islamisme et les religions d'Arabie » à l'EPHE comme le successeur de Massignon ; en en faisant le siège privilégié des études sur l'ésotérisme consacré exclusivement aux penseurs iraniens. De plus, cette assise institutionnelle lui permet de rendre possible la réunion du concept de

⁴⁰³ Henri CORBIN, Avicennisme et imâmisme : conférence donnée au congrès du millénaire d'Avicenne en 1956 de 22 à 27 avril 1954 à l'université de Téhéran, dans *Le livre du millénaire d'Avicenne : Conférences des membres du congrès*, vol. 4, Téhéran, Société iranienne pour la conservation des monuments nationaux, 1956, pp.107-117.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ Christian JAMBET, La connaissance de l'islam shiite en France, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, op.cit., p. 1026.

⁴⁰⁶ Henri CORBIN, *De Heidegger à Sohrevardî*, op.cit., p.25.

l'imâmisme avec celui de l'iranologie : l'imâmisme comme étant appréhendé en termes d'une « spiritualité islamique » est dans ce sens censé se rallier à l'idée d'une « spiritualité vivante » de la conscience iranienne que Corbin avait déjà mise en discours pour déterminer la particularité de la pensée iranienne. C'est dans cette perspective que Corbin tient à introduire, lors de la séance d'inauguration, le plan didactique de son séminaire dédié aux études des « phénomènes proprement religieux » de la pensée chiite iranienne, au détriment des problématiques d'influences politiques ou ethniques jugées comme « dépassées », voire dérisoires.

« L'inauguration de cette conférence venant au terme d'un séjour de près de dix années en Iran, il a semblé opportun d'indiquer aux auditeurs la conception d'ensemble qui guide ces recherches, telle qu'elle résulte aussi bien du contenu de l'œuvre de Sohrawardî, que de la tradition qui la maintient vivante encore aujourd'hui en Iran. Le contexte de cette tradition nous invite à tenter de dégager les thèmes et les problèmes que l'iranologie pose en propre à l'islamologie, à saisir un ensemble de faits qui se peuvent grouper tour à tour sous la dénomination d'Islam iranien et l'Iran islamique... Le propos n'était pas de reprendre certains problèmes d'origines et d'influences souvent posés en termes inadéquats (l'« expression » du shî'isme iranien par une « causalité » ethnique, politique ou une certaine « mode », etc. apparaît comme définitivement dépassée) ; la tâche essentielle reste de fixer et d'analyser le phénomène proprement religieux : comment les thèmes spirituels du shî'isme et ceux de l'*Ishrâq* [doctrine de la Lumière] ont été en fait médités, vécus et amplifiés en Iran pendant plusieurs siècles⁴⁰⁷ ».

Les auditeurs de ce séminaire qu'il assurait jusqu'à son décès en 1978, sont composés d'islamologues et d'iranologues, affirme Mohammad Ali Amir-Moezzi⁴⁰⁸. Ses enseignements à l'EPHE en harmonie avec son travail de recherches et de publications mené dans le cadre du « département d'iranologie » de Téhéran, ont permis de rendre possible la systématisation de la fusion, sur un plan philosophique, de l'iranologie avec l'islamologie. Corbin reçoit en 1958, le titre de *Docteur honoris causa* de l'université de Téhéran pour avoir contribué à l'exploration des textes fondamentaux de la spiritualité et de l'ésotérisme de la pensée chiite iranienne ; une « province à peine

⁴⁰⁷ Annuaire (1955-1956) de l'EPHE, Section des sciences religieuses (Section V), « Islamisme et religions d'Arabie » par Henri Corbin, 1954, p. 61.

⁴⁰⁸ Entretien avec Mohammad Ali Amir-Moezzi, 18 janvier 2016, Paris.

explorée⁴⁰⁹» qu'il essaya de rendre accessible à un public plus large que celui des islamologues.

Dans les années 1960, Corbin multiplie ses manifestations académiques. Un intérêt à la fois scientifique et spirituel va se développer à partir de sa démarche de philosophe « ultra-chiite⁴¹⁰ » jusqu'à ce qu'il s'engage entièrement dans la promotion de l'islam chiite comme objet à part entière de la philosophie. L'originalité de sa démarche tient d'abord à la volonté de sortir du « provincialisme regrettable » des « programmes traditionnels » de la philosophie occidentale dont la tendance générale est « à identifier purement et simplement le concept de l'islam avec le concept du monde arabe »⁴¹¹. Elle tient ensuite à renouveler les cadres perceptifs de la connaissance de la mystique musulmane en mettant en avant les interprétations ésotériques du chiisme autant dans sa tradition imâmite qu'ismaélite. Cette démarche aboutit finalement à la définition des fondements conceptuels d'une nouvelle spécialité scientifique dénommée la « philosophie irano-islamique⁴¹² » qui fut d'ailleurs l'intitulé de son article présenté dans le cadre du « Congrès des orientalistes » tenu à Shirâz en 1971, à l'occasion de la célébration de 2500^e anniversaire de la fondation de l'Empire Perse sous le thème « Les continuités iraniennes ». Cette philosophie « irano-islamique » devient, en effet, à côté de l'archéologie, l'un des deux piliers de l'iranologie française. Par le biais de cette philosophie, d'ailleurs indissociable du nom de son précurseur, Corbin entend marquer dans un premier temps, « l'appartenance de cette philosophie à l'ensemble de la pensée islamique », et ensuite « situer et déterminer cette appartenance en raison de la spécificité de l'apport iranien à la culture islamique en général⁴¹³ ». Reposant sur la conception d'une spécificité iranienne, la définition de ce nouveau domaine

⁴⁰⁹ Annuaire (1957-1958) de l'EPHE, Section des sciences économiques et sociales (Section VI), « Sociologie musulmane » par Jacques Berque, Paris, p.56.

⁴¹⁰ Dans le « Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique » publiée dans la collection de l'Herne, Corbin évoque sa prise de position par rapport au chiisme ; une démarche particulièrement porteuse d'une défense spirituelle des thématiques chiites et à l'opposés des conceptions dites « charnelles » puisqu'il parle de son « ultra-chiisme ». Voir : Henri CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique*, (Le cahier de l'Herne, n°39), *op.cit.*, p.40.

⁴¹¹ Archives Henri Corbin, Boîte 300, « Photocopie d'articles », Bibliothèque de l'EPHE. « Philosophie et spiritualité en Iran ».

⁴¹² Henri CORBIN, « Pour le concept de la philosophie irano-islamique », *Acte du congrès de Shirâz de 1971*, *op.cit.*, p.255.

⁴¹³ *Ibid.* p.1.

d'enseignements et de recherches philosophiques a pu pleinement s'intégrer à la logique qui préside à l'ensemble de l'espace français des savoirs sur l'Iran : « une continuité de la conscience philosophique entre l'Iran préislamique et l'Iran islamique ⁴¹⁴».

4.1.2.2. Construction d'une conception religieuse de l'islam iranien

Corbin a mobilisé une grille de lecture qui favorise l'appréhension du chiisme à partir des thématiques ésotériques et mystiques. Son projet, même s'il a eu une grande réception de la part des instances culturelles et scientifiques iraniennes, n'a jamais fait l'objet d'un consensus au sein de la communauté scientifique en France. Malgré cette marginalité par rapport aux courants dominants de la philosophie, de même que ceux de l'islamologie, les contributions philosophiques de Henri Corbin en matière de l'ésotérisme en islam chiite ont trouvé un certain ancrage institutionnel. (cf. Encadré n° 5)

Encadré n° 5 : Ésotérisme et institutions

Les activités intellectuelles de Henri Corbin s'inscrivent dans le sillage des courants de pensée qui réclament la spiritualité et l'ésotérisme basés sur les principes anhistoriques d'ordre universel de la compréhension du fait religieux. Elles se reposent notamment sur la logique de deux institutions européennes au fondement desquelles se trouve l'éclatement de l'idée de l'ésotérisme : le cercle d'Eranos et l'université de Saint-Jean de Jérusalem.

Le cercle d'Eranos voit le jour en 1933 à Ascona en Suisse à l'initiative d'Olga Fröbe-Kapteyn, spiritualiste anglo-allemande. Il s'agit de promouvoir les connaissances en matières philosophiques, religieuses, historiques et artistiques autour des thématiques ésotériques au sein d'une communauté d'intellectuels et d'universitaires parmi lesquels on peut compter Carl Gustav Jung, Gerardus van der Leeuw, Gershom Scholem, Mircea Eliade, Paul Tillich, Henri Corbin, Gilbert Durand, Rudolf Otto et Gabriel Marcel. Ce cercle savant réunissant des spécialistes renommés dans différents domaines de recherches, prend assez rapidement une tournure trans-académique et devient un véritable lieu d'échanges intellectuels ainsi que d'expériences spirituelles, et dont l'objectif est le rétablissement des fondements universels des thèmes spirituels

⁴¹⁴ La question de la transfiguration de « la vision iranienne du monde » de l'Iran préislamique à l'Iran islamique a été plus en détail abordée dans un ouvrage de Henri CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961. Il développe ses réflexions sur les principaux composants de « la pensée religieuse de l'Iran » tels que l'eschatologie, et la philosophie de résurrection.

et ésotériques au détriment des conceptions positivistes de la compréhension historique de la pensée religieuse. Le projet d'Eranos consiste, selon Hakl, dans « la quête pour nos racines spirituelles, la connaissance intuitive de l'origine transcendante de l'être humain, et le retour à ce que selon le langage religieux l'on peut appeler « le sacré » (la divine)⁴¹⁵ ».

C'est au sein de cette communauté savante qu'intervient Henri Corbin d'une manière régulière de 1949 jusqu'en 1977. Harmonieuses avec les idées ésotériques et l'approche méthodologique qui dominant au sein d'Eranos pour aborder la question religieuse, les contributions de Corbin ont connu un grand succès. Sa première conférence donnée en 1949, porte principalement sur la question de l'approche phénoménologique de la perception du fait religieux ; une approche qui se place au centre d'intérêts intellectuels d'Eranos⁴¹⁶, permettant à ce cercle de se différencier des courants de pensée historicistes promus par les instances académiques dans les études de la religion⁴¹⁷.

Par ailleurs, il a été fondé en 1974, sous la présidence de Henri Corbin, une « association » prenant le titre d'« université de Saint-Jean de Jérusalem » (USJJ) ; « centre international de recherche spirituelle comparée ». Cette association fondée en collaboration avec Gilbert Durand, Antoine Faivre, Robert de Châteaubriant et Richard Stauffer, contribue à son tour à « l'institutionnalisation de l'ésotérisme »⁴¹⁸.

Cette association a eu pour siège l'abbaye de Vaucelles au sud de Cambrai et se place sous l'égide de l'Ordre souverain de Saint-Jean de Jérusalem. Comme Henri Corbin explique lors d'un premier colloque organisé par l'USJJ, le but d'une telle association est « la restauration et la revivification des études et sciences traditionnelles en Occident » en se réclamant de l'héritage de « l'Ordre souverain de Saint-Jean de Jérusalem » parce qu'il est considéré comme le plus ancien Ordre de chevalerie subsistant en Occident » permettant ainsi le renouvellement « du concept de chevalerie comme *chevalerie spirituelle* »⁴¹⁹. Corbin précise par ailleurs qu'« en prononçant les mots de « chevalerie spirituelle » nous voulons signifier que la vocation permanente de la chevalerie est ordonnée à la reconnaissance de l'unique souveraineté de l'Esprit⁴²⁰ ». Afin de fonder un héritage spirituel partagé entre l'Occident et l'Orient, voire « un œcuménisme spirituel véritable », l'USJJ se propose dans un premier temps, de rassembler des « croyants » (le « croyant » n'étant pas entendu au sens confessionnel,

⁴¹⁵ Hans Thomas HAKL, *Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century*, Christopher MCLINTOSH (Trad.), Equinox publishing, 2013, p.2.

⁴¹⁶ La centralité de la phénoménologie de la religion au sein d'Eranos se vérifie notamment avec la place qu'occupent les penseurs comme Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, ou encore Mircea Eliade au sein de cette institution.

⁴¹⁷ Steven M. WASSERSTROM, *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, pp.25-26.

⁴¹⁸ *Ibid.* p.36.

⁴¹⁹ Henri CORBIN, « Sciences traditionnelles et sciences profanes », (Le cahier de l'université de Saint-Jean de Jérusalem : centre international de recherche spirituelle comparée, n°1), 1975, Paris, Éditions André Bonne, pp.8-12, p.8.

⁴²⁰ *Ibid.*

mais étant un homme de vie spirituelle »), et ensuite d'accumuler différentes formes de connaissances issues des « trois grandes communautés des Livres » pour en faire les « sciences spirituelles » ; sciences que l'on peut grouper sous le terme plus au moins heureux et adéquat d'« ésotérisme ⁴²¹ » ».

L'idée de l'ésotérisme va de pair, sur le plan heuristique, avec un discours entièrement opposé, voire hostile de l'historicisme. Corbin confirme encore une fois, que l'accès aux « sciences spirituelles » ne serait possible que par la voie de la confrontation « des dogmes et des institutions » et de la lutte « contre l'historicisme, l'agnosticisme, contre tous les remparts que l'homme a dressé autour de lui pour interdire à ses découvertes de signifier « au-delà »⁴²² ».

Après la disparition de Henri Corbin, alors que son épouse, Stella Corbin y assura le fonctionnement, les activités de l'USSJ ont été poursuivies jusqu'en 1987 avec la publication au total de quatorze « Cahiers de l'université de Saint-Jean de Jérusalem » qui se trouvent actuellement à la BNF.

Quoique marginal, ce registre ésotérique permet sur le plan institutionnel, l'autonomisation des études sur le chiisme par rapport aux autres disciplines censées étudier l'islam. La configuration disciplinaire dans laquelle se structurent les études sur le chiisme, montre une tendance à l'autonomisation plus particulièrement par rapport aux sciences sociales. Dans le « Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses » publié en 1968, Corbin précise les étapes de l'évolution de la juxtaposition de son propre parcours philosophique avec les « initiatives » prises au sein du secteur des « sciences religieuses » pour orienter les études sur le chiisme. Trois éléments significatifs s'agissant de l'orientation des enseignements et des recherches menées sur le chiisme, peuvent être distingués dans cet article présenté sous la forme d'un bilan des activités du séminaire de « l'islamisme et les religions d'Arabie » à la Ve section de l'EPHE : 1. En soulignant le caractère proprement philosophique de sa contribution dans le domaine de l'islamologie, Corbin montre avoir pu dessiner les linéaments d'une science religieuse dont l'enjeu intellectuel s'opposerait à celui des sciences sociales. Il revient sur l'idée que ce « travail qui ne pouvait être poursuivi qu'à notre section des Sciences religieuses », consiste en une « tâche spécifique » ayant « à charge ce que nous

⁴²¹ *Ibid.* p.10.

⁴²² *Ibid.* p.11.

tendons ensemble à appeler « religions à théologie » : il n'y a pas de confusion possible entre sciences religieuses et sciences sociales »⁴²³. Selon lui :

« Les œuvres de nos penseurs ont, elles aussi, leur « milieu », mais essentiellement le monde spirituel qui est le leur, celui qu'elles nous apprennent, à nous, à découvrir de page en page, et qui ne se confond nullement avec le « milieu » par lequel nous pourrions être tentés de les « expliquer » en leur imposant des catégories qui n'étaient pas les leurs, en les insérant dans un monde et une histoire du monde qui ne *sont* pas les leurs⁴²⁴ ».

2. L'idée générale qui sous-tend ces propos s'explique plus clairement par « le caractère proprement religieux » de l'objet de recherches en sciences religieuses mais aussi par l'opposition aux grilles de lectures dites sociologisées ou historicisées. Corbin introduit une conception religieuse de l'« objet religieux » en évoquant l'impossibilité d'en faire l'objet des sciences sociales et historiques. Il présente sa propre méthode de recherches ainsi que celle adoptée par Louis Massignon dans ses travaux sur le chiisme comme étant adéquates à la compréhension de l'« objet religieux » tel qu'il se montre aux spirituels mais aussi au chercheur en sciences religieuses. Il met en questions l'« historicisme naïf » d'un certain nombre de « jugements critiques » qui « sont formulés en vertu d'une perception des choses dont le mode est totalement étranger à ceux dont la perception de l'objet religieux reste, avant tout, ce grâce à quoi nous pouvons parler, nous, de cet objet religieux⁴²⁵ ». Pour lui, « il y a une polarité entre l'objet qui se montre et celui à qui il se montre. Pour que le chercheur en puisse parler à son tour, il faut que cet objet se montre à lui aussi⁴²⁶ ». Manifestement, Corbin entend parler d'une approche phénoménologique sur le « fait religieux », sans vouloir se rallier, comme il le précise, à « une école phénoménologique existante ». C'est pourquoi, pour « comprendre » ce qu'il appelle « le fait proprement religieux », il parle de sa méthode en termes d'une « herméneutique du phénomène religieux »⁴²⁷ ; une herméneutique

⁴²³ Henri CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions ; Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes Études*, Paris, PUF, 1968, pp. 129-146, p. 133.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.* p.134.

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.* p.135.

spirituelle permettant de « savoir quel est le sens vrai (le sens spirituel, ésotérique, *bâtin*) caché sous l'écorce, l'apparence littéraire (*zâhir*) »⁴²⁸.

3. Nous pouvons constater qu'à travers cette démarche herméneutique, la question de l'« islam iranien » a été traitée. Par l'« islam iranien », Corbin précise qu'il entend parler de l'« islam chiite »⁴²⁹ ; un « islam spirituel » qui a été négligé depuis longtemps par les orientalistes parce qu'il faisait figure d'une « minorité religieuse ». Selon Corbin :

« Nommer l'Islam iranien, c'est nommer l'islam shî'ite, et c'est faire mention d'une difficulté nouvelle s'ajoutant à toutes celles du philosophe que sa vocation fixe en islamologie... Un certain nombre de préjugés ont inspiré parfois aux orientalistes des jugements sommaires, voire injurieux, à l'égard du shî'isme. En revanche, il y avait à se demander pourquoi ce fut en milieu iranien shî'ite que se perpétua en Islam jusqu'à nos jours la tradition philosophique et théosophique, attestée par des œuvres puissantes, à la fois traditionnelles et profondément originales. Le philosophe, chercheur en sciences religieuses, est étranger à tout préjugé tendant à déprécier l'importance des minorités religieuses. Loin de là, il sait que les faits religieux les plus significatifs adviennent plutôt comme tels au sein des minorités. Ajoutons que, dans les circonstances actuelles, l'Islam iranien a la vertu d'attester la vocation proprement religieuse et supranationale de l'Islam⁴³⁰ ».

Cette posture épistémologique qui renvoie aux problématisations d'ordres spirituel, métaphysique et mystique est définie plus en détail dans l'ouvrage de référence de Henri Corbin, *En islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, paru en 1971 en quatre volumes. Le premier livre est consacré spécifiquement au « chiisme duodécimain » à travers l'analyse des fondements théologiques et spirituels du chiisme, voire « le chiisme comme vie de l'homme spirituel⁴³¹ ». Après quelques considérations sur les difficultés de l'enquête, Corbin définit sa conception d'un « univers spirituel à comprendre » :

« Le phénomène religieux, la perception de l'objet religieux, est un phénomène premier (un *Urphaenomen*), comme la perception d'un son ou d'une couleur. Un phénomène premier n'est pas *ce que* l'on explique par autre chose, quelque chose qui l'on fait dériver d'autre

⁴²⁸ *Ibid.* p.136.

⁴²⁹ *Ibid.* pp.132.

⁴³⁰ *Ibid.* pp.132-133.

⁴³¹ Henri CORBIN, *En islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques*, tome 1, Le Shî'isme duodécimain, Paris, Gallimard, 1971, p. 5.

chose. Il est [la] donnée initiale, le principe d'*explication*, *ce qui* explique beaucoup d'autres choses. L'infirmité de nos philosophies dites positives ou de nos disciplines paraphilosophiques, est de faire dériver le phénomène religieux d'autre chose, de l'expliquer par des circonstances politiques, sociales, ethniques, économiques, géographiques etc., et par là de manquer ce qui est en propre et irréductiblement l'*objet* religieux⁴³² ».

Dans le but de « comprendre » « l'objet religieux » d'un point de vue phénoménologique, « la philosophie prophétique » de Corbin tend à faire apparaître une voie opposée aux schémas établis de l'islamologie ; une voie de « la conjonction de l'aptitude philosophique et de l'aptitude mystique⁴³³ ». Selon lui, ces schémas établis en Occident ont tendance, en faisant naufrage dans l'historicisme, à séparer « faits réels » et « faits spirituels », de même que « philosophie » et « spiritualité », paralysant ainsi les remises en question nécessaires pour accéder à l'univers spirituel tel que l'islam iranien. La voie qu'il propose ne veut donc pas donner des explications théoriques « au moyen de causes extérieures », mais plutôt de « découvrir *ce que* le phénomène religieux nous montre, *ce que* ce phénomène nous explique » : « Et ce qu'il nous montre tout d'abord, dans le cas présent, c'est un extraordinaire, un total dévouement de l'âme iranienne à l'idée shî'ite comme à l'idée qu'elle a faite sienne par excellence⁴³⁴ ». Corbin met en garde contre « la socialisation du spirituel » qui est dérivée selon lui, de « la laïcisation et la sécularisation de la conscience théologique » ; la situation conduisant à « la réduction du messianisme théologique à un messianisme social pur et simple »⁴³⁵. Sous sa plume, cette « dichotomie sommaire » issue du remplacement de la conscience sociologique parla théologie ne permet pas d'accéder aux thèmes fondamentaux d'un islam ésotérique : « Dans notre islam, la religion et la société sont confondues, l'une et l'autre n'existent que par l'union inséparable des deux⁴³⁶ », c'est pourquoi, « le sens universel, supranational, du concept *Islam* comme concept religieux, est vécu et apparaît plus clairement de nos jours en un pays comme l'Iran⁴³⁷ ».

⁴³² *Ibid.* p.9.

⁴³³ *Ibid.* p.10.

⁴³⁴ *Ibid.* p.12.

⁴³⁵ *Ibid.* 23.

⁴³⁶ *Ibid.* p.33.

⁴³⁷ *Ibid.* p.34.

La conception religieuse mettant en exergue les aspects ésotériques dans le chiisme s'avère particulièrement incompatible avec le champ des sciences sociales et historiques. En s'appuyant sur une conception religieuse de l'islam chiite, le projet de Corbin se dissocie des programmes d'enseignements et de recherches sur l'islam et le monde musulman qui, quant à eux, ont été massivement intégrés au champ des sciences sociales dans la deuxième moitié du XXe siècle. (cf. Encadré n° 6)

Encadré n° 6 : Le dialogue inachevé entre les Ve et VIe sections de l'EPHE

La deuxième moitié du XXe siècle connaît un tournant majeur en ce qui concerne l'institutionnalisation des sciences sociales spécialisées sur les religions. Avec la création en 1956, de la revue des *Archives de sociologie des religions* et d'un groupe de « Sociologie des religions » au CNRS, ainsi que de la collection *Religion et Sociétés* en 1960, ce processus d'institutionnalisation s'accélère dans le paysage académique français. À l'instar de l'évolution des sciences sociales des religions, le champ d'études de l'islam se développe aussi d'une manière remarquable, marqué dans cette période, par une nouvelle vague d'institutionnalisation de ce que l'on appelle les études de « l'aire culturelle musulmane ».

En prenant une tournure institutionnelle, l'opposition qui se manifeste entre le champ d'études sur le chiisme et celui d'études sur l'islam dépasse les enjeux exclusivement épistémologiques qui impliquent des différents registres discursifs et de modes d'appréhension de la question religieuse. Quant à la construction des savoirs afférents au domaine de l'« aire culturelle musulmane », les promoteurs principaux des savoirs en position d'influer sur la conceptualisation et la délimitation de ce champ, en l'occurrence Jacques Berque et Jean-Paul Charnay, défendent plus que jamais l'intégration de la question de l'islam aux problématiques sociologiques. Les approches traditionnelles issues des domaines classiques de l'islamologie jugées comme livresques, anhistoriques et essentialisant l'islam, ont été largement mises en question pour favoriser l'historisation des savoirs concernant les pays de tradition musulmane. La création en 1947 de la VIe section de l'EPHE, la section des « Sciences économiques et sociales », marque dans ce sens, une période transitoire. Cette création permet de répondre au besoin de surmonter le schéma traditionnel de l'islamologie scientifique, de redéfinir des cadres didactiques traitant de l'islam et de mettre en place, sur le plan institutionnel, de nouveaux cadres d'enseignements et de recherches spécialisés dans ce domaine.

La création en 1957, de la chaire de « Sociologie musulmane » par Jacques Berque dans la nouvelle section de l'EPHE (VIe section) fait particulièrement date. Elle marque le processus d'institutionnalisation de ce changement d'ordre didactique et épistémologique soucieux de l'intégration des méthodes modernes des sciences sociales et historiques dans les études de l'islam. Ce nouveau secteur tend à réunir

l'islamologie et les sciences sociales et historiques dans le but de la mise en place des principes d'interdisciplinarité dans les études sur l'islam au sein de la VI^e section⁴³⁸. À l'occasion de la séance d'ouverture de ce séminaire, Jacques Berque souligne avant tout, la nécessité de la fabrication d'« une sorte de synthèse des méthodologies » pour faire de l'islam, l'objet des sciences sociales et historiques : « On a tenu à consacrer les travaux de cette direction d'études à l'interprétation des documents de base, propres à éclairer l'évolution des sociétés musulmanes d'Orient et d'Occident. Par la même occasion doit ressortir tout l'intérêt d'une approche philologique de ces problèmes. Si difficile qu'il soit, un cumul des méthodes traditionnelles de l'orientalisme et des techniques modernes de la sociologie et de l'histoire sociale, paraît être en l'espèce, sinon l'objectif à atteindre, du moins une ambition à soutenir⁴³⁹ ».

Ce projet prend forme lors qu'il entame vers la fin des années 1950 en collaboration avec Jean-Paul Charnay, une série de conférences sur les sociétés musulmanes, dans le but de réunir les islamologues et les praticiens en sciences sociales et historiques autour d'une approche interdisciplinaire⁴⁴⁰. Bien que ce programme embrasse majoritairement les problématiques qui touchent la question des pays islamiques de tradition sunnite, il pourrait être l'occasion d'y introduire les domaines peu connus, voire marginaux, comme ceux du chiisme et de l'islam mystique. Vers la fin de l'année 1959 et le début de l'année 1960, il y avait des échanges par correspondance entre Jacques Berque et Henri Corbin, au sujet de la possibilité d'intégrer le domaine de la spécialité de Henri Corbin (le chiisme ou l'islam mystique) à ce programme interdisciplinaire. Dans une lettre datée de 13 février 1960, Berque invite Corbin à participer à l'un de ces colloques de « sociologie religieuse » soulignant que le but de ces réunions est « de situer, par dialogues entre disciplines différentes, tel ou tel thème de recherches relatifs aux sociétés islamiques⁴⁴¹ ». Une semaine plus tard Corbin répond à cette proposition en indiquant l'impossibilité d'intégrer à la « sociologie musulmane », la question de « l'islam mystique ». Par la même occasion, il rappelle l'incompatibilité de sa direction de recherches à la Ve section de l'EPHE avec celle prise dans la VI^e section concernant les pays islamiques. Il écrit : « Vous opposez avec juste raison l'Islam mystique et l'Islam légaliste. C'est le premier qui fait principalement l'objet de mon enseignement à la 5 section. Seulement, votre direction d'études à la 6 section s'intitule « sociologie musulmane » ; vos colloques « opiniâtres » visent des thèmes de recherches relatifs aux sociétés islamiques. Pour ma part, je ne crois pas que l'essence et l'objet de l'Islam mystique soient accessibles

⁴³⁸ Annuaire (1957-1958) de l'EPHE, Section des sciences économiques et sociales (Section VI), « Sociologie musulmane » par Jacques Berque, *op.cit.*, p.56.

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ Annuaire (1961-1962) de l'EPHE, Section des sciences économiques et sociales (Section VI) « Sociologie musulmane » par Jacques Berque, Paris, Imprimerie nationale, 1962, p.93.

⁴⁴¹ Archives Henri Corbin, Boîte 236, « Correspondances scientifiques », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Jacques Berque à Henri Corbin », Paris, 13 février 1960.

par la sociologie. Je ne nie pas qu'ils puissent déterminer certains aspects intéressant la sociologie, mais vraiment ce n'est pas mon domaine⁴⁴² ».

Si Corbin refuse de considérer son objet de recherches accessible à la sociologie, ce parti pris présente pourtant la tendance dominante du domaine d'enseignements et de recherches sur le chiisme, peu encline à favoriser l'inscription aux champs des sciences sociales et historiques, des problématiques concernant le chiisme. Même si sous le primat d'une lecture philosophico-mystique, ce domaine a connu un développement considérable au sein de la Ve section de l'EPHE, il n'a pas pu être inscrit au champ de la « sociologie musulmane » qui quant à lui, est parvenu à se doter de multiples assises institutionnelles dans le paysage académique français pendant la même période.

En mobilisant de nombreuses références savantes permettant de faire ressortir la spécificité des composants théologiques et doctrinaux propres au chiisme, les contributions de Henri Corbin ont permis de rendre compte du chiisme comme un objet de recherches en islamologie à part entière, et non plus comme étant une « hérésie » par rapport à l'« orthodoxie » sunnite. Aux alentours des années 1970, cette vision est largement partagée par les islamologues s'intéressant à l'étude scientifique du chiisme. Dans cette perspective, a été organisé à l'université de Strasbourg en 1968, le premier colloque consacré essentiellement au « chiisme imâmite » sous la direction de deux islamologues renommés, Robert Brunschvig⁴⁴³ et Toufic Fahd⁴⁴⁴. Dans le discours introductif du colloque, Brunschvig souligne que même si l'« imâmisme » n'est plus un domaine inconnu de l'islamologie, il est pourtant nécessaire de prendre en compte « du degré d'originalité » de ce « grand rameau de l'islam » dans son « idéologie politico-religieuse », ainsi que dans « office propre » en matières juridiques, philosophiques, mystiques et artistiques⁴⁴⁵.

⁴⁴² Archives Henri Corbin, Boîte 236, « Correspondances scientifiques », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Henri Corbin à Jacques Berque », Paris, le 20 février 1960.

⁴⁴³ Professeur à la Sorbonne et directeur de « l'institut d'études islamiques de l'université de Paris ».

⁴⁴⁴ Professeur à l'université de Strasbourg et directeur de « l'institut d'études islamiques de la faculté des Lettres et Sciences humaines de l'université de Strasbourg ».

⁴⁴⁵ Robert BRUNSCHVIG, Discours introductif, dans Robert BRUNSCHVIG (dir.), *Le Shî'isme imâmite : acte du colloque organisé par le Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg de 6 à 9 mai 1968 à Strasbourg*, Paris, PUF, 1970, pp.9-11.

Dans les années 1970, les contributions de Corbin ont aussi trouvé un écho dans une poignée du monde universitaire qui revendique « le retour de spiritualité », « le désir de tradition » ou « le besoin du religieux » pour s'opposer au paradigme de la disparition de la religion dans la modernité occidentale. Ces thèmes ont été repris dans un certain nombre de manifestations académiques dans lesquelles les universitaires ont recouru aux notions de « spiritualité » et de « tradition » en prenant une position critique envers l'affirmation de la sortie de la religion relevant notamment des postulats sociologisants et sécularisants. Nous avons trouvé quelques références de ce type de manifestations dans les archives de Corbin qui a été manifestement sollicité pour y intervenir. À titre d'exemple, on peut compter l'organisation en septembre 1973, du colloque « Le besoin religieux » par le comité des « Rencontres Internationales de Genève » (RIG) ; le colloque « Société, religion et spiritualité » organisé en mai et juin 1975 par « l'Association pour l'étude du fait religieux » de l'université de Genève ; et le colloque « Crise de la modernité et désir de tradition » organisé à Grenoble en octobre 1976 à l'initiative de « l'Association française de perspective sociale » et de la section de « Philosophie-Sociologie » de l'université de Grenoble.

L'approche d'Henri Corbin à la connaissance de l'islam chiite, établie à partir de ses aspects spirituels et ésotériques, s'inscrit dans le registre discursif de la distanciation avec les catégories de pensée de l'objectivation sociopolitique de la question religieuse. Grâce à l'autorité intellectuelle de Corbin, cette approche est dominante dans l'ensemble du champ d'enseignements et de recherches sur le chiisme jusqu'à sa disparition en 1978 coïncidant, curieusement, à l'éclatement du mouvement révolutionnaire en Iran. En accordant une place privilégiée au domaine de l'ésotérisme au centre d'intérêts scientifiques de l'islam chiite, le secteur des sciences religieuses profite d'une sorte d'étanchéité par rapport aux incitations sociopolitiques à la suite de la révolution iranienne de 1979 qui marque un tournant épistémologique dans la construction de la connaissance du chiisme.

4.2. Le remaniement d'études du chiisme

C'est grâce à cette étanchéité disciplinaire du secteur des sciences religieuses qu'a pu être maintenu le rythme de son évolution intellectuelle à l'écart des conflits intellectuels issus de l'avènement la révolution iranienne d'une part, et la genèse des catégories sociopolitiques de la compréhension de l'islam chiite, d'autre part. Il faut quand même noter que cette étanchéité n'équivaut pas à la négation d'un processus de changement d'orientation de ce secteur. Tout en ayant comme ancrage intellectuel, les moments fondateurs d'études du chiisme, le champ des sciences religieuses spécialisé sur le chiisme connaissent un tournant important à la suite de la disparition de ses précurseurs. L'analyse des annuaires de la Ve section de l'EPHE pour le séminaire consacré à l'islam chiite, montre qu'après une courte période de rupture, apparaît un nouveau dynamisme dans les années 1970-1980 en termes de la mise en place d'un nouveau dispositif d'enseignements et de recherches dans la continuité des travaux de Louis Massignon et de ceux de Henri Corbin. Durant cette période, ce secteur se divise en deux formations à l'EPHE dont l'une est consacrée au domaine de la « mystique musulmane », alors que l'autre se spécialise dans le domaine des études classiques du « chiisme imâmite ».

4.2.1. Les portes-flambeaux des enseignements fondateurs

En 1976, fut créé, sous la direction de Paul Nwyia, le premier séminaire consacré à la « mystique musulmane » au sein de la Ve section de l'EPHE⁴⁴⁶. Cette création faite à l'initiative de la Ve section de l'EPHE, a redonné corps à « une tradition déjà ancienne concernant l'enseignement du soufisme, et par l'importance que l'on a reconnu au soufisme dans la connaissance du monde musulman, ancien et moderne⁴⁴⁷ », note Paul Nwyia dans l'introduction de son séminaire. S'inscrivant d'évidence dans la continuité des travaux de Louis Massignon, ce cours est donc porteur du prestige académique de son précurseur. Après la disparition de Paul Nwyia en 1980, ce séminaire change l'intitulé en « Islam : exégèses coranique » dont l'enseignement a été

⁴⁴⁶ Annuaire (1976-1977) de l'EPHE, Section des sciences religieuses (Section V), « Mystique musulmane » de Paul Nwyia, tome 85, 1976-1977, pp.275-284, p.275.

⁴⁴⁷ *Ibid.* p.275.

assuré par Guy Monnot jusqu'en 1994. Ensuite, en 1991, a été créé le séminaire « Histoire des philosophies en Islam » sous la responsabilité de Pierre Lory. Travaillant sur l'« islam médiéval », Pierre Lory continue son enseignement dans le domaine de la « mystique musulmane » qui va devenir l'intitulée même de son séminaire depuis 1997 à nos jours⁴⁴⁸.

Concernant l'héritage intellectuel de Henri Corbin, nous constatons qu'après le décès de celui-ci en 1978, se brise pendant une dizaine d'années, l'union qu'il avait créée entre l'iranologie et l'islamologie pour traiter les thématiques de l'islam chiite. Son successeur, Daniel Gimaret qui, à côté d'Henri Corbin, assurait le séminaire de l'« islamisme⁴⁴⁹ » depuis 1973, n'a pratiquement pas inscrit ses enseignements dans la lignée de son précurseur. Il s'occupe, dans le cadre de ce séminaire, de la théologie musulmane (*kalâm*) et plus particulièrement des textes mu « tazilites⁴⁵⁰. En 1980, ce même séminaire change l'intitulé en « Théologie musulmane ».

Il a fallu attendre la première moitié des années 1990 pour le renouvellement à l'EPHE, du champ d'études de l'islam en général et de l'islam chiite en particulier. Dans ce sens, l'année universitaire 1993-1994, fait particulièrement date dans la refondation des études sur le chiisme à l'EPHE. Après avoir donné des conférences depuis 1987, dans le cadre du séminaire « exégèses coranique », Mohammad Ali Amir-Moezzi entame en 1993 son propre séminaire « Histoire des doctrines shi'ites » avant de le rebaptiser en « Exégèse et théologie de l'islam chiite » en 1998. Comme nous pouvons constater d'une manière schématique, le nouveau dynamisme autour de la réintégration des thématiques chiites au corps des enseignements sur l'islam dans la première moitié des années 1990, va plus loin dans la revendication même de l'intégration du mot « chiisme » dans l'intitulé du séminaire. C'est la seule fois dans l'historiographie des études scientifiques sur l'islam que le mot « chiisme » apparaît dans l'intitulé d'une chaire académique en Occident, précise Mohammad Ali Amir-Moezzi :

⁴⁴⁸ Les cours de « Philosophie en islam » sont assurés aujourd'hui par Christian Jambet. Il s'occupe par ailleurs beaucoup de la philosophie chiite.

⁴⁴⁹ En même année, l'on constate le changement d'intitulée de la chaire de l'« islamisme et les religions d'Arabie » à l'« islamisme » tout court.

⁴⁵⁰ Le mu'tazilisme est une école d'orientation rationaliste de l'islam aux VIII^e et IX^e siècles. Il constitue un ensemble des théologies qui soutenaient l'attitude selon laquelle la raison humaine pourrait résoudre les questions religieuses et exégétiques. Voir : Mohammad Ali AMIR-MOEZZI et Pierre LORY, *Petite histoire de l'islam, op.cit.*, p.40.

« [Cette appellation] est significative. À partir de là, l'EPHE devient le foyer important de l'étude scientifique du chiisme en Occident. Dans la bibliothèque de notre section des sciences religieuses, nous avons peut-être l'un des fonds chiites les plus importants en Europe. Depuis vingt ans, nous avons formé beaucoup d'étudiants dans le domaine de l'islam chiite classique. Jusque-là, l'on parlait peu du chiisme sauf dans les milieux académiques. À l'EPHE, l'on s'intéresse à mon profil académique et l'on crée cette chaire sur le chiisme assez facilement. Il n'y avait rien d'institutionnel [dans cette création]. Pourtant, après la révolution islamique, les gens commencèrent de plus en plus à s'intéresser au chiisme. Il y avait aussi cette curiosité pour qu'à l'EPHE, cette chaire soit créée à bras ouvert...⁴⁵¹ ».

Cette assise institutionnelle qui revendique une forte filiation avec les moments fondateurs d'études du chiisme, a pu retisser des liens rompus après la mort de Corbin, entre la Ve section de l'EPHE et l'étude du chiisme. Cependant, le projet que mène Mohammad Ali au sein de son séminaire ne s'inscrit pas dans le même registre didactique que celui de Henri Corbin. En Mars 1987, il commence sa conférence sur « Étude des plus vieilles compilations de tradition imâmite, thématiques doctrinale et mystique » dont la problématique centrale est définie en termes de l'« imâmologie » : la recherche et l'analyse de certains thèmes qui utilisent la doctrine chiite imâmite dont le « trait distinctif » réside dans une « conception, originale en Islam, de la personnalité du Guide par excellence, c'est-à-dire l'Imâm »⁴⁵².

Les points de divergence de ce projet avec celui d'Henri Corbin sont nombreux et nous ne nous focalisons que sur les questions de méthodologie et d'approche. Premièrement, il est question, dans l'« imâmologie », de traiter les textes fondateurs du chiisme de l'époque médiévale, contrairement au projet de Corbin qui portait sur le chiisme moderne, principalement du XVIe et XVIIe siècles. Ensuite, contrairement au projet de Corbin qui a été formulé sur un plan philosophique, l'« imâmologie » est fondée sur les principes d'une formation d'islamologie classique, c'est-à-dire l'histoire et la philologie.

En effet, ce changement de « lunettes », pour reprendre l'expression d'Amir-Moezzi, dans le traitement scientifique de l'islam chiite fut radical. Sur ce point Amir-Moezzi

⁴⁵¹ Entretien avec Mohammad Ali Amir-Moezzi, 18 janvier 2016, Paris.

⁴⁵² Annuaire (1986-1987) de l'EPHE, Section des sciences religieuses (Section V), « Exégèse coranique » par Mohammad Ali Amir-Moezzi, vol. 99, Issue 95, 1986, pp.260-264, p.260.

explique sa propre démarche académique en tant que philologue et historien, et mentionne schématiquement le trait distinctif de sa démarche avec celle du projet de Corbin :

« Corbin et moi, on a peut-être le même objet de recherches, c'est-à-dire les textes philosophiques, mystiques et ésotériques du chiisme. [Mais] Corbin était philosophe et moi, philologue et historien. [La différence d'approche] est une question de discipline et de méthodologie. Corbin dirait : « ce que je fais sur l'islam iranien ne prend sens que dans ma démarche de philosophe. J'ai beaucoup de questions métaphysiques et existentielles, et dont je trouve ma réponse dans ces œuvres-là. Je les étudie en tant que philosophe ». Ce n'est pas du tout mon intention. Mon approche est celle du philologue : j'analyse les textes pour savoir comment ils étaient compris à l'époque par ceux qui y croyaient. Je les contextualise dans une histoire et dans une géographie. Pour moi, la religion est un phénomène historique. [Cela ne veut pas dire] le réductionnisme positiviste. Non, je crois à la spiritualité des êtres humains. Mais ce n'est pas dans mon intérêt de donner mon avis personnel sur ces choses-là. Mon intérêt est de voir l'évolution de la pensée et des événements dans leur contexte historique et géographique⁴⁵³ ».

L'appréhension de cette divergence d'approche nous permet aussi de mieux cerner les contours cognitifs de l'approche de Corbin pour comprendre l'aspect politico-idéologique de l'islam en général et du chiisme en particulier. La mise en perspective historique du phénomène religieux qui se trouve au cœur du projet de l'« imâmologie », a pour but non seulement de traiter le chiisme classique mais aussi de rendre intelligible l'actualité parfois néfaste liée à l'islam dans le monde d'aujourd'hui. Contrairement au projet de Corbin qui s'était défini en dehors de l'historicisme scientifique, l'« imâmologie » se veut ouverte aux échanges interdisciplinaires notamment avec les sciences sociales et historiques. Selon Amir-Moezzi, ce deuxième aspect est aussi déterminant, plus particulièrement dans le domaine d'études et d'enseignements sur l'islam :

« ... Et surtout dans le domaine de l'islam. Comme l'islam n'a jamais été seulement une religion, mais aussi une institution politique. En faire une sorte de nuage philosophico-mystique qui surplombe l'histoire, ne donne pas forcément une bonne compréhension de ce qui s'est passé, mais également de ce qui se passe aujourd'hui. Les lecteurs de Corbin restaient complètement perplexes devant la

⁴⁵³ Entretien avec Mohammad Ali Amir-Moezzi, 18 janvier 2016, Paris.

révolution islamique. Quand on connaît le chiisme par les écrits de Corbin, la Révolution islamique d'Iran est impossible. Il avait sa propre définition du chiisme, c'est-à-dire une grande école de pensée mystique. Pour moi, cela est une définition subjective. C'est vrai, le chiisme n'est pas seulement le khomeynisme, mais Khomeyni fait partie de l'histoire du chiisme. Je suis opposé à tout essentialisme. Le chiisme est l'ensemble des mouvements qui se disent chiites et qui sont parfois contradictoires⁴⁵⁴ ».

Cette approche du chiisme telle qu'entend la mener le projet de l'« imâmologie » reste de nos jours dominante dans le domaine des sciences religieuses spécialisées sur le chiisme. Elle exerce aussi une sorte de domination intellectuelle dans ce champ de recherche grâce à l'assise institutionnelle dont elle bénéficie ainsi qu'au statut académique comme étant inscrit dans la filiation intellectuelle avec les moments fondateurs d'études du chiisme en France, lui donnant une forte visibilité scientifique à l'échelle internationale.

4.2.2. Connaître l'Iran moderne pour une meilleure connaissance du chiisme

La filiation intellectuelle avec les moments fondateurs d'études du chiisme n'est pas seulement identifiable à la Ve section de l'EPHE. Une autre filiation peut être saisie dans le sillage des recherches initiées par Henri Corbin au sein du « département d'iranologie » de Téhéran, renouant le lien entre l'iranologie et l'islamologie.

Nous avons déjà constaté que le « département d'iranologie » de Corbin, a été censé faciliter l'accueil et le séjour des chercheurs français dont « leur spécialisation appelle à se familiariser avec le monde iranien⁴⁵⁵ ». Sous l'égide de cet établissement, s'est constitué un corps universitaire majoritairement composé de linguistes et d'historiens autour d'un nouveau découpage historiographique de l'Iran dont les contributions ont largement modifié la surcharge des études sur l'« Iran ancien » en faveur d'études de l'« Iran moderne », dénommé aussi l'« Iran musulman » ou l'« Iran islamique ». Ce corps universitaire dont les doyens comme Jean Aubin et Marijan Molé étaient

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Archives Henri Corbin, Boîte 308 « Note sur les études iraniennes, Téhéran 1963 », Bibliothèque de l'EPHE. « Note sur la situation du département d'iranologie de l'institut franco-iranien à Téhéran », Téhéran, 6 janvier 1963, p.2.

pensionnaires scientifiques du « département d'iranologie » de Téhéran sous la direction d'Henri Corbin⁴⁵⁶, a pu favoriser au cours de son évolution dans l'espace académique français, les recherches dans les domaines de l'« histoire » et l'« histoire de la pensée religieuse » de l'« Iran moderne ». Or, au milieu des années 1960, la mise en marche du processus de la modernisation des études iraniennes dans son ensemble, coïncide avec l'essor du champ d'études historiques de l'Iran moderne, c'est-à-dire de l'Iran post-safavide où le chiisme duodécimain est nommé la religion d'État.

Dans un premier temps, c'est au sein de la IV^e section de l'EPHE (Sciences historiques et philologiques) que ce nouveau champ disciplinaire trouve son ancrage institutionnel. Dans ce secteur, alors que les études iraniennes étaient exclusivement représentées par le champ linguistique des « Langues iraniennes » assuré par Émile Benveniste, Jean Aubin crée en 1965, un nouveau séminaire intitulé l'« Histoire de l'Iran musulman »⁴⁵⁷. Étant en charge de la direction du « Centre d'Études Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée⁴⁵⁸ » du CNRS ainsi que la rédaction de la revue spécialisée *STUDIA IRANICA*, Jean Aubin participe activement à un travail considérable de la promotion des savoirs sur les données historiographiques de l'Iran musulman, voire les données islamographiques de l'Iran moderne.

En 1971, les trois premiers volumes de *STUDIA IRANICA* ont été publiés sous la direction de Jean Aubin. Les volumes intitulés *Le monde iranien et l'islam* ont été principalement consacrés à l'élaboration de nouvelles thématiques dans le domaine de l'iranologie, en mettant au jour sur le plan méthodologique, une distinction rigoureuse entre « les démarches de l'islamologie, au sein strict, et l'objet de l'enquête historique⁴⁵⁹ ».

Cette nouvelle orientation de recherches autour des enquêtes historiques de l'Iran moderne, a favorisé la mobilisation des « historiens iranisans » dont le nombre s'est accru depuis les années 1950 afin de mettre en discours des « traits originaux de

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ Annuaire (1965-1966) de l'EPHE, Section des sciences historiques et philologiques (Section IV), « Histoire de l'Iran musulman » par Jean Aubin, vol. 98, Issue 1, 1986, pp.397-399.

⁴⁵⁸ L'UA 1059 rattaché à la IV^e section de l'EPHE, « se propose d'étudier dans leur dimension historique les sociétés islamiques du Moyen Orient et de l'Océan indien ainsi que l'impact de leur rencontre avec les sociétés européennes du XVI^e au XIX^e siècles ». Voir : Rapport scientifique (1982-1986), « Centre d'études islamiques et orientales d'histoire comparée », 1986, p.2.

⁴⁵⁹ Jean AUBIN, Préface, dans Jean AUBIN (dir.), *Le monde iranien et l'Islam*, (*Hautes Etudes Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée*, n°4), 1971, Genève et Paris, Publications du Centre de recherche d'histoire et de philologie de la IV^e section de l'EPHE, p. 5.

l'histoire iranienne » dans l'historiographie musulmane. Jean Aubin définit ainsi la ligne directrice de ce nouveau domaine de l'iranologie :

« L'identification de l'iranité au chiisme, soutenue jusqu'à l'excès, a permis de mettre en valeur la spécificité iranienne sans attenter aux schémas que l'orientalisme a reçus de l'historiographie musulmane. Ce ne sont pas les décalques de notions européennes du XIXe siècle, qu'il s'agisse du « féodalisme » ou bien des « renaissances » et des « restaurations nationales » sur lesquelles on a articulé empiriquement l'évolution de l'Iran islamique, qui aideront à aller plus avant dans l'intelligence des mécanismes de celle-ci. Quelle place tient dans l'Islam, culturellement et historiquement, à côté du domaine arabe, le domaine iranien ?⁴⁶⁰».

Le champ d'études historiques de l'Iran post-safavide occupe désormais une place importante au sein de l'iranologie française. Après la succession en 1984, de Jean Calmard à Jean Aubin pour la direction du « Centre d'Études Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée » du CNRS, ce secteur mobilise un grand nombre de spécialistes de l'histoire, l'histoire des religions, l'histoire de l'art et de la littérature iraniennes post-safavides, donnant ainsi un nouveau souffle à ce courant intellectuel axé sur l'étude de l'Iran moderne. Sous sa responsabilité, ce secteur se rallie au corps des iranisans en 1994 dans le projet du « Monde iranien ».

En outre, l'essor du domaine de recherches historiques de l'Iran moderne depuis la deuxième moitié des années 1960, joue un rôle important dans la restructuration didactique du comparatisme indo-iranien. Comme nous l'avons déjà indiqué dans la première partie de cette thèse, dans le champ d'études de la rencontre indo-iranienne, se profilent traditionnellement les formations académiques axées sur l'étude des langues, des religions et des idées philosophiques du monde indo-iranien ancien et préislamique⁴⁶¹.

Avec la mise en place d'une nouvelle formation académique autour de l'histoire de l'Iran moderne, s'ouvre un nouveau champ de recherches dans lequel cette rencontre

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ Au Collège de France, la chaire de « Langues et religions indo-iraniennes » représente encore aujourd'hui cette tradition académique. Également, au CNRS, l'équipe des spécialistes de l'Iran a été fusionnée en 2005 avec l'équipe indianiste pour créer l'UMR 7528 « Mondes iranien et indien ». L'équipe replace la focale de ses activités principales sur la période préislamique et l'entrecroisement culturel et linguistique de l'Iran et l'Inde.

indo-iranienne s'effectue à travers l'imbrication de l'histoire sociale des traditions religieuses dérivées de l'islam, c'est-à-dire l'ismaïlisme et le sufisme⁴⁶².

⁴⁶² Pour les spécialistes du secteur indo-iranien, comme souligne Michel Boivin, « l'ismaïlisme » fait un excellent objet de recherche. L'intérêt scientifique pour étudier la rencontre entre la tradition religieuse de l'Iran et celle de l'Inde se trouve notamment dans l'implantation de « l'ismaïlisme » en Inde, après l'arrivée de Aghâ Khân I^{er} à Bombay à la suite de son départ forcé de la Perse en 1845. Voir : Michel BOIVIN, The reform of Islam in Ismaili Shi'isme from 1885 to 1957, dans Françoise 'NALINI' DELVOYE (dir.), *Confluence of cultures : French contributions to Indo-Persian Studies*, op.cit., p.197.

CHAPITRE 5

(Re)découvrir le chiisme dans le miroir de la Révolution islamique

La massification de demande des savoirs sur le rôle de la religion dans la Révolution iranienne et le développement depuis les années 1970 des champs disciplinaires traitant de l'islamisme dans le paysage académique français, ont contribué à faire du chiisme un objet de recherche légitime en sciences sociales et historique. Cela contribue également à la révision des lignes directrices des opérations de recherches menées par les praticiens en sciences sociales de l'Iran ainsi que celle de leurs itinéraires professionnels.

Comme nous l'avons déjà indiqué, ce secteur n'est pas doté de structure scientifique solide et ne constitue qu'un univers intellectuellement et sociologiquement hétérogène autour des objets, des présuppositions épistémologiques et des choix méthodologiques. C'est la raison pour laquelle, l'implication des chercheurs dans la détermination des modes de la problématisation du chiisme par le biais de leurs disciplines respectives s'avère plutôt liée aux facteurs conjoncturels que structurels de la production de la connaissance. C'est pourquoi, la prise en compte du chiisme dans ces disciplines s'accompagne de l'émergence d'un espace de controverses intellectuelles se nourrissant autant de l'hétérogénéité des présuppositions épistémiques ou d'orientations didactiques des chercheurs que de celle de leurs rapports à la religion comme objet de recherche imposé.

5.1. La percée de la question religieuse dans les sciences sociales de l'Iran

La genèse tardive de la question religieuse dans les disciplines des sciences sociales et historiques s'explique par deux principaux facteurs. D'une part, le poids que tenait la tradition confirmée d'études du chiisme sous le patronage d'Henri Corbin, dans la période antérieure à la Révolution iranienne, joue un rôle considérable sur la légitimation des cadres didactiques d'enseignements et de recherches sur le chiisme. S'appuyant sur les ressources matérielles et intellectuelles de l'iranologie, le champ des

sciences religieuses reste l'espace privilégié des savoirs sur le chiisme dont la légitimité intellectuelle est largement reconnue. D'autre part, les contraintes externes d'ordre idéologico-politique issues notamment de la difficulté du terrain iranien, engendre les rapports de conflits qui lient le champ des sciences sociales de l'Iran à l'ensemble des conditions de la possibilité du savoir. Dans l'Iran, durant la période de notre étude, nous avons remarqué que les sciences sociales sont en général mises au service de la politique scientifique iranienne en direction des recherches appliquées correspondant aux intérêts idéologiques, politiques et identitaires du pays. En ce qui concerne la question du chiisme en sciences sociales spécialisées sur l'Iran, elle doit également promouvoir des discours chargés de mettre en avant la représentation officielle de la religion.

Dans la période antérieure à la Révolution de 1979, quatre grandes catégories de production scientifique composée des monographies et des thèses de doctorats⁴⁶³ au sujet de l'Iran constituent le socle des références des promoteurs des savoirs sur l'Iran autour de différents champs disciplinaires. Nous avons constitué sur un plan diachronique l'évolution de la contribution en sciences humaines et sociales traitant de l'Iran dans la période de la recherche. Répartie en quatre groupes disciplinaires, la recherche bibliographique sur la base de données SUDOC montre une accélération de la production scientifique dans les catégories de monographies et de thèses de doctorats. Nous pouvons également constater la corrélation entre l'évolution de la contribution en sciences humaines et sociales sur l'Iran en langue française avec l'institutionnalisation des champs disciplinaires. Les domaines tels que les « sciences sociales et historiques » (sociologie, anthropologie, ethnologie, histoire contemporaine, sciences politiques, géographie, études urbaines et rurales, économie) et l'« étude civilisationnelle » (langues, littératures, arts, architecture et archéologie, histoire ancienne et antiquité) sont les domaines les plus représentés dans l'espace français des savoirs sur l'Iran avec une augmentation accrue de la production des sciences sociales et historiques de 1950 à 1980. Ensuite, le domaine d'études du « droit et relations internationales » ainsi que celui d'études « irano-islamique » (philosophie, sciences religieuses, histoire des

⁴⁶³ Un grand nombre des thèses de doctorats ont été rédigés et soutenus par les étudiants d'origine iranienne. Notamment dans les années 1970-1980, avec l'essor des relations scientifiques et culturelles entre l'Iran et la France, le nombre des étudiants iraniens faisant une thèse de doctorat dans les établissements français augmentent considérablement.

religions, mystique) se positionnent aux rangs inférieurs de la production scientifique sur l'Iran. (cf. Tableau 3)

Tableau 3. Monographies et thèses de doctorats sur l'Iran par type de champs disciplinaires (1950-1980) – Source : SUDOC

Champs disciplinaires	1950-1960		1960-1970		1970-1980	
	nb	%	nb	%	nb	%
Sciences sociales et historiques	71	39.44	82	42.93	232	56.58
Études civilisationnelles	39	21.66	74	38.74	105	25.60
Droit et relations internationales	63	35	19	9.94	52	12.68
Domaines irano-islamiques	7	3.88	16	8.37	21	5.12

Les thèmes les plus abordés traitant de l'Iran sont progressivement diversifiés durant la période observée. Dans cette période, c'est le domaine « irano-islamique » qui a acquis le monopole, dans les catégories de production scientifique sur l'Iran, d'aborder la question du chiisme. Ce domaine, comme nous l'avons déjà vu, a été constitué autour du projet de l'iranologie de Corbin, déterminant par « l'effet de la représentation officielle », les principaux axes de recherches traitant de l'islam chiite avec une inclination pour une approche littéraliste de la religion. Une autre catégorie censée étudier la question religieuse reste le domaine des « sciences sociales et historiques » qui, de 1950 à 1980, a été principalement consacré aux problématiques de la modernisation et de l'industrialisation du pays sur les plans urbains, démographiques, éducatifs, familiaux et juridiques. (cf. Tableau 4)

Après la révolution de 1979, la production scientifique sur l'Iran s'accroît dans le marché éditorial français. (cf. Tableau 5)

Tableau 4. Thèmes les plus abordés dans les sciences sociales et historiques de l’Iran (monographies et thèses de doctorats de 1950 à 1980) – Source : SUDOC

1950-1960	1960-1970	1970-1980
Réforme agraire Exode rural Éducation, Alphabétisation Drogue, Délinquance Industrialisation Croissance démographique	Évolution urbaine Changement socioculturel Développement économique Politique financière de l’état Commerce Légalisation du travail Géographie humaine	Traits culturels Système éducatif Pétrole Alimentation Évolution économique Nomadisme Vie urbaine Famille, Divorce Femmes Partis politiques

Tableau 5. Monographies et thèses de doctorats sur l’Iran par type de champs disciplinaires (1980-2010) – Source : SUDOC

Champs disciplinaires	1980-1990		1990-2000		2000-2010	
	nb	%	nb	%	nb	%
Sciences sociales et historiques	122	43.41	110	44.53	130	41.66
Études civilisationnelles	74	26.33	79	31.98	89	28.52
Droit et relations internationales	60	21.35	36	14.57	63	20.19
Domaines irano-islamiques	25	8.89	22	8.90	30	9.61

Cette croissance ressort en partie d’une forte demande sociale des savoirs de tous genres sur la révolution iranienne ; une demande qui est confortée par une mobilisation académique généralisée pour la spécialisation en différentes disciplines des sciences sociales et historiques dans le domaine d’études de l’islam et des sociétés du monde musulman. Ainsi, le champ des sciences sociales évolue profondément et se met en position des savoirs légitimes pour problématiser la question du chiisme sous différents angles (politiques, législatifs, sociaux, culturels). (cf. Tableau 6)

Tableau 6. Thèmes les plus abordés dans les sciences sociales et historiques de l’Iran (monographies et thèses de doctorats de 1980 à 2010) – Source : SUDOC

1980-1990	1990-2000	2000-2010
Clergé chiite Vie politique iranienne Révolution Guerre Iran-Irak Gouvernement islamique Élites politiques Droits de l’homme Idéologie islamiste Statut des femmes Arts graphiques Diplomatie islamique Politique étrangère Radicalisme islamique Lexique politique Mutation sociale	Jeunesse Crise identitaire Paysage urbain Politique culturelle L’éducation Modernité Politique et religiosité Mondialisation Individu Femmes Politique étrangère Cinéma d’Iran	Pensée politique Culture matérielle Politique étrangère Nucléaire Ville et urbanisme Droits de l’homme Moyen-Orient Interdits culturels et artistiques Chiisme et politique Enseignements religieux Institutions religieuses Iran-Israël Femmes et espace public

L’arrivée des sciences sociales dont les travaux étaient fondés sur l’observation de l’émergence d’« un autre chiisme » ; celui d’un chiisme séculier, vécu et en action », voire un « chiisme social et politique »⁴⁶⁴, a contribué à la transformation de la situation d’études du chiisme dans les recherches françaises. Elle marque la fin du monopole et de l’autorité intellectuels exercés sur les études du chiisme par Henri Corbin et son école, conduisant à partir des années 1980, à une forte problématisation de la question du chiisme dans les savoirs afférents à l’Iran⁴⁶⁵.

⁴⁶⁴ Jean-Pierre DIGARD, « L’autre shi’isme... (note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1980, 35^e année, n° 3-4, pp. 670-676.

⁴⁶⁵ En dehors de l’espace académique, les genres les plus performants de la construction de la connaissance sur l’Iran et sur le chiisme dans le contexte iranien sont les plaidoyers des dissidents expatriés, des romans historiques et des récits autobiographiques. Dans les années 1970-1990, les écrits dissidents sont nombreux à contribuer à la connaissance de l’Iran. À partir de l’an 2000, ce sont les récits autobiographiques des écrivains (plutôt des écrivaines) d’origine iranienne qui se sont développés.

5.2. Tendances et réticences de la prise en compte de la religion

L'appréhension de la dépendance de l'abord de la question religieuse dans le contexte iranien au domaine « irano-islamique » et au projet de l'iranologie de Corbin se définissant par le refus d'axer l'étude sur l'islam iranien dans le sillage des constructions historicistes du savoir permet de comprendre, au moins en partie, le pourquoi de la percée tardive de la question du chiisme dans les sciences sociales sur l'Iran. Comme étant le dépositaire légitime des études sur le chiisme, il parvient à imposer une logique catégorielle de la construction de la connaissance du chiisme, afin de conjurer toute problématisation par les modèles conceptuels des sciences sociales, du phénomène religieux chiite. Cette posture intellectuelle revendique une distance importante avec le champ des sciences sociales sur l'Iran. Elle se place aussi en dehors de toutes tendances universitaires travaillant sur l'islam qui menaient, au lendemain de la Seconde guerre mondiale, des pédagogies en direction de l'inscription de l'islam dans les sciences sociales et historiques. Au début des années 1970, c'est autour de Mohammad Arkoun, l'une des figures marquantes de l'islamologie française qu'entre autres, la question de l'islam a été prise en charge par les sciences sociales et historiques. Comme Jacques Berque et Jean-Paul Charnay, il prend aussi l'initiative de rendre compte des aspects de l'islam qui restent inintelligibles aux lectures philosophiques et littéralistes de l'islamologie. Dans une lettre adressée à Henri Corbin et datée de novembre 1972, Arkoun écrit au sujet de sa proposition concernant l'ouverture d'un nouveau champ de réflexions et de recherches en matière de l'islamologie, inspiré des problématiques actuelles des sociétés de tradition musulmane. En partageant la vision de Corbin sur la « prédominance d'un islam officiel sunnite » dans l'islamologie Occidentale, Arkoun se dit ouvert à la fois à l'islam chiite comme à l'islam sunnite ; une nécessité pour animer des recherches dans le sens de ce qu'il dénomme une « islamologie appliquée »⁴⁶⁶. Il explique cette notion de l'« islamologie appliquée » par le souci de définir « une ligne de recherche à la fois érudite et actuelle, ancienne et moderne ». Elle doit prendre en compte non seulement des sources scripturaires de l'islam mais aussi son idéologisation progressive traduite en termes des

⁴⁶⁶ Archives Henri Corbin, Boîte 307 « Documents relatifs à l'année 1972, Téhéran », Bibliothèque de l'EPHE. « Lettre de Mohammad Arkoun à Henri Corbin », Paris, 2 novembre 1972.

tensions, des contradictions et des malaises que subissent les pays de tradition musulmane dans la période actuelle. Il indique que :

« Je veux dire que l’Islam aussi bien iranien, turc, pakistanais, arabe, etc. est plus que jamais transformé en idéologie de combat par les mouvements nationalistes : de sorte que le clivage se fait entre ce que j’ai appelé le fait coranique perçu par la philosophie prophétique et la religion-idéologie. Comment ramener l’attention des musulmans eux-mêmes sur la tension fait coranique/fait islamique, l’idéologisation inévitable de toute parole prophétique et, inversement, la nécessité de la parole prophétique pour faire éclater les idéologies ?⁴⁶⁷ »

Corbin répond à cette lettre en saluant la centralité de la notion du « fait coranique » dans les travaux d’Arkoun. Par la même occasion, Corbin l’invite à effectuer un séjour en Iran pour y trouver « un islam tout différent, beaucoup plus libéré des idéologies politiques qu’en pays arabe⁴⁶⁸ ». Cette prise de position énoncée très brièvement, pourrait être considérée comme la plus adaptée pour décrire l’attitude générale, sinon légitimé, vis-à-vis de la réalité iranienne en matière religieuse dans les années antérieures à la révolution. Au-delà du domaine de l’islamologie, cette orientation s’inscrit dans une position de domination dans l’ensemble de l’iranologie en mobilisant les savoirs pour alimenter une certaine réflexion culturaliste de l’« iranité ».

Cependant, à la différence des études classiques sur le chiisme qui sont dotées d’un ancrage institutionnel autonome au sein de l’islamologie française, les sciences sociales qui se sont employées à aborder la question de l’islam dans le contexte iranien sont souvent confrontées aux problèmes de la précarité des conditions de la possibilité du savoir. La formation du savoir, le choix des thèmes et la construction de l’objet pour les sciences sociales et historiques de l’Iran, étaient avant comme après la Révolution, tributaires des impératifs conjoncturels d’ordre scientifique mais aussi extrascientifique. Premièrement, il s’agit du processus hasardeux et parfois complexe pour les chercheurs en sciences sociales de se professionnaliser dans le domaine d’études sur l’Iran. Par ailleurs, la genèse de la question religieuse dans les travaux sur l’Iran contemporain, présente de nombreuses difficultés ayant trait plus spécifiquement à la question de la

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Archives Henri Corbin, Boîte 307 « Documents relatifs à l’année 1972, Téhéran », Bibliothèque de l’EPHE. « Lettre de Henri Corbin à Mohammad Arkoun », Téhéran, 5 décembre 1972.

volonté et de l'engagement personnel des chercheurs dans la construction de l'objet « religion ».

Pour traiter des impératifs conjoncturels de la professionnalisation dans le monde des savoirs sur l'Iran dans la période contemporaine, il convient de prendre en compte la diversité des itinéraires professionnels des chercheurs ainsi que de leur volonté individuelle de la prise en compte de la religion dans leurs travaux. Il ressort de nos entretiens une prise de conscience concrète du caractère conjoncturel de la construction des savoirs sur l'Iran contemporain dans une période où les carrières professionnelles des chercheurs connaissent un tournant majeur aux alentours de la révolution iranienne. Ce tournant se justifie plus particulièrement par l'imposition de la religion comme objet de recherches aux sciences sociales de l'Iran.

5.2.1. L'infléchissement d'itinéraires professionnels au croisement de la Révolution islamique

Nous avons décidé de revenir aux parcours professionnels des trois chercheurs qui ont été partie prenante des études sur l'Iran contemporain dans les années 1980. Leurs parcours témoignent de la diversité de la professionnalisation dans cet espace ainsi que de la perplexité de la prise en compte de la religion dans leurs travaux sur l'Iran.

L'un des doyens de l'ethnologie de l'Iran et aussi du Moyen-Orient, Jean-Pierre Digard participe activement à l'institutionnalisation des recherches en sciences sociales sur l'Iran contemporain. Membre de la section de *l'Unité de l'homme et diversités des cultures* du « Comité nationale de la recherche scientifique », il se charge d'une « double formation » de l'« orientaliste-anthropologue » se spécialisant plus spécifiquement dans les rapports l'« homme-animal ». En 1965, il fait un premier voyage d'aventure (et en voiture) en Iran pour rendre visite à un ami iranien qui l'avait invité pour y passer l'été. À peine arrivé à Téhéran, il reprend le chemin vers le sud-ouest du pays où il fait sa première « rencontre fortuite⁴⁶⁹ » avec les Bakhtiyâri, un peuple d'éleveurs nomades qui allait le préoccuper pendant une longue période de sa carrière scientifique. C'est cette « image de l'Orient », « ses cavaliers », « ses éleveurs

⁴⁶⁹ Jean-Pierre DIGARD, *Une épopée tribale en Iran : Les Bakhtiyâri*, Paris, Éds. CNRS, 2015, p.27.

nomades », ses « hommes qui vivaient une relation particulière à l'animal »⁴⁷⁰ qui l'encouragent à s'installer dès l'été 1969 dans la tribu pour y recueillir des matériaux ethnographiques récurrents. Inspiré très largement par les travaux d'école d'André Leroi-Gourhan ; l'ethnologue français ayant particulièrement étudié les « faits techniques »⁴⁷¹, il s'intéresse chez les Bakhtiyâri aux « techniques » employées quotidiennement par cette tribu, afin d'en faire une thèse, sous la direction de Maxime Rodinson, sur « les techniques des nomades Bakhtiyâri d'Iran »⁴⁷².

Son séjour n'a pourtant pas été effectué sans difficulté d'ordre politique. En 1969, ses recherches ont été interrompues à cause de son arrestation, en Masjed-e-Soleymân, par la Sâvâk (Organisation pour le renseignement et la sécurité nationale). Cet embarras se prolonge par sa mise en prison pendant huit jours, la fouille de ses bagages et la destruction de ses photographies ainsi que son expulsion vers Téhéran. Après « trois mois de démarches administratives en vue de l'obtention d'une nouvelle autorisation de recherche », il continue à faire des séjours dans différentes parties de la région en compagnie notamment des chercheurs iraniens comme Asghar Karimi du « Centre d'ethnologie de l'Iran »⁴⁷³.

Dans les années 1970, il effectue régulièrement de séjours en Iran pour faire des enquêtes, destinées en grande partie à l'investigation des techniques, des bases économiques de l'organisation sociale et des problématiques traitant de l'acquisition des biens matériels. Avec la montée en 1978, des mouvements contestataires en Iran se revendiquant de l'islam chiite, Digard commence à s'intéresser à la question religieuse dans le contexte iranien, et cela en dépit de l'orientation d'inspiration marxiste de sa pensée ainsi que des fondements théoriques de son domaine de professionnalisation. Comme il le souligne :

⁴⁷⁰ Corinne BENSIMON, Jean-Pierre Digard, 57 ans, mauvais élève devenu ethnologue, a exploré deux terrains à la fois : les nomades iraniens et les rapports de l'homme à l'animal, à cheval. *Libération* [En ligne], Consulté le 4 février 2015, URL : http://www.liberation.fr/sciences/1999/03/30/jean-pierre-digard-57-ans-mauvais-eleve-devenu-ethnologue-a-explore-deux-terrains-a-la-fois-les-noma_266259.

⁴⁷¹ Les premiers ethnologues ayant travaillé sur le terrain iranien dans les années 1960, à savoir Jean-Pierre Digard et Christian Bromberger, ont été préalablement intéressés par l'ethnologie des techniques et de l'habitation. Ils se disent inspirés par notamment par l'école d'André Leroi-Gourhan.

⁴⁷² Jean-Pierre DIGARD, *Techniques des nomades baxtyâri d'Iran*, Paris, Éd. de la maison des sciences de l'homme, 1982.

⁴⁷³ Jean-Pierre DIGARD, *Une épopée tribale en Iran : Les Bakhtiyâri*, op.cit., p.28.

« Je ne m'intéresse pas à la religion en quoi que ce soit. Mon premier article en islamologie ; *Les perspectives anthropologiques de l'islam*, a été rédigé suite à une commande de la part de la « Revue française de sociologie » qui voulait comprendre le rôle de la religion dans la révolution en Iran. Comme j'ai été l'élève de Maxime Rodinson et inspiré par ses travaux, je me suis laissé aller dans le domaine de l'islamologie⁴⁷⁴ ».

À partir de 1978, Digard intègre, dans ses publications sur l'Iran ainsi que dans son séminaire de l'« Anthropologie sociale et ethnologie du Moyen-Orient iranien » à l'EHESS, l'analyse de la composante religieuse de la révolution et les « causes culturelles » du mouvement révolutionnaire⁴⁷⁵. D'ailleurs, sous sa responsabilité au CNRS, ont été introduites pour la première fois en sciences sociales de l'Iran, les opérations de recherches collectives traitant de la religion. Il s'agit de prendre en compte, dans ces opérations, des « catégories sémantiques, symboliques et idéologiques » des « pratiques religieuses » ayant été distinguées entre « religion savante » et « religion populaire », ainsi que des « formes culturelles du discours et de l'action politique »⁴⁷⁶. Il se réoriente principalement à partir des années 1990, vers l'étude des thématiques plus larges ; les pasteurs nomades et leurs animaux de compagnie comme le cheval, ou encore l'anthropologie des relations entre les hommes et leurs animaux domestiques⁴⁷⁷.

Parmi les spécialistes de l'Iran contemporain, notamment ceux qui ont placé la focale sur la question religieuse, les analyses de Yann Richard font figure de grands débats intellectuels autant à l'échelle nationale qu'internationale. Se spécialisant progressivement sur le chiisme en Iran, son parcours professionnel à partir de 1980, témoigne d'une grande affinité pour la compréhension des phénomènes religieux chiites, de la structure cléricale et des discours politico-religieux. Après avoir fini ses études en philosophie et en linguistique à Lyon et Grenoble, il va pour la première fois

⁴⁷⁴ Entretien avec Jean-Pierre Digard. 15.12.2014. Paris.

⁴⁷⁵ Annuaire (1978-1980) de l'EHESS, « Anthropologie sociale et ethnologie du Moyen-Orient iranien » par Jean-Pierre Digard, p.326.

⁴⁷⁶ Rapport scientifique (1979-1981), RCP 586 « Iran contemporain : espace, culture et société », *op.cit.*, p.6.

⁴⁷⁷ Pendant la rédaction de cette thèse, il a été publié un ouvrage collectif rendant hommage à Jean-Pierre Digard dans lequel, nous pouvons trouver le répertoire étendu de ses activités scientifiques. Voir : Christian BROMBERGER et Azadeh KIAN (dir.), *De l'Iran au Jazz, à cheval : Mélanges en hommage à Jean-Pierre Digard*, Paris, Éd. CNRS, 2015.

en Iran en 1970 dans le cadre d'un voyage organisé avec un ami iranien pour faire partie d'une chorale française. Ayant été accueilli dans la famille de son ami, ce premier séjour iranien ayant duré deux mois, a lui a fait une si forte impression au point de se décider à se lancer dans l'étude du persan. Pour lui, c'est « la dimension de la poésie et de la littérature » qui l'a le plus attiré vers la langue et la culture persanes. L'étude de la grammaire de Gilbert Lazard lui a permis de s'avancer dans la voie de la linguistique moderne. Il décide ensuite de s'installer en Iran de 1970 à 1972, pour perfectionner le persan et enseigner en même temps, le français dans l'IFIT, à la place de son service militaire. Ce deuxième séjour, a été l'occasion d'approfondir les contacts avec les Iraniens et de découvrir le pays de manière spontanée et individuelle :

« J'ai eu une vie très libre. J'allais dans les bibliothèques, dans les universités. Je voyageais partout dans le pays. Plus je voyageais, plus je développais l'envie d'avancer dans la connaissance de l'Iran. Je faisais un travail administratif pour l'institut, mais je faisais par ailleurs ce que je voulais. Je préparais ma thèse...⁴⁷⁸ »

En 1975, il obtient son diplôme du persan à l'INALCO et prépare une thèse de troisième cycle portant sur « Un traité philosophique persan du XVIIe siècle » sous la direction de l'islamologue, Arnaldez Roger. Dans la même année, l'on lui attribue le poste de pensionnaire scientifique de l'IFIT. Ce poste de pensionnaire de 1975 à 1980 s'est prolongé encore un an et lui a permis de « vivre la révolution et les premiers mois de la guerre Iran-Irak ». Pendant la guerre, il est sollicité par l'ambassade de France, pour intervenir en tant que traducteur dans certaines règlementations diplomatiques avec les autorités iraniennes⁴⁷⁹.

Il soutient sa thèse en 1980 et en août 1981, lorsque la France décide de rapatrier tous ses ressortissants en Iran, Yann Richard quitte le pays. En effet, la crise diplomatique du début de la guerre a contribué à l'avènement d'épisodes de tensions démesurées dans lesquelles les ressortissants français ont été engagés. Quelques mois plus tard dans la même année, il se lance dans sa carrière scientifique au sein du CNRS. Il y entre dans le cadre des chercheurs de l'ERA 355⁴⁸⁰ et s'associe aussi à l'équipe des sciences sociales en tant que chercheur associé. La division du travail de l'équipe fait en sorte que le

⁴⁷⁸ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Jancy-Bourgogne.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ Rapport scientifique (1979-1981), ERA 355 « Langues, littératures et culture iranienne », *op.cit.*, p.3.

domaine d'étude de « l'histoire des idées » en Iran depuis la révolution constitutionnelle, lui a été confié. Également, il s'inscrit dans le cadre de l'opération de recherche portant sur les catégories de la « religion » et de l'« idéologie »⁴⁸¹, domaine d'étude qui devient sa spécialité académique. Il se met pourtant en dehors des cadres disciplinaires classiques censés d'étudier ce genre de problématique :

« Je ne suis pas historien, je ne suis pas sociologue des religions, j'assume l'étiquette orientaliste. C'est-à-dire que je n'ai aucune compétence de discipline sur l'Iran ou sur la société iranienne sauf celle de connaître la langue persane. De pouvoir lire et parler persan. Ce qui me donne l'accès à la société iranienne et surtout à ses écrits⁴⁸² ».

Richard poursuit ensuite sa carrière scientifique sous l'égide institutionnelle de l'équipe des sciences sociales du CNRS, tout en ayant un parcours entrecoupé par des moments dans les universités et les centres de recherches européens et américains. En l'occurrence, il assure plusieurs enseignements sur l'islam dans la période moderne à l'université de Californie en printemps 1984⁴⁸³. Ce passage à l'échelle internationale permet à l'équipe française de se familiariser avec les nouvelles sources historiographiques de l'Iran moderne, mais aussi de se placer dans un nouveau climat intellectuel.

Comme d'autres spécialistes de l'Iran, la question religieuse s'impose juste après la révolution de 1979 et l'émergence d'une nouvelle catégorie du pouvoir politique et religieux. L'objet d'une demande sociale massive du savoir en langue française, la connaissance de l'islam d'Iran dans une lecture historique s'est pratiquement imposée au chercheur, malgré son commencement involontaire vers la problématisation de la question religieuse :

« Au départ, dans mon premier séjour en Iran, je ne me suis pas du tout intéressé à la religion pratiquée par les Iraniens. J'ai commencé à m'intéresser à l'islam en Iran au moment où j'ai commencé à lire les livres d'Henri Corbin. Après avoir lu Corbin, je me suis intéressé petit à petit au soufisme et à cet islam mystique, sans doute que je n'imaginai pas une seconde que j'attacherais la moindre importance

⁴⁸¹ Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société », *op.cit.* p. 16.

⁴⁸² Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Jancy-Bourgogne.

⁴⁸³ Rapport d'activité (1982-1985), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture et société », *op.cit.*, p. 51.

plus tard, à l'institution chiite, aux écoles théologiques ou à la formation du clergé, aux ayatollahs, aux Mujtahids, etc. et que j'allais moi-même rencontrer ces gens, les interviewer. Et pour lesquels j'aurais un intérêt plus qu'intellectuel, un intérêt humain. Mais c'est ce qui s'est passé...

Quand j'étais en Iran pendant la révolution, c'était une atmosphère très particulière mais encore là, j'ai été plus dans les milieux nationalistes et laïcs, de part des fréquentations des amis iraniens, que dans les milieux des mosquées. Mais j'ai commencé à m'intéresser aux mosquées notamment pour répondre à des questions que les journalistes me posaient, qu'on se posait en France et qui m'ont obligé à m'intéresser à ces phénomènes. J'ai essayé de me documenter, il y avait très peu de choses sur le clergé, sur la sociologie du chiisme⁴⁸⁴ ».

Depuis la Révolution de 1979, il destine une grande partie de ses publications scientifiques aux visées politiques et idéologiques de l'islam chiite. La prédilection pour les sources écrites, mais aussi l'introduction à l'histoire de l'Iran dans la période de sa grande métamorphose moderniste, c'est-à-dire depuis la Révolution constitutionnelle en 1906, ont amplement marquées les travaux ultérieurs de Yann Richard sur l'Iran.

La diversité des tendances à intégrer la question religieuse dans les travaux sur l'Iran contemporain, découle du rapport que les chercheurs ont avec la religion en général. Yann Richard reproche la carence de « la sensibilité aux faits religieux » chez certains de ses collègues et amis iraniens marqués par un « discours de dénégation » de la religion. Ce registre de justification s'appuie selon lui, sur « la littérature, les mœurs des Iraniens, l'évolution de la société et [aussi] la fascination des Iraniens pour l'Europe et pour l'Occident⁴⁸⁵ ». Dans ce contexte marqué par ce « discours de dénégation », il précise son propre intérêt vis-à-vis de la question de l'islam dans le contexte iranien :

« Je me souviens d'une réunion à Paris au sujet de l'islamisation de l'Iran. La réaction des gens était de dire que cette religion que les Arabes nous ont imposée n'a aucun avenir en Iran. J'étais le seul non-iranien dans la réunion, j'ai pris la parole et dit que : *je suis le seul non-musulman ici, je me permets de dire que j'aime l'islam. Parce que tout ce que j'aime en Iran c'est musulman. C'est l'islam qui a marqué la littérature, l'architecture, les modes de vie, la musique. Je n'imagine pas une seconde la culture persane, vivante que j'aime, sans l'islam...*⁴⁸⁶ ».

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

Ce rapport joue manifestement un rôle considérable dans la construction de la religion comme objet de recherche. Il détermine aussi le choix de la méthodologie et de l'orientation théorique de la recherche. Cependant, l'interrogation sur les conditions de production du savoir révèle des facteurs qui ne sont pas entièrement méthodologiques pour l'intérêt des chercheurs dans la construction de l'objet de leur recherche.

À bien des égards, cette question paraît être la question la plus centrale dans l'activité de la recherche. Pour Yann Richard, l'affirmation subjective déjà évoquée, est en effet une « réponse » aux tendances qui cherchent à discréditer, voire à « dénier » l'islam au nom du laïcisme, du marxisme ou encore du nationalisme iranien. Richard souligne que si son approche est considérée « orientaliste » ou « culturaliste » par certains de ses collègues qui lui reprochent la mise en valeur du discours officiel et légaliste de l'islam, elle est pourtant « beaucoup plus constructive⁴⁸⁷ » que les tendances qui prétendent avoir l'accès au discours populaire. Ainsi, nous pouvons constater dans sa démarche, le choix méthodologique et la manière dont le chercheur se positionne par rapport à son objet de recherche et comment le thème du discours intellectuel est érigé en objet de réflexion légitime :

« Quand j'ai écrit ce livre, il y avait peu de chose sur l'islam chiite... Pour moi ce livre est une réponse, notamment à un collègue iranien. Moi, je me suis intéressé au discours des mollahs, de Shariati, de Bani Sadr, de Beheshti, au discours institutionnel et au discours idéologique de ceux qui parlaient de l'islam ou au nom de l'islam. Ce discours est plus au moins matérialisé. Mais le discours populaire, il ne faut pas le nier, mais c'est nous, historiens et sociologues qui l'interprétons à chaque fois. Et ce collègue me disait que tu t'intéresses aux élites, aux gens qui ont l'accès à la langue écrite, et tu ne sais pas que ces gens-là ont confisqué la parole du peuple ; ils imposent un discours qui n'est pas celui du peuple. [Ils pourraient dire que] Yann Richard avec son persan d'arménien à peine acculturé, et avec sa culture de chrétien occidental, il ne peut pas comprendre les réactions des Iraniens. Je me demande si on peut écarter le regard étranger sur un fait social ? Très souvent c'est le regard étranger qui va donner un éclairage inattendu et peut-être quelques fois plus juste, plus objectif que le regard local⁴⁸⁸ ».

Cet argument justifiant son orientation méthodologique, pose aussi quelques questions sur la notion même du discours. De son point de vue, son attitude reste beaucoup plus

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*

« constructive » que les tendances qui cherchent à « reconstruire » le discours populaire :

« Si on prend des discours d'individus sur leurs croyances... Ils peuvent vous donner des réponses complètement aberrantes. Et que l'image finale c'est que l'islam n'existe pas. Les croyances peuvent être tout à fait déviantes par rapport à l'islam officiel. Chacun a sa croyance mais en même temps c'est des gens qui vont aller au pèlerinage à Mashhad, si quelqu'un meurt, ils vont aller voir le mollah pour prier à la mosquée. Il y a cette reconnaissance que le mollah représente une religion institutionnelle, valable, valide et légitime. Les discours populaires sont probablement en désaccord avec le discours officiel de la révolution ou avec les différentes idéologies qui ont construites la révolution, mais en même temps ces gens-là vont à la mosquée. A ce moment-là, le discours populaire n'a aucune valeur. A mon avis ce n'est pas représentatif, je pense que mon attitude à moi qui est de passer par les élites est une attitude plus constructive⁴⁸⁹ ».

Ce passage donne à voir l'orientation du chercheur vers la question religieuse dans ses travaux sur l'Iran. Il se propose l'analyse du « discours des élites », religieux ou laïcs, portant sur la question de l'islam et sa place dans la culture iranienne.

La crise diplomatique des années 1980, notamment au début de la guerre, a eu une influence majeure dans l'engagement intellectuel de Yann Richard. Du côté français, la carence des financements pour les missions scientifiques va de pair avec les restrictions des visas du côté iranien pour mettre la situation de la recherche encore plus précaire qu'auparavant. Rappelons aussi que la révolution culturelle et le changement de la direction et de la politique scientifique du Centre d'Études Sociales de l'Iran participent à l'aggravation de la situation. Yann Richard effectue de 1982 à 1985 quelques missions en Iran sous l'égide du CNRS, notamment pour les recherches bibliographiques à Téhéran, Qom et Mashhad⁴⁹⁰, les villes les plus marquées par l'histoire religieuse du pays.

Mais à partir des années 1985, les conditions de possibilité de la recherche et des missions scientifiques en Iran s'aggravent progressivement. Au-delà des restrictions diplomatiques plus généralisées, l'expérience individuelle de Yann Richard témoigne d'un parcours particulier en matière du rapport avec le terrain iranien. Une série

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société », *op.cit.* p. 19.

d'événements dont certains ont été invoqués lors de notre entretien, se succèdent pour former une situation d'insécurité pour le chercheur en pleine période de crise diplomatique entre l'Iran et la France. D'abord, c'est l'affaire de Michel Seurat⁴⁹¹ et la défaite de la diplomatie qui en suit, dénouant une sorte de traumatisme au sein du CNRS. Comme le dit le rapport de l'équipe du CNRS, en 1985, « la situation des missions se caractérise par une extrême instabilité, en fonction des avatars politiques... tantôt de blocages iraniens, tantôt de blocages français⁴⁹² ». Alors qu'un certain nombre de membres de l'équipe se voient refusés le visa par le gouvernement iranien, Yann Richard obtient son visa pour faire sa mission scientifique. Pourtant, malgré l'accord du ministère français des Relations extérieures, le CNRS ne l'autorise pas à effectuer sa mission du fait du souci invoqué à la suite de l'affaire de Michel Seurat :

« Pendant la guerre il y a eu la prise d'otage de Michel Seurat à Beyrouth. Le CNRS était persuadé que l'Iran pouvait avoir une influence sur les preneurs d'otage qui étaient les militants chiites libanais, semble-t-il. Et donc, j'ai fait deux missions à ce moment-là en Iran. Pour l'une j'ai eu l'accord du CNRS, même que le directeur du CNRS avait demandé à me voir avant mon départ et m'avait dit de dire à mes interlocuteurs iraniens que nous sommes concernés par Michel Seurat et qu'il est un collègue, universitaire, scientifique... J'en parlais avec les Iraniens que je voyais, c'est-à-dire les universitaires. Ils disaient qu'ils ne pouvaient rien... L'histoire de Michel Seurat était traumatisante. Cela a coûté très cher au CNRS. Ensuite, j'ai eu une interdiction de mission en Iran, peut-être liée à la guerre ou aux attentats à Beyrouth. Ce que j'ai fait à l'époque, est que je suis allé en Iran en me déclarant en vacances. J'ai fait quelques choses qui étaient à moitié illégales. En tant que fonctionnaire français, je n'aurais pas dû y aller. J'ai aussi demandé au *monde diplomatique* de me payer le billet d'avion. En revanche j'ai fait un article dans *le monde diplomatique*. Cela a été contre moi, parce que j'ai signé sous un pseudonyme et l'agent de l'ambassade iranien a tout à fait compris

⁴⁹¹ Sociologue et chercheur au CNRS dans la section recherches orientales, Michel Seurat était spécialiste du Proche Orient. Il a été enlevé en mai 1985 lors d'une mission scientifique par l'Organisation du jihad islamique libanais, un groupe islamiste chiite dont le nom a été repris par d'autres organisations comme le Hezbollah, pro-iranien. Il a été accusé d'avoir fourni à la France des informations sur les mouvements islamistes au Liban sous couvert de son travail au CNRS. Il est mort en captivité en mars 1986. Cette histoire ouvre un nouveau débat au sein du milieu de la recherche en France, notamment sur la nature du travail scientifique dans les terrains risqués. Pour certains, cet enlèvement est lié à l'aide française à l'Irak pendant la guerre contre l'Iran. D'autres pensent que l'affaire de la captivité et la libération des otages dans les années 1980 doit être lue dans le cadre du contentieux entre Paris et Téhéran sur la question nucléaire. Voir : Dominique LORENTZ, *Un secret atomique : la bombe iranienne ou la véritable histoire des otages français au Liban*, Paris, Éd. Les arènes, 2002.

⁴⁹² Rapport d'activité (1982-1985), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture et société », *op.cit.*, p. 51.

que c'était moi qui avais fait l'article. Cela a été très mal interprété en Iran⁴⁹³ ».

Dans un premier temps, il est question de l'intolérance envers les positions intellectuelles critiquant la politique et la religion, mais aussi celles qui touchent les grandes figures révolutionnaires. Dans une telle atmosphère, Yann Richard n'est pas seul à choisir la pseudonymie pour ses publications susceptibles de recevoir des réactions négatives de la part des responsables scientifiques de l'Iran. La révélation de l'identité de l'auteur par l'un des responsables iraniens, « l'agent de l'ambassade d'Iran », s'est brutalement retournée contre lui et sa trajectoire professionnelle.

Un autre événement se révèle beaucoup plus terrible ; il s'inscrit plutôt dans les rapports conflictuels entre les chercheurs. Il a été dénoncé par un universitaire iranien comme étant un sympathisant du Moudjahidin du peuple. Sans nécessairement se limiter au plan individuel, cette expérience a fortement contribué à le mettre dans l'embarras au niveau diplomatique :

« ... L'institut *Oloum-é Ejtemâyi* (Sciences sociales) voulait s'inspirer du CNRS. Il a fallu que Mahmoud Boroujerdi vienne en France. Il est venu dans notre équipe... Il a été assez désagréable avec moi, parce qu'il était persuadé que j'étais ami avec les Moudjahidin du peuple. Il est vrai que j'ai eu des contacts pendant un certain moment avec des gens très proches du Moudjahidin du peuple. Mais tous les groupes révolutionnaires étaient là et qui n'avait pas un ami ou une famille sympathisant de ce groupe ? [Cependant], tous mes écrits montrent que je n'ai aucune sympathie envers ce groupe. Ils sont absolument clairs. Mais j'ai été dénoncé par un Iranien, très en vue à Paris, en disant que je suis ami des Moudjahidin [du peuple]⁴⁹⁴ ».

La succession de ces ennuis diplomatiques dans ces années de la guerre, comme nous l'avons déjà montré, a odieusement contribué à la construction de rapports conflictuels dans le milieu des spécialistes de l'Iran. Malgré la tendance à vouloir collaborer avec les universitaires iraniens, l'obstacle politique, à plusieurs reprises, empêche de réaliser sereinement les projets scientifiques.

En termes d'institutionnalisation de nouvelles problématiques dans le champ des sciences sociales sur l'Iran contemporain, Bernard Hourcade joue un rôle important. Après avoir obtenu sa maîtrise de géographie sur le pastoralisme dans les Pyrénées, en

⁴⁹³ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

1970, il part en Iran comme professeur de français à l'Institut franco-iranien à la place de son service militaire. Le choix de l'Iran fut un pur hasard d'ordre administratif :

« J'avais prévu de partir au Canada... le dossier canadien ne s'est pas fait du point de vue administratif. On m'a dit qu'il n'y a plus de place, seulement si vous partez en caserne, soit vous partez en Iran. Je ne connaissais pas Téhéran, j'y suis allé à la place de mon service militaire. Donc, par hasard administratif. Mais j'en ai profité... Je suis allé voir Xavier de Planhol⁴⁹⁵ qui était le professeur de géographie du Moyen-Orient à la Sorbonne, pour entamer une thèse avec lui sur le même sujet que ma maîtrise de géographie sur les Pyrénées, appliqué à Alborz. J'ai soutenu ma thèse en 1974, sur la ville de Jâjrôud du point de vue du développement rural... Je suis revenu ensuite pour faire une thèse de doctorat dans l'ensemble de l'Alborz centrale avec le même genre de problématique. Tous les étés de 1974 à 1977, je suis parti pour faire un travail de terrain dans les villages et y faire mes enquêtes sur le développement rural, le pastoralisme, l'évolution des villages, les difficultés, etc.⁴⁹⁶ ».

Vers la fin des années 1970 quand l'IFIT était en train de se développer avec la construction d'un nouveau bâtiment et le changement de programme pour abriter l'ensemble des chercheurs de différentes disciplines en sciences humaines et sociales, Hourcade est nommé le directeur de l'institut résident en 1978 en Iran. Il était donc le témoin des « premières grandes manifestations » jusqu'à l'arrivée de la République Islamique :

« J'étais témoin de la Révolution islamique que je ne maîtrisais pas. Je n'étais pas du tout dans ce domaine politique. Je voyais une société en train de bouger de tous les côtés... J'ai eu de la chance de pouvoir vivre de près toutes les grandes manifestations et l'arrivée de Khomeyni à Téhéran. C'est exceptionnel. Dans une vie, on n'est pas forcément témoin de ce genre d'événements. Et comme tout le monde, je ne comprenais pas ce qui se passait ; le départ du Shâh, l'arrivée de Khomeyni, le mouvement de la gauche, les libéraux, les islamiques aussi, les religieux et les mollahs que l'on voyait pour la première fois dans la rue... Je connaissais un peu la gauche sous le régime du Shâh, mais l'opposition religieuse ? Je ne connaissais pas. Le chiisme n'était pas un sujet d'actualité⁴⁹⁷ ».

⁴⁹⁵ Xavier de Planhol (1926-2016) est un géographe français, spécialiste notamment de la géographie historique et culturelle. Son ouvrage *Les fondements géographiques de l'Histoire de l'Islam* paru en 1968 eut un rôle décisif dans la mise en considération du développement urbain des terres d'Islam dans une perspective globale et de leur organisation spatiale.

⁴⁹⁶ Entretien avec Bernard Hourcade, 17 décembre 2015, Ivry-Paris.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

Il retourne ensuite dans les villages dont il était spécialiste pour y étudier les impacts de la Révolution sur le plan sociopolitique. C'est dans ce sens que ses travaux se sont orientés peu à peu vers l'analyse des problématiques générales comme étant à l'origine de la Révolution et le changement du système politique en Iran. Ils offraient de nouveaux cadres d'interprétation pour analyser la Révolution en prenant en compte l'« aspect religieux » comme étant « un facteur parmi d'autres » et non pas le facteur explicatif de la « dynamique révolutionnaire »⁴⁹⁸.

Il était aussi en charge de la gestion administrative de l'IFIT qui a été fortement marquée par les bouleversements de la scène politique iranienne. Il continua à diriger l'institut pendant même la guerre Iran-Irak jusqu'en 1983 où il quitta Téhéran. Ensuite, pendant une dizaine d'années, il a essayé de diriger l'institut depuis Paris pour garder tous les contacts possibles avec les universitaires et les intellectuels iraniens. Avec la création de l'équipe du « Monde iranien » du début des années 1990 et la normalisation des relations scientifiques avec les universitaires iraniens, ses activités ont eu pour spécificité de se focaliser sur le développement de la capitale iranienne, sollicitées notamment par les instances iraniennes de la gestion de l'urbanisme, en l'occurrence la mairie de Téhéran.

5.2.2. Le dilemme des questions compromettantes

Les impératifs extrascientifiques pour pouvoir réaliser des opérations scientifiques sur le terrain en Iran sont également issus de la politique scientifique du pays. Dans le répertoire des problématiques « sensibles », voire « compromettantes », « la politique » et « la religion » occupent une place centrale dans les sciences sociales sur l'Iran, nous affirme Christian Bromberger⁴⁹⁹. Avant la Révolution, le champ des sciences sociales sur l'Iran est employé à développer des projets de recherches en direction de la politique du développement et de la modernisation du pays (cf. Tableau 2) qui, sur le plan religieux, se contenterait de la représentation de l'islam iranien sous le patronage d'Henri Corbin. Cela justifie en grande partie, la carence de la question religieuse dans les sciences sociales sur l'Iran. Les disciplines les plus

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ Entretien avec Christian Bromberger, 15 Janvier 2015, Aix-en-Provence.

engagées sur le terrain comme l'anthropologie et l'ethnologie ont été largement mises aux frontières des projets de l'iranologie, sauf si leurs objets et leurs champs d'investigation s'adapteraient au répertoire des projets appliqués, défendus par les instances universitaires iraniennes. Avec l'essor des disciplines comme l'ethnologie et l'anthropologie appliquées à la suite de la « réforme agraire » en Iran dans la première moitié des années 1960, la collaboration universitaire franco-iranienne a rapidement pris forme et détermine les principales lignes de recherches sur le terrain iranien qui s'avère de plus en plus sensible sur le plan politique⁵⁰⁰.

Comme nous l'avons montré dans la première partie, c'est au CNRS qu'un groupe de praticiens en sciences sociales a contribué à faire connaître en France, l'ethnologie de l'Iran au début des années 1970, dans le cadre d'établissement des cartes ethnographiques de l'Iran. Le PECEI fut, en effet, le nœud central autour duquel, se structurent les premiers réseaux scientifiques traitant l'Iran contemporain. Il est aussi le point d'appui logistique pour les doyens des sciences sociales sur l'Iran au fil de leur professionnalisation. Christian Bromberger, agrégé de lettres et assistant en ethnologie à l'université d'Aix-en-Provence, est l'un des cofondateurs de ce groupe, travaillant dès le début des années 1970 sur ce domaine⁵⁰¹. Pionnier dans l'ethnologie de l'Iran, il s'est plongé dès le début de sa carrière, dans les recherches ethnologiques du Gilân et une partie de Māzandarān ; la région au long de la mer Caspienne au nord de l'Iran. Il a été formé, comme d'ailleurs Jean-Pierre Digard, dans l'école ethnologique d'André Leroi-Gourhan. Ce qui fait que par le biais de sa spécialisation, il s'intéresse au début de sa carrière de chercheur, principalement aux « faits techniques » et à « l'habitation » dans la région du Gilân.

Notre entretien avec Christian Bromberger illustre les conditions dans lesquelles les activités scientifiques sur le terrain se déroulaient concrètement dans Iran des années 1960 et 1970. Il souligne l'importance du rôle de la réforme agraire dans le développement de l'ethnologie et de l'anthropologie appliquées considérées comme étant les disciplines les plus opérationnelles pour jouer leur partie dans ce mouvement de la modernisation, de l'industrialisation et de la sédentarisation. D'ailleurs, comme

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ Rapport et programme scientifique (1974), « Programme d'Établissement de Cartes d'Ethnographiques de l'Iran (PECEI) », Paris, CNRS, juillet 1974, p.6.

nous l'avons déjà vu, la réalisation des projets scientifiques s'effectua dans une démarche coopérative franco-iranienne. C'est avec Marcel Bazin⁵⁰², géographe et spécialiste de l'Iran, que débute le projet des cartes ethnographiques du Gilân. En outre, les universitaires iraniens formés dans l'école française d'ethnologie comme Asghar Karimi et Asghar Askari du « Centre de l'ethnologie de l'Iran », ont été pratiquement intégrés dans cette collaboration scientifique avec Mahmoud Khalighi, le directeur du centre, le principal partenaire scientifique des ethnologues français. Leur rôle dans la facilitation d'obtention des permis de recherches auprès des autorités du pays pour accéder au terrain, a été largement étendu dans les années 1970, parce qu'ils avaient aussi à sécuriser les conditions des activités scientifiques dans les zones politiquement sensibles dont la région de Gilân fait partie. Au début des années 1970, certains groupes contestataires notamment d'inspiration marxiste, sont entrés dans la phase des opérations armées contre le régime du Shah. En 1971, l'événement baptisé Siâhka⁵⁰³ marquant l'histoire des luttes armées de la gauche iranienne, est advenu afin que le Gilân reste sous contrôle total des agents du service iranien des renseignements. Dans ce contexte, le déplacement des chercheurs dans cette région sans demander de la permission de tous les échelons administratifs, pourrait provoquer des « conséquences catastrophiques ». C'est pourquoi, le rôle des universitaires iraniens était plus que jamais décisif pour jouer le rôle d'intermédiaire entre les chercheurs étrangers et les instances politiques iraniennes.

La deuxième moitié des années 1970 s'avère plus contraignante en matière de recherches. Comme nous indique Christian Bromberger, l'on entendait déjà dans les villages iraniens, la distribution de cassettes contenant le message contestataire d'ayatollah Khomeyni depuis son exil en Irak. Pourtant l'énonciation des questions qui relèvent des problématiques religieuses et politiques n'était pas envisageable pour les chercheurs à cause d'une sorte de « réserve » ou d'« autocensure » de la part des universitaires iraniens. Cette situation contraignante pour la recherche pèse lourdement sur la problématisation d'un certain nombre de questionnements. Selon Bromberger :

⁵⁰² Il s'est associé à l'équipe du PECEI en 1974.

⁵⁰³ L'opération agencée par les *Guérilleros Fedayins du Peuple d'Iran* dans les forêts du Siâhka, fut en fait, le premier mouvement armé dans l'histoire contemporaine de l'Iran avec des tendances politiques.

« Je ne m'intéressais pas à la religion à ce moment-là. Ce que l'on appelait les superstructures, à l'époque. Ce n'était pas ma tasse de thé. Mais il y avait partout des appels de Khomeyni, des distributions des cassettes [de ses messages], des réunions, des petits cercles, des petites associations syndicales, etc. [Ce genre de problématiques] qui échappaient aux spécialistes d'*Erfân* (la gnose) ou spécialistes de la politique et de la macrosociologie qui voyaient dans le chiisme la non-légitimité du pouvoir [politique] en l'absence de l'imâm caché. Le côté qui était pourtant déterminant, a été négligé. Il fallait peut-être s'intéresser à ça au début des années 1970... Mais avec les ethnologues iraniens, quand l'on abordait par curiosité les questions sur la religion, ils nous disaient « qu'il ne faut pas trop en parler ». À l'époque du Shah, ce n'était pas seulement la question d'autorisation de recherches pour accéder au terrain ou bien aborder un certain nombre de sujets, mais aussi la réserve des chercheurs iraniens vis-à-vis de ces questions, l'autocensure⁵⁰⁴ ».

Il souligne aussi sa propre expérience en tant qu'ethnologue pour qui le sujet de la religion impliquerait automatiquement une discussion au caractère compromettant :

« Moi, j'ai une formation chrétienne, mais suis très sceptique sur les affaires religieuses. Je connais un peu les religions, cela m'intéresse. Mais je ne peux pas dire que je suis croyant. En Iran, je devais dire que j'étais *masihi* (chrétien) pour être accepté. Je ne vois pas en Iran comment on peut dire autre chose... Il m'est arrivé de rencontrer en Iran des « individualistes » au sens philosophique du terme. Ils disaient qu'ils étaient agnostiques, mais seulement à certaines occasions, lors d'un repas familial ou dans une conversation privée dans la voiture...⁵⁰⁵ ».

Ces témoignages permettent de prendre en compte le contexte général dans lequel les activités scientifiques sur le terrain se sont organisées dans les années 1970.

C'est au courant de la Révolution de 1979 que nous pouvons constater le changement radical dans les conditions rendant possible les activités scientifiques en Iran. En conformité avec le statut islamique, a été implantée une nouvelle politique culturelle et scientifique en Iran postrévolutionnaire dans laquelle la notion même de la « culture » et par conséquent, des « relations culturelles » sont censées être redéfinies. Les mots d'ordre de la rhétorique révolutionnaire concernant le secteur culturel ; c'est-à-dire « l'islamisation de la culture » et « l'indépendance culturelle »⁵⁰⁶, ont été intégrés dans

⁵⁰⁴ Entretien avec Christian Bromberger, 15 Janvier 2015, Aix-en-Provence.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ Agnès DEVICTOR, *Politique du cinéma iranien*, Paris, Éd. CNRS, 2004, p.8.

le discours du déclenchement de la « révolution culturelle » lancée par l'ayatollah Khomeyni en 1980 dans le but de mieux canaliser les activités du secteur culturel et scientifique, et d'y imposer une identité islamique. Dans un premier temps, ce sont des universités iraniennes qui étaient visées par cette islamisation forcée. Elles se trouvèrent fermées pendant deux ans et les universitaires iraniens subirent des examens idéologiques en raison de leurs activités professionnelles.

Les conditions s'avèrent aussi très contraignantes pour les chercheurs étrangers travaillant en Iran. Si en temps ordinaire, le statut des chercheurs étrangers travaillant sur le terrain et l'apport de leurs contributions sont mis en question par les autorités mais aussi par l'opinion publique⁵⁰⁷, cette situation peut devenir l'objet d'un embarras insurmontable dans ce temps de crise pour la société. L'entretien avec Christian Bromberger apporte quelques éclairages à cette situation particulière. Sa première visite en Iran, après la Révolution, date de 1982 où selon lui, il n'est plus question de demander l'autorisation de recherche, notamment aux praticiens en sciences sociales, jugés comme des espions par les autorités iraniennes. D'ailleurs, le changement de direction du Centre de l'Ethnologie de l'Iran pèse lourdement dans l'orientation des chercheurs français qui allaient poursuivre leurs activités scientifiques en Iran. Lors d'un entretien, Christian Bromberger explique à quel point la condition de la recherche a été changée après la Révolution :

« Quand j'y suis retourné en 1982, le responsable du Centre de l'Ethnologie de l'Iran, m'a offert un *chai mostaz'f* (thé des déshérités) en me disant qu'il faut surtout étudier les slogans de la Révolution au lieu d'aller dans les villages et faire des enquêtes... Il y avait du temps du Shâh, un problème pour avoir des autorisations de recherche. Mais avec une série de démarches, on pouvait avoir son permis de recherche. C'était la terreur mais une terreur organisée. Mais après la Révolution, il n'était pas question d'aller demander l'autorisation à quiconque. Personne ne donnera l'autorisation à un impie français qui vient faire de l'espionnage ! Ce qui était toujours en Iran vis-à-vis des sciences sociales, c'est l'accusation d'être « *Jâsous* » (espion). L'idée était ça : on ne peut pas être là. Pour étudier quelques choses d'aussi quotidienne et nulle que la culture

⁵⁰⁷ Christian BROMBERGER, Usual topics: Taboo themes and new objects in Iranian anthropology, dans Shahnaz R. NADJMABADI (dir.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: past and present perspectives*, op.cit., p. 199.

populaire, les charrues dans un village ou les superstitions, c'est complètement en dehors des cadres⁵⁰⁸ ».

De 1982 à 1991, Christian Bromberger ne se rend pas en Iran. Pendant cette période où il est privé de ses activités de recherche sur le terrain, il entreprend l'analyse sociologique du « symbolisme et le vécu révolutionnaire » dans le sillage de l'opération de recherche sur « l'histoire contemporaine et la sociologie politique de l'Iran » au sein de l'équipe du CNRS. Il se penche parallèlement sur l'analyse historique, à travers l'étude des différentes archives et des mémoires des protagonistes, d'un mouvement contestataire pendant la révolution constitutionnelle dans le Gilân⁵⁰⁹, et dans une perspective comparatiste sur l'analyse d'autres paysanneries révolutionnaires au XXe siècle⁵¹⁰. Au sein de l'équipe du CNRS, les projets scientifiques communs, notamment ceux du PECEI, avaient permis à un certain aboutissement. Ils avaient favorisé la connaissance des identités régionales et ethniques et les caractéristiques culturelles de différentes aires géographiques en Iran. Partant de cette base matérielle de la connaissance à l'échelle macro-régionale, les chercheurs spécialisés dans chaque région, se mirent à produire des ouvrages de synthèse sur la région de leur spécialisation. Les matériaux qui ont été retenus lors de séjours ponctuels de Bromberger dans le Gilân, ont fait objet d'un ouvrage de référence, traduit en plusieurs langues, publié sous l'égide de l'UNESCO en 1986⁵¹¹.

Après la normalisation des relations culturelles et scientifiques, Bromberger se remet à travailler sur le terrain, mais un avec changement d'échelle important qui marque à jamais son choix ethnologique. En 1991, il se rend en Iran et consacre ses activités à l'ethnologie d'un « petit terrain », celui d'un hameau et du fonctionnement d'une famille dans un village au Gilân. Ce changement d'échelle, celui du choix de « se replier sur un petit terrain, à l'abri des contrôles et des menaces d'expulsion »⁵¹²

⁵⁰⁸ Entretien avec Christian Bromberger, 15 Janvier 2015, Aix-en-Provence.

⁵⁰⁹ Le mouvement Jangali, la guérilla forestière dont le mouvement révolutionnaire de 1915 à 1921, aboutira à la fondation éphémère d'une République socialiste soviétique dans la capitale du Gilân.

⁵¹⁰ Rapport Scientifique (1986-1989), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », *op.cit.*, p. 22.

⁵¹¹ Christian BROMBERGER, Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Gilân (Iran septentrional), *Etablissements humains et environnement socio-culturel*, 1986, vol. 36, Paris, UNESCO.

⁵¹² Christian BROMBERGER, *Un autre Iran : un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin, 2013. p.10.

qu'avait fait Bromberger en 1982, en raison de circonstances sécuritaire et diplomatique, a été poursuivi par un changement de point de vue marquant la carrière scientifique de l'ethnologue dans son rapport avec le terrain iranien.

Durant cette période, la mise en question du statut des chercheurs étrangers et celui d'un certain nombre de disciplines va de pair avec l'élargissement du répertoire des sujets dits « tabous », rendant infructueux le développement de nouvelles recherches et leurs diffusions. Selon Bromberger :

« The Islamic Revolution broke away from this form of cultural nationalism, and anthropology became a suspicious discipline, responsible for perpetuating archaisms, for disconnecting Iranian culture from its Islamic foundations and for using Western concepts to reduce irreducible phenomena (such as religion) to sociological or anthropological interpretation⁵¹³ ».

Favorisant une redéfinition des appareils conceptuels des sciences sociales au profit d'une lecture islamique des phénomènes sociaux, les autorités iraniennes ciblent davantage les sciences sociales et historiques. La piste majeure de ce changement d'ordre pédagogique est le déclenchement d'une série d'inspection dans l'ensemble des facultés de type intellectuel et professionnel relatives au champ des sciences sociales, évoquant le caractère « politique » et « idéologique » de ces disciplines⁵¹⁴. En effet, si sous le régime impérial, « l'anthropologie et l'ethnologie appliquées » ont pu s'intégrer aux projets modernisateurs du gouvernement iranien, le postulat idéologique des instances culturelles et scientifiques de l'Iran postrévolutionnaire, met en question la nature même de ces disciplines qui se veulent « libérales », « séculières » et « objectives »⁵¹⁵.

⁵¹³ Christian BROMBERGER, Usual topics: Taboo themes and new objects in Iranian anthropology, dans Shahnaz R. NADJMABADI (dir.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: past and present perspectives*, op.cit., p.197.

⁵¹⁴ Nematollah FAZELI, Anthropology in Post-Revolution Iran, dans Shahnaz R. NADJMABADI (dir.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: past and present perspectives*, op.cit., p. 75.

⁵¹⁵ *Ibid.* p.81.

5.2.3. Chercheurs face aux défis de l'Iran islamique

La victoire de la Révolution en Iran et la montée de l'islam politique en Asie centrale et au Moyen-Orient dans les années 1980, a fait se lever une génération de chercheurs et d'enseignant en sciences humaines et sociales, qui se sont trouvés face à une massification de demandes de la connaissance des phénomènes islamistes. Sollicités pour intervenir dans les débats universitaires autant que médiatiques, les spécialistes de l'Iran contemporain ont diversifié leurs champs d'intervention intellectuelle tout au long des années 1980 en participant à plusieurs émissions de radios et de télévision traitant de l'actualité iranienne⁵¹⁶. Ce contexte a favorisé l'émergence d'une préoccupation collective pour les détenteurs des discours scientifiques sur l'Iran, concernant leur position intellectuelle par rapport à l'actualité iranienne qui, sur le plan politique et humanitaire, s'avère de plus en plus oppressive. La prise en compte d'enjeux idéologiques propres à la recherche dans les milieux islamistes s'avère inévitable dans ce contexte.

En 1983, a été publié dans les « Archives de sciences sociales des religions », un article intitulé « Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes », prenant pour objet le traitement des problèmes épistémologiques et idéologiques que pourraient poser les mouvements islamistes pour les « théoriciens en sciences sociales », les « journalistes » ou encore « tous les porteurs de valises intellectuelles⁵¹⁷ ». L'article donne à voir le travail des intellectuels porteurs d'une « profession de foi d'objectivité » ; ceux-ci, dans la période de l'apparition des mouvements islamistes, se trouvent face aux problèmes d'interprétation, de conceptualisation et de représentation de « ces mouvements et des pratiques sociales de ses membres ». Avec une incursion dans la « sociologie des sociologues travaillant sur les aires arabes ou musulmanes », outre les questions de conceptualisation, l'article s'interroge sur la possibilité, pour les théoriciens en sciences sociales, du « contrôle de leur imaginaire ou de leur inconscient afin d'éviter ce que M. Rodinson appelle les

⁵¹⁶ Dans les rapports d'activités de l'équipe des sciences sociales du CNRS, nous pouvons constater qu'à partir de 1979, voit le jour une nouvelle catégorie d'« activités d'animation scientifique » s'agissant la mise en valeur des interventions dans les médias, des membres de l'équipe au sujet de la Révolution iranienne et de ses composantes politiques, idéologiques et religieuses.

⁵¹⁷ Jean-François CLÉMENT, « Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes », *Archives de sciences sociales des religions*, 1983, 28^e année, vol. 1, n° 55, pp. 85-104, p. 86.

« miroirs déformants »⁵¹⁸ » vis-à-vis de l'islam et d'une manière générale vis-à-vis de la religion. Selon l'auteur, « les « spécialistes » des sciences sociales font partie d'une société et ils subissent, qu'ils le veuillent ou non, l'influence de l'opinion publique ».

En ce qui concerne l'expérience iranienne de la Révolution islamique sur laquelle l'article articule une série de ses problématiques, l'opinion publique française se montre très négative : « en France, selon un sondage IFOP fait le 15 novembre 1979 sur un échantillon de 1775 français, 79 % d'entre eux avaient une opinion négative de l'imâm Khomeyni⁵¹⁹ ». Cela explique le premier volet de la difficulté pour les spécialistes de l'Iran, de leur prise de position par rapport aux images dévalorisées de l'Iran postrévolutionnaire dans l'opinion publique ainsi que dans des principales pistes éditoriales de la presse française. Afin d'éviter les jugements de valeurs et défendre des principes d'objectivité, ils adoptent une attitude dite « prudente » vis-à-vis de l'actualité iranienne. Cette attitude consiste en la continuité de la recherche scientifique sur l'Iran islamique et avec les universitaires iraniens, malgré les aspirations coercitives que pourraient engendrer l'actualité iranienne. Certains d'entre eux ont évoqué avoir modifié la signature de leurs articles jugés « critiques » pour ne pas juxtaposer leur champ de professionnalisation avec celui de leur positionnement idéologique.

Comme nous l'avons déjà souligné, pour le secteur des sciences sociales, la fabrique de nouveaux cadres de coopération scientifique avec les universitaires iraniens est considérée indispensable, non seulement pour leur faciliter l'accès au terrain, mais aussi pour ne pas se détourner du fil conducteur de la gestion de ce secteur et de ses mesures déontologiques. L'insistance sur la création des équipes biculturelles, la coopération avec les organismes de recherche iraniens et la mise en œuvre systématique d'un travail de traduction en persan des travaux rédigés en français, structurent le champ organisationnel de ce secteur. Cette nouvelle tendance trouve un intérêt accru dans la période postrévolutionnaire autant chez les praticiens en sciences sociales en France qu'en Iran. Cette tendance oriente, pendant une dizaine d'années à partir de la reprise des relations franco-iraniennes au tournant des années 1980, les recherches françaises sur l'Iran. Pourtant, la tendance d'une partie des spécialistes de l'Iran —

⁵¹⁸ *Ibid.* pp.90-91.

⁵¹⁹ *Ibid.* p.91.

majoritairement les praticiens en sciences sociales — à remettre en place, les coopérations scientifiques et culturelles avec les instituts et les chercheurs iraniens, fait ressurgir les conflits et les confrontations de type idéologique, à l'intérieur de l'espace des savoirs sur l'Iran.

Étant donné la particularité des conditions de la mise en place de l'équipe de recherche réunissant les spécialistes des sciences sociales et ceux des disciplines classiques de l'iranologie, l'appréciation réelle de ces conflits n'est possible qu'en se penchant sur les propos recueillis lors des entretiens avec les principaux acteurs de la gestion de l'espace des savoirs sur l'Iran pour la période relatée⁵²⁰. « Nous avons été des « espions » aux yeux des autorités iraniennes et des « collaborateurs » aux yeux de nos collègues français », dit l'une de nos sources en décrivant la difficulté de la situation s'agissant du secteur des sciences sociales au sein du monde des spécialistes de l'Iran. Ces propos donnent à voir les frontières qui se fabriquaient entre le secteur des sciences sociales et celui des détenteurs des disciplines classiques de l'iranologie ; frontières qui semblent être dépendantes des orientations politiques, voire idéologiques des acteurs en jeu.

D'une manière générale, il semble que la principale préoccupation d'une poignée de détenteurs des études classiques sur l'Iran, a été basée sur une mentalité qui suppose qu'avec les productions scientifiques sur l'Iran contemporain, l'on assiste à la justification et la promotion des intérêts idéologiques de l'Iran islamique et de ses principaux acteurs. Nous avons également appris qu'ils s'autorisent des emprunts à un langage méprisant et haineux concernant les représentants des organismes de recherche iraniens, en employant souvent les termes comme « barbus » ou « fanatiques sauvages » pour les désigner.

Pour préserver une tradition déjà centenaire des études iraniennes, ils s'organisent en opposition aux structures scientifiques jugées « instrumentalisées » par le gouvernement iranien, c'est-à-dire le secteur des sciences sociales, en adoptant la stratégie de la sous-représentation des aspects de l'Iran postrévolutionnaire dans les manifestations académiques. Dans ce contexte, se créent un certain nombre d'épisodes de confrontations au détriment de la diplomatie scientifique adoptée par le secteur des sciences sociales. Par exemple, l'on a été informé que, vers la fin des années 1980, le

⁵²⁰ L'on préfère garder l'anonymat des locuteurs et ne s'y référer que par la généralisation. Ces propos ont été recueillis soit lors de longue discussion informelle, soit lors de nos entretiens où les spécialistes nous ont demandé de ne pas les enregistrer.

projet d'organiser une conférence à Paris sur « les révolutions (française, bolchévique, chinoise, iranienne, etc.) » a été abandonné parce qu'« il y a eu ce dilemme dans les études iraniennes à l'époque, supposant que les sciences sociales sont favorables à l'islamisation de l'Iran et à la révolution [à leurs yeux] des religieux, c'est-à-dire « des sauvages » ». Deuxième exemple de ce genre de confrontations qui se produit quelques années plus tard, lors de la réunion des spécialistes de l'Iran pour lancer le projet de l'organisation d'une série de conférences à Paris, sous l'égide de *Societas Iranologica Europaea*⁵²¹ ; il avait comme objectif de « préserver les aspects de l'Iran préislamique dans les études ». L'UPR 252 s'étant candidatee pour l'organisation du congrès des iranologues a même dû subir d'une « séance d'examen idéologique auprès des détenteurs de l'iranologie classique, pour les assurer de ne pas avoir voulu faire venir les « barbus sauvages » de la Révolution à la conférence ».

Nous pouvons constater qu'à partir de la deuxième moitié des années 2000, avec la croissance des embarras politiques visant les chercheurs étrangers et iraniens rattachés aux universités occidentales, l'espace des savoirs sur l'Iran s'oriente, au fur et à mesure, vers les visées didactiques des disciplines classiques de l'iranologie, avec la cristallisation dans les recherches académiques, des aspects de l'Iran préislamique. Avec la nomination de Philippe Huyse à la direction de l'équipe du « Monde iranien » dans cette période, puis l'intégration en 2005, de cette équipe au corps des indianistes, les spécialistes de l'Iran se retrouvent difficilement dans les programmes de recherches traitant de l'Iran.

⁵²¹ *Societas Iranologica Europaea* (SIE) est une association internationale dans le domaine des études iraniennes. À la suite d'une conférence tenue en octobre 1981 à British Academy à Londres pour rassembler les spécialistes des « études iraniennes et persanes », une initiative a été prise pour fonder une « société savante » à vocation internationale pour faire face à la difficulté de la situation de ces études en Europe de l'ouest et en Israël après la Révolution de 1979. Mais c'est en juin 1983 que cette société voit le jour à Rome après l'organisation du premier colloque international de l'iranologie. Parmi les membres de cette société, l'on peut notamment compter Gilbert Lazard (membre fondateur) et Philippe Gignoux (membres fondateur, vice-président, et puis président). Depuis, les principaux tenants des disciplines classiques de l'iranologie s'organisent autour des projets de la *Societas Iranologica Europaea*, créé en 1983 à Rome et destinée « à réactiver les études iraniennes dans le monde et tenter de pallier les graves inconvénients qu'a entraînés la révolution iranienne ». Voir : <http://www.iranicaonline.org/articles/societas-iranologica-europaea> [En ligne], et Rapport scientifique (1981-1983), ERA 355 « Langues, littératures et culture iraniennes », juin 1983, CNRS, p.4.

5.2.4. Un tournant sociologique

Le début des années 1990 témoigne d'un tournant important dans l'espace des savoirs sur l'Iran. Le rattrapage du retrait partiel des activités scientifiques sur l'Iran, affectées par l'instabilité politique et les conflits diplomatiques, rejoint la transformation institutionnelle de l'équipe des « Sciences sociales du monde iranien contemporain » du CNRS. L'analyse des rapports d'activités de cette équipe depuis 1989, montre l'augmentation du nombre des chercheurs et des enseignants-chercheurs associés à l'équipe, parmi lesquels figurent notamment les chercheurs d'origine iranienne. Avec l'adhésion des chercheurs iraniens à l'équipe, sous l'égide du statut professionnel de « chercheurs affectés », « chercheurs associés »⁵²² « membres correspondants »⁵²³, on assiste à la transformation de l'espace des savoirs sur l'Iran sur le plan sociologique, et l'étude de la question religieuse dans le contexte iranien contemporain se renouvelle profondément.

Notons que la fin de la guerre ainsi que la mort de l'ayatollah Khomeyni en 1989 marquent une nouvelle phase dans l'historiographie de l'Iran contemporain, reconnue en termes du passage de la Révolution islamique à la République islamique. Le retour à la normalité des activités scientifiques et culturelles en Iran a pour corollaire la stabilisation des rapports entre les chercheurs et les organismes de recherche iraniens, et par conséquent, la reprise des activités scientifiques sur le terrain.

Sur le plan sociologique, l'arrivée de nouveaux chercheurs conduit à la transformation de l'espace des savoirs sur l'Iran en un espace hétérogène. Sur le plan didactique également, elle apporte de nouvelles perspectives dans le processus de la problématisation de la question du chiisme dans le contexte de la République islamique d'Iran, permettant de soustraire l'étude de la religion aux cadres de pensée dominants.

Nous avons étudié les itinéraires professionnels de trois principaux chercheurs d'origine iranienne Farhâd Khosrokhâvar, Faribâ Adelkhâh et Azâdeh Kiân qui, en étant associés

⁵²² Affectés à d'autres formations, mais qui étaient membres de la RCP « Iran contemporain » et qui continuent à participer aux travaux de l'équipe depuis sa transformation en UPR. Voir : Rapport scientifique (1989-1991), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, 1991, p. 6.

⁵²³ Chercheurs étrangers et/ou résident à l'étranger, et avec lesquels l'équipe entretient une collaboration particulièrement étroite et suivie. Voir : Rapport scientifique (1989-1991), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », CNRS, 1991, p. 7.

à l'équipe de recherche du CNRS, trouvent dans la scène académique française, des assises institutionnelles permettant la promotion des savoirs dans le champ des sciences sociales de l'Iran contemporain. Bien que leurs parcours et leurs domaines de recherche s'avèrent différents, ils partagent une même sensibilité qui place le chiisme au cœur des analyses de type sociologique de la société iranienne postrévolutionnaire. Ils contribuent à la modification des grilles de lecture souvent adoptées par les spécialistes de l'Iran, en proposant l'intégration du social dans leurs analyses du religieux par le biais d'observations, d'entretiens et d'analyses du discours des acteurs religieux.

En 1979, Farhâd Khosrokhâvar s'intègre à l'équipe du CNRS en tant que « membre correspondant ». Il avait déjà fait une thèse de philosophie en France sous la direction de Michel Henri, portant sur *La vérité et la finitude chez Heidegger*. Il entame ensuite une thèse de sociologie sur *Modernisation et appareil d'état en Iran de 1960 à 1975*, soutenue à l'EHESS sous la direction d'Alain Touraine. L'orientation vers la sociologie s'apparente dans son parcours universitaire, avec l'adhésion aux approches tourainiennes dans ces travaux où la dimension subjective de l'action sociale est fondamentale, et dont les « acteurs sociaux », leurs « subjectivités » et leurs « représentations mentales » sont les mots clés. C'est effectivement cette orientation épistémique qui conduit ses travaux scientifiques dans le domaine de la sociologie de l'Iran contemporain. Elle mène à produire des connaissances sociologiques qui contribuent aussi à redéfinir des cadres interprétatifs de la compréhension du chiisme au miroir des problématiques majeurs de la société iranienne.

Khosrokhâvar part en Iran un an avant la Révolution et travaille comme étant le chercheur à l'Institut de Planification de l'Enseignement Supérieur à Téhéran⁵²⁴. Il enseigne en même temps dans l'université de Bou-Ali (Avicenne) de Hamadân⁵²⁵. Contrairement aux chercheurs français qui subissaient, au cours des années 1980, des problèmes sécuritaires d'ordre diplomatiques, Khosrokhâvar n'a quitté l'Iran pendant cette période que pour des passages ponctuels à Paris où il se dirige vers les opérations de recherches au sein de l'équipe du CNRS. Il a contribué, au sein de l'équipe, à

⁵²⁴ Rapport scientifique (1979-1981), RCP 586 « Iran contemporain : espace, culture et société », *op.cit.*, p.3.

⁵²⁵ Mohsen MOTTAQI, *Farhâd Khosrokhâvar : négâhi bé ârâ va âsâr (Farhâd Khosrokhâvar : visions et travaux)*, moasese farhangi pajouheshi châp va nashr Nazar, Téhéran, 1386 (2007), p.24.

l'élaboration des thématiques liées aux « développement », « conseilisme », et « expansion urbaine » et « migration » en Iran, notamment en collaboration avec Bernard Hourcade⁵²⁶. En juillet 1985, il devient chercheur associé à la section 34 du CNRS (Sciences du langage) et reste membre correspondant de l'équipe des spécialistes de l'Iran.

Témoin de la Révolution, il s'engage pleinement à l'analyse sociologique du mouvement révolutionnaire, en plaçant au cœur de ses problématiques, la question de la « subjectivité » des acteurs, c'est-à-dire « la relation entre leurs idées et leurs actions sociales⁵²⁷ ».

L'enquête sur le terrain, l'observation participante et les entretiens avec les gens ordinaires constituent un nouvel itinéraire de recherche dans la perception de la Révolution et le rôle que la religion y jouait. À l'instar d'autres spécialistes de l'Iran, la question de la place du chiisme dans la Révolution iranienne est rigoureusement inséparable de l'analyse de la Révolution elle-même. Selon Khosrokhâvar :

« Dans la Révolution iranienne, on ne pouvait pas ne pas voir le religieux. [La Révolution] a commencé par un mouvement d'extrême gauche et puis ça s'est transformé rapidement en un mouvement où le religieux est intervenu, surtout [avec] le leadership de Khomeyni. On voyait bien l'instauration d'une théocratie, le religieux qui mobilisait les gens, on voyait bien les notions religieuses comme le martyr. Bref, un retour du religieux⁵²⁸ ».

En posant la focale sur les acteurs de la Révolution, et puis sur ceux de la guerre Iran-Irak, il se propose d'analyser plutôt les « conséquences » de la Révolution et non pas ses « causes » pour identifier des mesures d'appréhension de ce qu'il appelle « le retour du religieux ». Dans les années 1980, le travail académique se réalisant dans « une atmosphère très lourde » et dans ce sens, voulant « produire surtout dans une langue étrangère sur la révolution, sur le martyr et sa signification sociologique n'était pas très bien vu ». C'est pourquoi, une partie de ses articles ont été publiés sous plusieurs pseudonymes, souligne Khosrokhâvar⁵²⁹. En 1990, avec l'obtention de Rockefeller

⁵²⁶ En ce qui concerne le contenu de ces thématiques, ils ont été abordés pour analyser la genèse de nouvelles structures de gestion collective dans les quartiers de Téhéran. Des conseils (Surâ) étaient créés par les militants pour gérer les usines, les administrations et même l'armée. Voir : Rapport d'activité (1982-1985), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture et société », CNRS, p. 24 et p.30.

⁵²⁷ Entretien avec Farhâd Khosrokhâvar. 3 juin 2015, Paris.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ *Ibid.*

fellowship, il part aux Etats-Unis avant de revenir s'installer définitivement en 1991 à Paris et de s'intégrer au CADIS (Centre d'analyse et d'intervention sociologique) qui a été fondé dix ans plus tôt par Alain Touraine. En 1992, il soutient sa thèse de doctorat et entame son enseignement à l'EHESS dans le cadre du séminaire de « Sociologie du monde iranien contemporain ».

Inscrivant ses analyses dans la tradition de pensée tourainienne, Khosrokhâvar propose la prise en compte de l'action autonome des principaux acteurs de la Révolution appréhendée par les méthodes d'une sociologie par le bas et critique des tendances orientalistes qui cherchent à essentialiser la question de l'islam chiite en s'appuyant sur les discours normatifs et formels⁵³⁰.

Lors de nos entretiens avec Yann Richard et Farhâd Khosrokhâvar, plusieurs arguments ont été développés pour souligner sur quoi repose concrètement la distance entre les types de recherches et la diversité des modes de problématisation d'un même objet de recherches au sein de la sociologie du chiisme. Par la même occasion, ils nous ont renseignés sur les controverses qui ont pu apparaître au début des années 1990, dans le cadre des discussions intellectuelles entre les chercheurs, formulées en termes de postulats épistémologiques, d'appartenances religieuses et de positionnement académique.

Dans un premier temps, nous avons pu constater que l'enjeu épistémologique qui préoccupe profondément les principaux tenants de la sociologie du chiisme est la question du choix des discours sur lesquels reposent les constructions théoriques concernant la question religieuse dans le contexte iranien. La prise de position sur cet enjeu donne à voir la différence entre d'une part, la critique fervente d'une logique orientaliste aveugle aux peuples et aux « discours populaires » et d'autre part, l'affirmation de la nécessité de la reconstruction des « discours élites » qui caractériseraient le modèle légaliste, voire représentatif du chiisme d'Iran.

Comme nous l'avons déjà remarqué, Khosrokhâvar, dans les années 1990, oriente ses travaux autour des thématiques de la Révolution et de la guerre Iran-Irak. Soucieux de mettre en avant le « discours populaire » et « le point de vue des acteurs sociaux » dans ses analyses sociologiques, il renvoie aux nouveaux modes de problématisation des

⁵³⁰ *Ibid.*

phénomènes religieux chiites négligés selon lui par les tenants des discours orientalistes qui ne font que mettre en avant les discours des élites dirigeantes. En 1990, a été publié en deux volumes, l'ouvrage collectif de Farhâd Khosrokhâvar et Paul Vieille, intitulé *Le discours populaire de la révolution iranienne*⁵³¹. Il devient ensuite l'un des ouvrages de référence sur la Révolution iranienne, portant sur le recueil des entretiens avec les gens issus de la classe populaire qui n'ont pas été selon les auteurs, considérés comme sujets de la Révolution, et représentés souvent comme objets passifs. L'objectif principal de cet ouvrage, comme le montre bien son intitulé, est de donner la parole aux différents locuteurs issus de la classe populaire dont l'autonomie est mise en question par les discours universitaires sur la Révolution, alors qu'ils sont, selon les auteurs, les principaux producteurs des différentes formes de la « religiosité populaire » et de la « pensée religieuse populaire »⁵³². Pour eux : « la présence populaire dans la Révolution peut être occultée par le regard positiviste parce que le peuple ne produit pas de textes, et que la pensée savante ne retravaille pas l'imaginaire populaire, tant le divorce est grand entre l'une et l'autre⁵³³ ».

Khosrokhâvar soutient ensuite sa thèse de doctorat d'État ; *Rupture de l'unanimité dans la révolution iranienne*⁵³⁴ portant sur le discours des nouveaux acteurs de la Révolution, c'est-à-dire « la jeunesse urbaine ». Dans cette perspective, le mouvement révolutionnaire, « dans sa composante juvénile et urbaine, a été l'expression de la volonté de nouveaux acteurs sociaux, visant à s'approprier la modernité qu'accaparait un Etat répressif, agent d'une modernisation conservatrice⁵³⁵ ». Il introduit sa propre grille de lecture de la Révolution en cherchant à modifier le postulat épistémologique des champs de réflexions qui essaient de figer « les sociétés islamiques dans une structure intemporelle ». Il souligne que : « L'islamologie ou les tenants des courants orientalistes ne voient souvent que le clergé comme acteur social déterminant, leur mode

⁵³¹ Paul VIEILLE et Farhad KHOSROKHAVAR, *Le discours populaire de la révolution iranienne*, Paris, Contemporanéité, 1990.

⁵³² *Ibid.* p.29.

⁵³³ *Ibid.* p.39.

⁵³⁴ Farhad KHOSROKHAVAR, *Rupture de l'unanimité dans la révolution iranienne*, Thèse de doctorat d'État Ès Lettres, EHESS, Paris, 1992.

⁵³⁵ *Ibid.* p.3.

d'appréciation du réel étant infléchi par leur parti pris en faveur du clergé, en qui ils perçoivent l'élite sacrée de la société islamique⁵³⁶ ».

En contrepois de ce postulat épistémologique, Yann Richard raconte avoir choisi de travailler sur « les discours intellectuels », voire « les discours élites » de la Révolution. Richard revendique ainsi une rupture avec la sociologie du chiisme telle qu'elle se pratique par les sociologues de l'Iran comme Khosrokhâvar et Vieille dont le centre d'intérêts scientifiques demeure le domaine des discours populaires.

Le choix des « discours élites » se justifie d'abord par son champ disciplinaire décrit comme l'« orientalisme » qui s'offre les compétences linguistiques pour analyser des écrits et des discours intellectuels. Pour lui, dans l'analyse du rôle du chiisme dans la Révolution iranienne, « il faut pas nier la culture populaire, mais il ne faut pas non plus prétendre pouvoir reproduire le discours populaire : la reproduction et l'interprétation du discours populaire ? C'est une surenchère, une illusion. Alors que le discours intellectuel, lui, est plus au moins matérialisé⁵³⁷ ». Dans son ouvrage, *Le chiisme en Iran : Imam et révolution*⁵³⁸ paru en 1980, Richard critique déjà le rejet, de la part des intellectuels iraniens, de l'appréhension de l'emprise de l'islam chiite sur la société iranienne, avant d'élaborer sa propre analyse sociologique de ce « domaine tabou »⁵³⁹. Pour élaborer son approche sociologique axée sur « les formes religieuses » et « la pensée chiite » contemporaines, il inscrit son discours comme un contrepois des attitudes dites « hostiles » à l'islam qu'elles soient nationalistes ou laïques. Selon lui, le premier type d'arguments se nourrit davantage des « jugements anticléricaux » et « des sentiments anti-arabes, sinon antisémites⁵⁴⁰ », tandis que le deuxième type se penche sur « une morale matérialiste » et des « idéologies laïques⁵⁴¹ » pour inspirer des attitudes antireligieuses chez un certain nombre d'intellectuels iraniens.

C'est en effet en décalage avec ces approches que les travaux de Yann Richard s'orientent, au moins dans la première phase de sa spécialisation. Il s'inspire pleinement des discours des élites iraniens — religieux et laïcs — pour en faire d'un côté, un travail

⁵³⁶ *Ibid.* p.13.

⁵³⁷ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

⁵³⁸ Yann RICHARD, *Le shi'isme en Iran : Imam et révolution*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, 1980.

⁵³⁹ *Ibid.* p.73.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ *Ibid.* p.74.

de traduction et d'interprétation dans le cadre de son domaine de spécificité professionnelle, à savoir l'« histoire des idées » et de l'autre, pour partager certains éléments de leurs points de vues concernant la sphère du rapport « Iran-Occident ».

En 1992, Yann Richard présente un texte de synthèse de ses travaux pour un dossier de thèse d'État sur travaux intitulée *Identité et modernité dans la culture iranienne contemporaine*⁵⁴² et dirigée par le doyen de l'iranologie moderne ; Charles-Henri de Fouchécour. Dans ce travail, il cite un passage d'introduction de l'ouvrage collectif de Khosrokhâvar et Vieille dans lequel les auteurs critiquent les savoirs orientalistes, pour montrer ensuite certains traits caractéristiques de sa propre pensée, défendant la nécessaire prise en compte de la réflexion sur le statut du savoir orientaliste⁵⁴³. En plaçant la question de « l'identité » ou plus précisément « la quête d'identité » au cœur de ses analyses basées sur les écrits des élites iraniens, il redéfinit sa vocation orientaliste « à l'heure des idéologies, à l'heure des propagandes et des sermons, à l'heure où le discours des élites est mis en question par ceux dont elles ne sont déjà plus les élites⁵⁴⁴ ». De son point de vue, l'orientaliste est le mieux placé pour traiter ce genre de question. Ce n'est pas simplement le statut du chercheur, mais il oriente la perspective de la recherche vers une approche plus globale, universelle. C'est dans ce sens qu'il associe dans sa démarche, une explication didactique et méthodologique à cet orientalisme qui, au lieu des « analyses fragmentaires » de l'histoire, de la philosophie ou des sciences sociales, cherche à établir une « approche globale »⁵⁴⁵.

Au cours de ses contributions Yann Richard se propose de mettre en œuvre cette « approche globale » dans le domaine de l'histoire politico-religieuse de l'Iran moderne, prêtant une intention particulière aux discours des élites iraniens sur le chiisme qu'il qualifie assurément « matérialisés et construits⁵⁴⁶ ».

Outre cet ancrage épistémologique et didactique à l'approche globale et aux discours élites, son point de vue sur le chiisme d'Iran a été développé à partir d'un fort ancrage religieux dans le catholicisme. Il indique que :

⁵⁴² Yann RICHARD, *Identité et modernité dans la culture iranienne contemporaine*, Texte de synthèse pour accompagner un dossier de Thèse d'État sur travaux, université de Paris III-Sorbonne Nouvelle, 1991-1992.

⁵⁴³ *Ibid.* pp.7-8.

⁵⁴⁴ *Ibid.* p.10.

⁵⁴⁵ *Ibid.* p.110.

⁵⁴⁶ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

« Je me demande est-ce qu'on peut s'intéresser au fait religieux en Iran si l'on n'a pas soi-même une culture religieuse ou une interrogation religieuse ? Je ne sais pas. C'est une question que je me pose. Pour moi, il faut avoir une sensibilité au fait religieux. Ce qui manque à un nombre important d'Iraniens travaillant sur le chiisme, c'est justement cette sensibilité. Et ce que l'on peut trouver dans le christianisme catholique, est un peu proche d'une sensibilité chiite. Moi, j'ai été élevé dans le catholicisme et j'y suis resté attaché. Je pense que mon intérêt pour le chiisme d'une manière générale, vient de ma propre attitude vis-à-vis de la religion, du sens religieux qui est universel et premier. D'abord, j'étais sensible à un discours mystique sur la religion, peut-être que je suis plus attiré en réalité vers le soufisme que vers le chiisme dans ma première approche de l'islam en Iran. Ensuite, la dimension sociale que j'ai vu dans l'idéologie chiite ; l'idéologie d'un pouvoir inspiré par la religion, c'est aussi quelque chose qui me touchait dans le sens où dans ma culture catholique la foi religieuse n'est pas coupée de l'engagement politique. C'est une foi religieuse qui passe par la médiation politique, par l'action sociale par une dimension sociale⁵⁴⁷ ».

Ces deux orientations dont l'une s'est constituée sur la partialité des discours populaires inspirée d'une sociologie par le bas de la Révolution iranienne et l'autre sur une approche globale de l'histoire politico-religieuse de l'Iran moderne, trouvent dans la même période des assises académiques parisiennes. Alors qu'au sein de l'EHESS et de la CADIS, Khosrokhâvar intervient à la redéfinition de la question du chiisme dans le contexte de l'Iran révolutionnaire et postrévolutionnaire, Yann Richard occupe son poste de professeur des études iraniennes à l'université de la Sorbonne nouvelle-Paris III, en en faisant le siège universitaire de l'histoire politique du chiisme d'Iran.

Un autre parcours académique qui se dessine à l'intérieur du monde des spécialistes d'origine iranienne de l'Iran, est bien celui de Faribâ Adelkhâh. Docteur en anthropologie sociale, elle s'intègre en 1989 au corps des sciences sociales de l'Iran contemporain du CNRS.

Ayant quitté l'Iran en 1977 pour faire des études en France, elle retourne en Iran pendant la guerre Iran-Irak dans le but de faire la recherche dans le cadre d'une thèse de doctorat sous la direction de Jean-Pierre Digard. Sa thèse portait sur *Une approche*

⁵⁴⁷ *Ibid.*

anthropologique de l'Iran postrévolutionnaire : le cas des femmes islamiques, a été publiée en 1991⁵⁴⁸.

En entretien, Adelkhâh souligne l'importance de l'école anthropologique de Georges Balandier pour le développement de ses réflexions dont les traits caractéristiques se sont formés au milieu des « africanistes » et celui du groupe d'analyse des « Modes populaires d'action politique »⁵⁴⁹ ; un groupe de recherches attaché au CERI — Sciences Po⁵⁵⁰.

Elle s'engage, à partir de son intégration au corps des spécialistes de l'Iran contemporain, afin de participer aux projets coopératifs entre le CNRS et d'autres organismes de recherche étrangers et français, en l'occurrence le CERI, ayant pour but d'« éviter les pièges des problématiques trop étroitement régionales⁵⁵¹ » et de travailler sur les thèmes identiques dans des terrains différents. Dans le cadre de cette collaboration avec le CERI et avec l'aide du Ministère de la recherche et de la technologie⁵⁵², elle effectue sur le terrain en Iran à partir de 1991, des enquêtes anthropologiques relatives au fonctionnement de la politique économique de l'Iran, notamment à l'égard des « circonstances de la guerre ». Elle contribue à la construction d'une documentation considérable autour du thème de l'« ethos économique » permettant de rendre compte de l'agencement de l'économie iranienne postrévolutionnaire qui se forme entre les réseaux bancaires islamiques et les milieux religieux et commerçants⁵⁵³.

Mais c'est aussi sous l'impulsion de « l'anthropologie du contemporain » de Gérard Althabe, qu'elle essaya d'encadrer ses recherches doctorales portant sur les femmes islamiques iraniennes. Comme elle l'indique, elle promeut une anthropologie qui

⁵⁴⁸ Fariba ADELKHAH, *La révolution sous le voile : femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.

⁵⁴⁹ Entretien avec Faribâ Adelkhâh, 03.02.2015, Paris.

⁵⁵⁰ Le groupe d'analyse « des modes populaires d'action politique » a été créé en 1980 au Centre d'Études et de Recherches Internationales (CERI-Sciences Po.), sous la responsabilité de Jean-François Bayart et Hélène Cohen. Il a été l'un des groupes succédant au groupe de « politique comparée » créé par Guy Hermet se proposant d'étudier en particulier « l'aire politique recouverte par les pays déjà moyennement industrialisés dont l'orientation autoritaire fondamentale s'inscrit dans la « voie capitaliste réactionnaire » de la « révolution par le haut ». Voir : Jean-François BAYART, « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaires et libéralisation économique », *Questions de recherche*, 2008, n° 24, pp.1-76.

⁵⁵¹ Rapport scientifique (1989-1991), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », *op.cit.*, p. 14.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 26.

⁵⁵³ *Ibid.*

permet de comprendre « la société par les modes d'expressions politiques par le bas, étant toujours marginalisées [telles que] la question des femmes et celle du voile [islamique] »⁵⁵⁴.

Dans son parcours universitaire, la conjonction de la sensibilité d'ordre disciplinaire ; c'est-à-dire l'« anthropologie des marginaux » et la naissance, suite à la Révolution iranienne, d'une nouvelle catégorie d'acteurs de la société l'a incité à s'orienter vers la question des femmes islamiques. Dans cette perspective, la manière dont la question religieuse se situe dans son champ disciplinaire et dans son domaine de spécialité, peut se justifier par cette conjonction. Interrogée sur la problématisation de « l'islam » dans ses travaux, elle nous fait part de sa propre expérience du retour en Iran au milieu de la guerre, c'est-à-dire dans les années 1983-1984 :

« L'islam ? Je ne sais pas ce qu'est l'islam. Je n'ai jamais rencontré ce monsieur. Je rencontre les gens qui pratiquent. Les pratiques effectives dans la société. Les gens pratiquent mais pas dans le sens du « bon » ou du « vrai » islam.

Quand je suis rentrée en Iran, j'étais jeune, j'avais fait ma vie en Occident, l'islam n'était pas mon dada, n'était pas lié à mes soucis, ni à mes ennuis... par contre je me posais une seule question : moi qui avais quitté l'Iran avant la Révolution, dès mon retour au pays, je retrouve mes camarades et mes cousines à des postes de responsabilité dans les institutions [islamiques], tenant un discours que je ne reconnaissais pas...

J'avais envie de savoir les raisons pour lesquelles elles sont devenues islamistes, Pourquoi elles se revendiquaient de l'islam ? Le fait de se revendiquer de l'islam, c'est ce que ça fait d'elles des extra-terrestres dont on parle dans les journaux ? Ça fait d'elles des criminelles ? Ça fait d'elles des superstitieuses ou des adorateurs de Dieu, donc aveugles ? Elles voulaient me parler de leur conviction et j'avais envie de les écouter pour les comprendre.

J'avais eu la même éducation qu'elles, au moins jusqu'à dix-huit ans. On était toutes impressionnées par cette modernité [de l'époque du Shah], par ce qu'elle nous apportait, par des changements, on avait des aspirations absolument différentes dans les années soixante-dix...

J'avais donc envie de savoir ce qu'il leur est arrivé pendant ce temps ? En quoi on était différentes aujourd'hui ?⁵⁵⁵ »

D'ailleurs, la construction du savoir à partir de la catégorie des femmes à la fois modernes et islamiques est pour elle, loin d'être encadrée dans une « anthropologie féministe » ou d'une « idéologie islamiste ». Selon Adelkhâh, il s'agit avant tout

⁵⁵⁴ Entretien avec Faribâ Adelkhâh, 03.02.2015, Paris.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

d'intervenir dans un domaine de recherches « moins scientifiquement élaboré », c'est-à-dire « la question des femmes dans leur vécu islamique »⁵⁵⁶.

La mise en discours d'une synthèse anthropologique qui juxtapose les énonciations comme la « modernisation », les « femmes » et l'« islam », s'engage bien évidemment dans la promotion d'un nouveau mode de catégorisation des phénomènes de la société iranienne sous la République islamique d'Iran. Elle se constitue, dans le champ de la littérature spécialisée, à travers le paradigme sociologique qui ne voit pas une rupture entre la modernité et les modes d'expressions religieuses. Cette attitude est largement partagée par une autre spécialiste de l'Iran contemporain ; Azâdeh Kiân qui, quant à elle contribue à la mobilisation de ce lexique sous l'angle de la sociologie politique des classes moyennes iraniennes dans la période postrévolutionnaire d'une part, et celui des théories « féministes, intersectionnelles et post/dé-coloniales⁵⁵⁷ » d'autre part.

En 1980, presque un an après la victoire de la Révolution, Azâdeh Kiân quitte l'Iran pour la France pour continuer ses études qui ont été interrompues après la fermeture des universités en Iran à la suite de la révolution culturelle. Ancienne étudiante en sciences politiques à l'université nationale de l'Iran (Dâneshgâh Melli), elle obtient une maîtrise en France. Ensuite en 1985, elle part aux Etats-Unis où elle est admise au département de sociologie de l'UCLA (l'université de Californie à Los Angeles), préparant une thèse de doctorat sur « l'engagement des classes moyennes dans les activités politiques en Iran et en Égypte » dans le cadre du centre d'études du Moyen-Orient de cette université.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ Dans l'introduction du numéro des Cahiers du CEDREF (Centre d'Enseignement, de Documentation et de Recherche pour les Études Féministes) consacré à la question de « Genre et perspectives postcoloniales », Azâdeh Kiân évoque son engouement intellectuel pour la révision « du mythe de la condition universelle des femmes ». Inspirée par des débats théoriques des féministes post/dé-coloniales, elle invite à repenser la question des femmes dans « un registre de pensée critique » pour les inciter « à se voir et à voir leurs expériences et leur savoir comme situés, socialement construits, marqués par la race, la classe, le genre, la sexualité ou l'ethnicité ». Son engagement en faveur de la « politique de positionnalité et l'intersectionnalité de sexe, race, classe ou sexualité en tant que rapports sociaux », est chargé de sensibiliser les débats universitaires sur les défauts des conceptions déshistoricistes, essentialistes et orientalistes. Voir : Azadeh KIAN, « Genre et perspectives post/dé-coloniales », dans Azadeh KIAN (dir.), « *Genre et perspectives postcoloniales* », 2010, Paris, Les cahiers du CEDREF, pp. 7-17.

Le début de son parcours universitaire est marqué par l'intérêt que pourrait avoir l'un des participants actifs à la Révolution de 1979, à en chercher la genèse et les enjeux, et à présenter les acteurs chargés de sa mise en œuvre :

« Quand j'étais étudiante en Iran, je participais activement à la Révolution de 1979, et même avant, c'est-à-dire dans les grèves des étudiants... J'ai fait une thèse qui portait sur les classes moyennes et leur engagement dans les activités politiques en Iran et en Égypte. J'ai beaucoup travaillé sur les classes moyennes parce que je pense que les principaux organisateurs de la Révolution ; les étudiants, les intellectuels et les employés, appartenaient aux classes moyennes. La participation des cadres, des fonctionnaires à la Révolution, c'est ça qui fait basculer le Shah, ce n'est pas la participation des Ulémas, des religieux⁵⁵⁸ ».

Se spécialisant sur l'Iran et d'autres pays au Moyen-Orient en l'occurrence l'Égypte, elle revient en France et obtient un poste de maître de conférences en sciences politiques à l'université de Paris VIII. En 1993, Kiân s'adhère à l'équipe du « Monde iranien » en tant que chercheur non-permanent, avant de retourner en 1994 en Iran pour entamer une série d'enquêtes sociologiques autour des thèmes de femmes, de famille et de fécondité dans le cadre d'un programme coopératif de recherches franco-iranien entre le CNRS et l'Institut Nationale d'Études Démographiques (INED)⁵⁵⁹.

Ces enquêtes sociologiques qui se déploient également dans d'autres opérations de recherches comme celles des banlieues de Téhéran et des processus d'urbanisme et de socialisation⁵⁶⁰, lui permettent de poursuivre sa spécialisation sur le sujet des « femmes iraniennes » qui se disent « à la fois féministes et religieuses »⁵⁶¹. Les revendications féministes des femmes iraniennes dans les années 1990 et l'apparition de nouvelles ressources écrites spécialisées sur la question des femmes, l'invitent à se pencher sur la question de l'islam dans le contexte iranien :

« L'existence des luttes des femmes après la Révolution m'a beaucoup intéressée. Ces femmes qui se disent à la fois féministes et religieuses, c'est là où que j'ai commencé à me poser des questions sur la maniabilité de la religion, c'est-à-dire que l'on peut avoir différentes lectures : on peut utiliser l'islam à la fois à des fins

⁵⁵⁸ Entretien avec Azâdeh Kiân, 9 février 2015, Paris.

⁵⁵⁹ Rapport scientifique (1995-1996), UMR 155 « monde iranien », CNRS, l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche, dans le cadre du plan quadriennal 1997-2000 de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, juin 1996, p. 47.

⁵⁶⁰ *Ibid.* p.53.

⁵⁶¹ Entretien avec Azâdeh Kiân, 9 février 2015, Paris.

féministes, mais aussi à des fins d'une idéologie politique et répressive.

J'ai commencé à travailler sur la religion à la fois en termes de son rôle dans la Révolution et de sa politisation dans le cadre de l'Iran de l'après la Révolution. Mais aussi sur la question des lois : en ce qui concerne les femmes, ces lois modelées sur une lecture de la religion... c'est-à-dire que je n'ai pas étudié la religion en tant que religion. Mon intérêt pour la religion est dans son interprétation et son application à la fois dans les lois mais aussi dans la dynamique de contestation au sein de la société iranienne, mais au sein même du corps clérical.

Je ne suis pas du tout orientaliste, je n'ai pas de formation religieuse du tout. Mais j'ai commencé à lire des textes, des traités religieux, et surtout des textes des intellectuels religieux parce que leur discours portait sur la réforme de la pensée religieuse... Ce que je constate, c'est justement à quel point la religion ne peut pas être réduite à un corpus de lois, la religion est une construction sociale. J'ai une vision très sociologique et constructiviste de la religion. Ce qui est intéressant en islam iranien, c'est l'existence de l'institution cléricale bien sûr, mais en même temps l'existence de plusieurs sources d'interprétation de la religion⁵⁶² ».

Les questions des « femmes » et celles du processus de la « démocratisation » dans l'Iran sous la république islamique font l'objet d'une spécificité à la fois universitaire et militante dans le parcours de Azâdeh Kiân qui est actuellement professeur de sociologie à l'université de Paris VII. Elles font également l'objet d'une expertise investie par les organisations universitaires et gouvernementales auxquelles Azâdeh Kiân est liée. Elle travaille, entre autres, comme co-responsable la Fédération Nationale de Recherche sur le Genre (RING)) et membre du conseil scientifique l'Institut de Recherche du Pôle Turquie, Russie, Iran, Asie centrale du ministère des Affaires étrangères et de l'Enseignement Supérieure et de la Recherche.

⁵⁶² *Ibid.*

5.2.5. La montée de la question du chiisme dans une perspective supranationale

De 1986 à 1993, les trois opérations de recherches principales du programme scientifique de l'UMR 252 sont les suivantes : 1) Identité régionale et/ou ethnique, et différenciations socio-économiques, leurs contenus culturels, leurs limites et leurs éventuels recoupements géographiques et sociaux ; 2) Transformation des systèmes de production et indicateurs du changement économique, social et culturel ; et 3) Idéologies et mouvements sociaux : leur articulation, leurs vecteurs et leurs formes spécifiques dans le « monde iranien ». Dans le cadre de la troisième opération de recherche animée par les spécialistes de plusieurs disciplines (ethnologie, géographie, sociologie, histoire contemporaine), se créent de nouveaux questionnements recoupant jusqu'en 1989, les recherches sur l'Iran et l'Afghanistan, puis sur le monde iranien contemporain dans son ensemble. Il s'agit d'une opération plus étendue, car elle s'intéresse aux « mécanismes généraux » qui mettent en rapport « la spécificité de la société et la culture iranienne » avec des « phénomènes identiques ». Ce changement de perspective est représenté dès lors dans les activités partagées de l'équipe ainsi que dans les recherches individuelles. En ce qui concerne les problématiques liées à la Révolution de 1979, le rapport scientifique de l'équipe du CNRS rappelle que :

« afin de ne pas risquer de se laisser enfermer dans une problématique par trop spécifique à la révolution islamique (comme cela s'observe dans un grand nombre de publications récentes), l'équipe [travaille] dans une double démarche comparatiste : a) de la révolution islamique avec des révolutions, des révoltes et des mouvements sociaux qui l'ont précédée en Iran (mouvement *Jangali* et révolution constitutionnelle du début du siècle, années Mosaddegh [la nationalisation du pétrole], etc.) ; b) de la révolution islamique avec d'autres mouvements révolutionnaires du monde (révolution française de 1789, révolution bolchévique de 1917, révolution culturelle chinoise, etc.)⁵⁶³ ».

Également, la section nommée la « Géopolitique du monde iranien » sous la responsabilité de Bernard Hourcade et d'Olivier Roy, s'intègre aux activités du groupe de travail « Géographie et politique » rattaché au « Comité national de géographie » animé par Paul Claval. Plusieurs réunions ont été organisées à cette occasion pour

⁵⁶³ Rapport scientifique (1986-1987), ER 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », *op.cit.*, pp. 23-24.

entamer des projets communs traitant entre autres de « la géographie de la guerre ». Un certain nombre de travaux de cette section ont été aussi intégrés dans le cadre de l'« Action thématique programmée » (ATP) travaillant sur les « politiques et stratégies de développement dans le Tiers-Monde⁵⁶⁴ ».

Depuis la deuxième moitié des années 1980, une partie des préoccupations scientifiques de l'équipe se tourne vers l'Asie centrale soviétique. La guerre d'Afghanistan et la reconfiguration des pays centre-asiatiques après la chute de l'URSS, engendrent de nouvelles stratégies identitaires se revendiquant des mouvements islamistes d'où se justifie l'évolution du champ de la sociologie politique pour analyser les liens entre ces mouvements et la montée de l'islamisme en Iran. Ce genre de problématisation invite le secteur des sciences sociales de l'Iran à remanier les cadres de recherches scientifiques de l'équipe vers une perspective supranationale.

Dans cette nouvelle perspective de recherches, les contributions d'Olivier Roy, philosophe et spécialiste de l'islam politique contemporain, ouvrent un nouveau schéma en matière de la « Sociologie de la révolution iranienne », en adoptant une approche sur les domaines géographiques où le phénomène d'islamisme rejoint la reconfiguration identitaire. Travaillant plus spécifiquement sur l'Afghanistan dans le domaine de « la sociologie politique des mouvements islamistes »⁵⁶⁵, il parvient dès 1986, à intégrer au corps des spécialistes de l'Iran, des problématiques d'un domaine géographique plus élargi. Son parcours universitaire hors du commun débute en 1968 où il part en auto-stop vers l'Afghanistan en traversant toute la Turquie et tout l'Iran⁵⁶⁶. Il souligne avoir acquis, lors de son séjour dans le milieu afghan, « une connaissance concrète de l'islam « réel », c'est-à-dire tel qu'il est pensé et pratiqué par les acteurs locaux⁵⁶⁷ ».

En 1972, Olivier Roy obtient son diplôme de persan aux Langues O' » et devient, dans la même année, agrégé de philosophie. En 1986, après son adhésion en tant que spécialiste de l'Afghanistan, au groupe des « Sciences sociales de l'Iran contemporain », il exerce sa professionnalisation universitaire dans le domaine d'étude des « mouvements islamistes », d'abord en Afghanistan et ensuite dans les pays voisins,

⁵⁶⁴ *Ibid.* p.20.

⁵⁶⁵ Rapport Scientifique (1986-1989), UPR 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », *op.cit.*, p. 30.

⁵⁶⁶ Olivier ROY, *En quête de l'Orient perdu : Entretiens avec Jean-Louis Schlegel*, Paris, Seuil, 2014, p.18.

⁵⁶⁷ *Ibid.* p.27.

en l'occurrence l'Iran⁵⁶⁸. S'intéressant aux « mouvements de revivalisme chiite » au Moyen-Orient ; au Liban, en Irak et en Afghanistan, comme il l'évoque en entretien, « ce n'est pas en Iran, ni avec Khomeyni que l'islam politique a été lancé » :

« Le revivalisme chiite n'a pas démarré à Téhéran après la Révolution islamique. Ce n'est pas Khomeyni qui a lancé l'islamisme politique. En Europe, l'on a vu le revivalisme religieux chiite après la Révolution. Avant, le chiisme est égal à la mystique. Je n'ai jamais acheté la vision de Corbin. Elle est vraie d'un côté, mais ce n'est pas tout. Parce qu'il n'y avait pas de sociologie et les gens travaillaient sur les textes...⁵⁶⁹ ».

Selon Roy, les présupposés qui empêchent « une véritable étude sur la religion » sont d'abord d'ordre disciplinaire, nourrissant des visions sur la religion sans vraiment comprendre la religion. En ce qui concerne la question du chiisme d'Iran, Roy souligne que :

« Depuis la Révolution islamique d'Iran, l'on a deux visions de la religion : l'une qui est l'idéologie que l'on appelle, à tort ou à raison, l'islamisme, et qui est maintenant l'équivalent de radicalisme ; et l'autre qui est la culture. L'on parle de la religion soit en termes de culture qui est la « bonne religion », soit en termes du radicalisme qui est la « mauvaise religion ». Il y a très peu de véritable étude sur la religion, parce que les sciences sociales sont par définition sécularisantes, c'est ça le grand problème. C'est-à-dire que les sciences sociales ne savent pas quoi faire de la foi. Ce n'est pas mesurable dans les sciences sociales qui, intrinsèquement, ne comprennent pas la religion⁵⁷⁰ ».

C'est par son domaine de spécialité s'orientant vers l'étude de « l'islam politique », qu'il participe à la mise en discours des aspects politiques de l'islam dans le contexte de l'Iran postrévolutionnaire. Tout au long des années 1990 jusqu'en 2001, il part en Iran à l'occasion des invitations officielles de la part des universités iraniennes pour donner des conférences au sujet de ses publications sur « la politique et la religion » en Iran ou encore pour intervenir autour des thèmes géostratégiques concernant l'Iran dans le cadre du Centre d'Analyse, de Prévision et de Stratégie du ministère des Affaires étrangères. Avec la création de l'équipe du « Monde iranien », ses activités scientifiques au sein de l'espace des savoirs sur l'Iran se divisent principalement en deux domaines dont l'un est

⁵⁶⁸ Rapport scientifique (1986-1987), ER 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », *op.cit.*, pp. 23-24.

⁵⁶⁹ Entretien avec Olivier Roy, le 7 juillet 2015, Paris.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

consacré à l'étude des « mouvements islamistes ancrés dans les réalités nationales », alors que l'autre est destiné à l'étude du « développement d'un univers musulman délocalisé et déterritorialisé, du fait de l'émigration et de la globalisation »⁵⁷¹. C'est en effet, le second volet plus élargi qu'il valorise dans son parcours lorsqu'il exerce en tant que spécialiste de l'« islam globalisé » dans lequel « l'Iran joue un rôle d'accessoire »⁵⁷².

L'élévation de l'intérêt général pour l'étude de l'islam à l'échelle supranationale contribue à la reconfiguration de ce champ. Sous l'égide du CERI, ont vues le jour quelques revues françaises, spécialisées en sciences politiques et relations internationales, traitant de l'islam. La création de la revue « Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien » (CEMOTI)⁵⁷³, de l'Association Française pour l'Étude de la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien (AFEMOTI)⁵⁷⁴, et de la revue « Critique internationale »⁵⁷⁵, ainsi que la maison d'édition Karthala, consacrée à promouvoir des savoirs relatifs aux questions internationales en rapport avec les pays du Sud, font partie de cette effervescence académique et permettent la reconfiguration de l'économie des savoirs sur l'islam.

Cette stratégie permet de développer les moyens de la diffusion et de la publication des travaux élaborés par les spécialistes de l'Iran afin de garantir la visibilité scientifique de ce secteur. Cela s'accompagne également d'un appui institutionnel de l'espace des savoirs sur l'Iran en quête d'élargir et de diversifier ses champs de recherches durant les

⁵⁷¹ Rapport scientifique (1995-1996), UMR 155 « Monde iranien », CNRS, l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche, dans le cadre du plan quadriennal 1997-2000 de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, juin 1996, p. 26.

⁵⁷² Entretien avec Olivier Roy, le 7 juillet 2015, Paris.

⁵⁷³ La revue semestrielle CEMOTI a été fondée en 1985 à l'initiative de Semih Vaner, directeur de recherche au CERI. Elle est éditée et diffusée depuis cette date par l'AFEMOTI. Elle bénéficie de nombreux soutiens, notamment de la part du CERI et de la Fondation Nationale des Sciences Politiques en France. Voir : <http://cemoti.revues.org/78> [En ligne].

⁵⁷⁴ Cette association a pour vocation l'étude des espaces Turquie, Grèce, Chypre, Iran, Caucase méridional et Asie centrale. Les travaux sont développés notamment à l'issue de la recomposition de ces espaces après 1991 et les tensions identitaires, nationales, ethniques ou religieuses ainsi que les bouleversements politiques et économiques des sociétés en question. Cet organisme facilite ainsi la coopération entre les enseignants et les chercheurs de ce secteur et les autres structures de recherche sur ces zones d'étude en France et en Europe. Voir : <http://cemoti.revues.org/79> [En ligne].

⁵⁷⁵ Critique internationale fondée en 1998 : revue comparative de sciences sociales est une revue trimestrielle de langue française consacrée à l'international. Revue à comité de lecture, elle est portée depuis sa création par le CERI. Elle a pour objectif de contribuer à l'analyse politique des pays autres que la France en ayant recours aux outils de la science politique, de la sociologie, des relations internationales, de l'anthropologie, de l'économie politique, de l'histoire, du droit ou encore de la géographie. Voir : <http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/critique> [En ligne].

années 1990 à travers la création des réseaux scientifiques et universitaires entre les spécialistes de l'Iran et d'autres organismes de recherche français et internationaux.

D'ailleurs, l'implantation des problématiques liées au domaine d'études sur l'Iran dans les problématiques liées au monde musulman dépasse aussi les locaux parisiens. A l'université d'Aix-Marseille, l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM) et sa revue spécialisée dans ce domaine, « Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée » (REMMM) s'engagent à leur tour d'accueillir en leur sein les recherches sur l'Iran.

Dans cette perspective où les rapports institutionnels se déploient sur un chantier plus élargi, les projets scientifiques pourraient donc être définis dans le sens de l'identification des problématiques communes entre l'Iran et d'autres terrains où une sorte d'« aire de famille » pourrait être identifiée sur le plan didactique. Les études qui se sont développées sous ce primat, s'organisent principalement autour de deux axes : les formes de ressemblances sur le plan sociopolitique (entre l'Iran et la Turquie, et entre l'Iran et l'Égypte), et la promotion des pistes de recherches à partir de la catégorie d'identification religieuse (la catégorie des mondes chiites).

D'ailleurs, l'on peut noter, depuis les années 1980, la montée de l'intérêt pour le chiisme en dehors de l'espace iranien, malgré la faible représentation du chiisme dans l'ensemble des orientations académiques traitant de l'islam. La perspective générale adoptée par un certain nombre de spécialistes de l'islam et des pays musulmans dans lesquels le chiisme représente — tant dans sa position majoritaire que minoritaire — un enjeu de connaissance historique, se manifeste à travers la problématisation de ses aspects supranationaux.

Concernant plus spécifiquement la mise en œuvre de cette orientation de recherches dans l'espace des savoirs sur l'Iran, il faut attendre la première moitié des années 2000. Entre 2000 et 2003, Sabrina Mervin, historienne, anthropologue et spécialiste du chiisme participe aux activités de l'équipe du « Monde iranien » dans le cadre du programme de recherches d'« autorités religieuses de l'islam : une approche comparative (VIIIe-XXe siècle) »⁵⁷⁶ où elle entendait aborder l'aspect contemporain.

⁵⁷⁶ Rapport scientifique (1997-2000), UMR 7528 « Monde iranien », CNRS, l'université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, l'Inalco, l'EPHE, juin 2000, p. 102.

Mervin a développé les premiers éléments de ses analyses du chiisme vers la fin des années 1980 dans sa thèse de doctorat portant sur la question du réformisme chiite au Liban. L'initiative pour aborder la question du « chiisme non iranien » vient à la fois de la carence des travaux en France, sur les minorités religieuses et de celle du chiisme à l'extérieure de l'espace iranien⁵⁷⁷.

Après avoir été intégrée au corps des spécialistes de l'Iran, elle entame un projet de recherches comparatif axé sur deux volets principaux. Il s'agit dans un premier temps, d'aborder la question de « la réforme de l'enseignement religieux supérieur chiite » et ensuite d'étudier les « parcours des familles de clercs et itinéraires des individus » qui se trouvent dans différentes régions du monde chiite : Iran, Irak, Liban, Bahreïn, Inde, etc. Dans la mesure où ses contributions scientifiques ont pour objet l'itinéraire des clercs iraniens et leurs implications doctrinales et politiques, elle mentionne avoir rencontré un certain nombre de problème de communication lors de ses séjours à Qom pour pouvoir s'entretenir avec les principaux représentants de ce milieu⁵⁷⁸. En outre, les « clivages internes » dans l'équipe du « Monde iranien » joue un rôle déterminant dans la modification de son engagement professionnel⁵⁷⁹, s'orientant vers l'équipe du CEIFR⁵⁸⁰ au sein duquel elle aborde, entre autres, les problématiques traitant de l'Iran contemporain autour des thèmes de « histoire des doctrines et des pratiques du chiisme », « autorité religieuse », « modernisation et sécularisation des instances religieuses » et « transnationalisme du clergé chiite ».

Dans la lignée de cette réflexion, a été publié en 2007 sous la direction de Sabrina Mervin, *Les mondes chiites et l'Iran*, un ouvrage collectif sur le chiisme contemporain dans lequel elle introduit la notion des « mondes chiites » en s'appuyant sur une conception pluraliste de ces mondes qui appartiennent à des « aires socio-linguistiques

⁵⁷⁷ Entretien avec Sabrina Mervin, le 9 juin 2015, Paris.

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ Le Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR) est une unité de recherche au CNRS créée en 1994 en partenariat avec l'EHESS. Réunissant les spécialistes de différentes disciplines en sciences humaines et sociales, il contribue au renouvellement théoriques des champs de réflexions et de recherches sur la religion dans les sociétés modernes s'agissant d'un vaste domaine qui va de l'analyse des processus d'affaiblissement des grandes religions historiques à celle de la réaffirmation et la revitalisation du religieux sous différentes formes. Il devient en 2013, le Césor (Centre d'études en sciences sociales du religieux) dans le cadre d'un programme de recherches interdisciplinaires. Voir : <https://www.ehess.fr/fr/centre-d-etudes-interdisciplinaire-faits-religieux>. [En ligne]

différentes » et relevant de « cultures locales variées »⁵⁸¹. L'idée de ce livre remonte à 2003 où à la suite de l'invasion américaine de l'Irak, le monde de la recherche sur le chiisme contemporain et les mouvements islamiques rencontre le renouveau du chiisme, voire sa « plus grande visibilité, tant de ses rituels que de ses institutions »⁵⁸². On y trouve également une série d'expressions comme « le croissant chiite » ou « le facteur chiite » désignant la montée en puissance du chiisme duodécimaine dans des espaces géographiquement dispersés. D'ailleurs, l'accent est mis dans ce livre sur le caractère « supra-étatique » et « transnational »⁵⁸³ du clergé chiite comme une institution économiquement indépendante des États, permettant la formation d'une nouvelle structuration discursive concernant le chiisme en termes d'une « modernité islamique »⁵⁸⁴, particulièrement axé sur les thèmes de l'enseignement religieux des écoles religieuses chiites dans une perspective transnationale, de sa dimension évolutive et de ses transformations doctrinales.

⁵⁸¹ Sabrina MERVIN, Introduction, dans Sabrina MERVIN (dir.), *Les mondes chiites et l'Iran*, Paris, Karthala, 2007, p.9.

⁵⁸² *Ibid.* p.10.

⁵⁸³ *Ibid.* p.18.

⁵⁸⁴ *Ibid.* p.17.

TROISIEME PARTIE

Sécularisation de la question religieuse en sciences sociales et historiques sur l'Iran

En ce qui concerne la première série de travaux des praticiens en sciences sociales de l'Iran s'intéressant à l'intégration de la question religieuse comme l'un des facteurs explicatifs de la Révolution iranienne, cherchant, de cette façon à l'historiciser, on constate l'émergence de critiques contre la prédominance des approches philosophiques et mystiques dans les études sur le chiisme. Ces critiques peuvent être comprises dans le cadre général du conflit d'intérêts scientifiques entre praticiens en sciences sociales d'une part, et détenteurs de l'islamologie spécialisée sur le chiisme ainsi que ceux de l'iranologie classique d'autre part. Pour bien comprendre les enjeux intellectuels de cette critique, on peut se référer davantage à une « note critique » rédigée en 1980 par Jean-Pierre Digard, quelques mois après la victoire de la Révolution. Dans « L'autre shi'isme... (note critique) », Digard critique la domination, dans la « shi'itologie » française, des travaux comme ceux d'Henri Corbin, qui n'ont laissé « à peu près aucun élément qui permette d'éclairer la situation actuelle en Iran et le rôle joué par la religion dans les événements survenus dans ce pays depuis 1978.

Comme si deux shi'ismes étrangers l'un à l'autre avaient pu y coexister⁵⁸⁵ ». La critique prend à son compte ensuite des remarques sur la situation de l'« iranologie française » marquée par « un mésintérêt pour les phénomènes sociaux contemporains » d'où se justifie la marginalité des praticiens en sciences sociales au sein du monde des « milieux iranistes »⁵⁸⁶.

Il ressort aussi, de ce texte critique, l'affirmation d'un « autre chiisme » qu'il s'agisse d'un « shi'isme séculier, vécu et en action, autrement dit : du shi'isme social et politique⁵⁸⁷ » dont l'existence a été jusque-là négligée par les recherches françaises sur l'Iran, comme le souligne Digard :

« Cette carence de l'iranologie classique française explique en grande partie pourquoi si nombreux ont été ceux, même parmi les observateurs attentifs de la société iranienne, qui se sont laissés surprendre, en 1978, par ce qui leur est apparu comme une irruption subite du religieux sur la scène politique de ce pays⁵⁸⁸ ».

Face à l'émergence d'un « autre chiisme » ou d'un « chiisme en action », expressions en vogue au tournant des années 1980, les principaux promoteurs des activités scientifiques sur l'Iran, se retrouvent confrontés au dilemme de cet objet « imposé » qui exige d'eux d'agir sur deux fronts : d'abord, contribuer à la production des discours académiques et des synthèses heuristiques sur le rôle du chiisme dans la Révolution iranienne, et ensuite rendre intelligible ces phénomènes pour un public plus large, étant donné l'imposition de la question religieuse comme objet principal de demandes sociales des savoirs sur l'Iran contemporain.

Au tournant des années 1980, la carence d'appareils conceptuels préalables permettant à la question du chiisme le pouvoir d'intégrer aux corps des savoirs en sciences sociales et historiques sur l'Iran, nécessite de mettre en place les fondements épistémologiques, les cadres théoriques et les méthodologies de recherches de l'appréhension de la question religieuse comme un nouvel objet de recherches en sciences sociales spécialisées sur l'Iran. La bifurcation de la question du chiisme qui apparaît comme telle entre le secteur des « sciences religieuses » et celui des « sciences séculières »

⁵⁸⁵ Jean-Pierre DIGARD, « L'autre shi'isme... (note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, *op.cit.*, p. 670.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *Ibid.* pp. 670-671.

reflétant une diversité disciplinaire confirmée, se justifie donc précisément, par la rupture avec les cadres perceptifs issus de la tradition spirituelle, mystique et philosophique et de leur méthode exégétique et livresque de l'appréhension du chiisme d'Iran.

Ce travail consiste dans un premier temps, de libérer ce domaine de recherches des registres spirituels et philosophiques préconstruits qui avaient fixées les règles de la structuration discursive sur le chiisme d'Iran et ensuite, de déterminer les logiques discursives d'introduction du social dans l'étude du religieux. Autrement dit, il consiste en la démystification, voire la sécularisation de la question du chiisme d'Iran avec la construction de celui-ci comme un objet de recherches en sciences sociales et historiques.

Du point de vue du constructivisme sociologique, les catégories d'énonciations dans lesquelles se situent les discours sur le chiisme d'Iran sont nécessairement éphémères. Comme toutes catégories de pensées qui se construisent historiquement autour des présuppositions, des notions et des méthodes d'objectivation, la formation des discours académiques sur le chiisme dans le contexte iranien est également tributaire de la conjoncture sociopolitique, mais aussi académique issue des trajectoires professionnelles des tenants des discours en sciences sociales et historiques sur l'Iran contemporain.

Afin de caractériser les modalités de la réification et de l'objectivation de la question du chiisme dans les travaux en sciences sociales et historiques sur l'Iran contemporain, nous avons choisi de prendre en compte les principaux espaces de production de ces savoirs spécifiques ainsi que les logiques d'intérêts de la problématisation de ce nouvel objet de recherches.

Dans cette partie de notre thèse, nous essayons de traiter la manière dont les spécialistes en sciences sociales de l'Iran contemporain, ont contribué à la production des discours sur le chiisme dans le contexte iranien. Avec l'identification des principales grilles de lecture par lesquelles ils ont intégré la dimension religieuse dans leurs travaux, nous essayons de déterminer la genèse et l'évolution de l'objectivation du chiisme comme objet de recherches en sciences sociales et historiques sur l'Iran.

CHAPITRE 6

Jalons pour penser un autre chiisme

L'intervention scientifique dans un domaine inexploré tel que les sciences sociales du chiisme dans le contexte iranien postrévolutionnaire, nécessite d'adopter des dispositifs de connaissance en rapport avec la condition de crise qui détermine la pratique de recherches sur le terrain afin d'établir des données empiriques. Le changement de condition d'activités professionnelles pour les chercheurs de terrain et le souci de normaliser le processus du travail scientifique dans un cadre coopératif franco-iranien, conduisent à la modification de procédures de traitement des questions sensibles comme celles portant sur le chiisme. Pour rendre compte de la question religieuse, chacun des promoteurs des savoirs sur l'Iran contemporain développe ainsi sa vision au sujet du chiisme d'Iran, conformément aux intérêts des savoirs liés à sa propre particularité disciplinaire et en fonction des ressources matérielles et intellectuelles dont il dispose.

Or, la construction de l'objet « religion » et la manière dont s'est recomposée l'articulation des enjeux sociaux, politiques et économiques en vue de sa mise en discours en sciences sociales de l'Iran postrévolutionnaire, s'avèrent difficiles, notamment parce que les conditions de possibilité de ces savoirs rejoignent celles des savoirs sur la Révolution. L'insuffisance des données empiriques, la difficulté d'accès au terrain dans cette période de crise, la faiblesse du statut des sciences sociales spécialisées sur l'Iran mais aussi la carence des cadres perceptifs dans ces sciences pour aborder la question religieuse, mettent largement en cause, au cours des années 1980, le choix d'établir un domaine de recherches construit, cohérent et reconnaissable s'agissant du chiisme d'Iran. Dans ce contexte, les chercheurs qui n'avaient pas reçu la formation préalable à l'accès aux outils théoriques et les méthodologies de recherches pour aborder la question religieuse dans le contexte iranien, puisent dans le registre d'explication du rôle du chiisme dans le mouvement contestataire, pour donner forme à leurs argumentaires dans le cadre de leurs analyses globales sur la Révolution iranienne. Ce registre permet au préalable d'établir un mode d'objectivation de la question

religieuse sous trois catégories de pensées qui se nourrissent davantage du fonctionnalisme sociologique ; c'est-à-dire de la prise en compte de la « multifonctionnalité ⁵⁸⁹ » du « facteur religieux chiite » dans la Révolution. Premièrement, il s'agit des contributions qui, en puisant dans la rhétorique révolutionnaire, ont mobilisé des grilles de lecture pour mettre en discours le tissage entre les « mythes révolutionnaires » d'une part et les « mythes chiites » d'autre part. Comme le montrent les rapports d'activités de l'équipe des sciences sociales du CNRS, à partir de 1979, l'analyse et la lexicologie des « catégories sémantiques, symboliques et idéologiques » de la Révolution ont été mises en avant pour étudier entre autres les « slogans chiites » et l'« importance du mythe de Karbalâ et le martyrisme » dans la Révolution⁵⁹⁰. Deuxièmement, ce registre présente un intérêt d'ordre diachronique pour rendre compte de la configuration spécifique, sur le plan socio-historique, des mouvements contestataires d'inspiration chiite en Iran dans les périodes modernes et contemporaines (à partir du XIXe siècle). Sous ce primat, a été principalement mis en lumière la confrontation des intérêts idéologiques mais aussi identitaires entre « les milieux traditionalistes et religieux » d'une part et de l'autre, des détenteurs des « idées modernistes et occidentalisées »⁵⁹¹. Et troisièmement, il constitue un lieu de réflexion sur le rôle du « facteur religieux islamique » dans la recomposition identitaire et les revendications politiques dans une perspective supranationale, donnant forme à une série de contributions sur les mouvements indépendantistes et tiers-mondistes dans la période contemporaine.

Or, le facteur religieux a été intégré dans les sciences sociales sur l'Iran dans le cadre des analyses globales portant sur la Révolution iranienne. Il a été principalement développé, au moins dans la première phase de sa problématisation, sous l'emprise des conceptions s'occupant du fonctionnement du facteur religieux chiite comme étant le vecteur des mobilisations politiques, sociales et identitaires en Iran moderne et contemporain.

⁵⁸⁹ Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société », *op.cit.*, p. 16.

⁵⁹⁰ Rapport scientifique (1979-1981), RCP 586 « Iran contemporain : espace, culture et société », CNRS, *op.cit.*, p.15.

⁵⁹¹ Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société », *op.cit.*, p. 16.

6.1. Les préalables épistémologiques de l'anthropologie de l'islam

Quelques années avant l'avènement du mouvement révolutionnaire en Iran, les contributions académiques à la connaissance des « phénomènes religieux chiites » dans le contexte iranien sont très rares. Les contributions peu nombreuses qui ont été faites afin d'historiciser la question du chiisme, avaient été principalement suscitées à l'initiative d'un cercle de pensées formé autour de Maxime Rodinson⁵⁹². Autour de ce cercle, se constituent généralement les principales étapes de la problématisation de la question de l'islam et des sociétés musulmanes dans une perspective anthropologique, portant principalement sur le vécu des musulmans, au détriment de la pensée mystique⁵⁹³. Deux chercheurs iranisants dont le positionnement intellectuel et professionnel fut déterminants dans l'espace des savoirs sur l'Iran, à savoir Jean-Pierre Digard (directeur du secteur des sciences sociales de l'Iran au CNRS de 1972 à 1992) et Jean Calmard (directeur depuis 1984 du Centre d'Études Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée du CNRS, le secteur qui se rallie en 1994 au laboratoire du « Monde iranien »), revendiquent aussi une filiation de pensées avec lui du fait de l'abord anthropologique des phénomènes religieux musulmans.

En 1975, Jean Calmard rédige une thèse de doctorat sous la direction de Rodinson portant sur *Le culte de l'imam Husayn : étude sur la commémoration du Drame de Karbalâ dans l'Iran pré-safavide*⁵⁹⁴. Dans sa thèse, il s'intéresse notamment à la « piété populaire chiite » afin de prendre en considération les origines historiques de ce culte chiite, très répandu en Iran. Dans ce travail, à l'aide de l'analyse « critique historique »,

⁵⁹² L'ancien diplômé de Langues O', le spécialiste du monde arabo-islamique ; Maxime Rodinson (1915-2004) fut l'un des penseurs marxistes dont la pensée a particulièrement marqué le renouveau du domaine de l'islamologie dans les années 1960-1970. Chercheur autodidacte et savant authentique, Maxime Rodinson représente, au sein du milieu de l'islamologie dans cette période, une faculté intellectuelle qui s'est orientée vers les approches anthropologiques pour étudier des sociétés de tradition musulmane. Voir : Daniel REIG, De l'orientalisme à l'islamologie, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, op.cit., pp.1003-1004.

⁵⁹³ Dans l'introduction d'un livre d'hommage à Maxime Rodinson, Jean-Pierre Digard explique la particularité du positionnement intellectuel de Rodinson au sein de l'islamologie française. Pour lui, dans une période où les milieux islamologiques étaient dominés par la séduction des mystiques, Rodinson consacra ses premiers travaux à la cuisine arabe, proposant ainsi un éclairage sur les modes et les techniques de vie dans les sociétés de tradition musulmane. Voir : Jean-Pierre DIGARD (dir.), *Le cuisinier et le philosophe : hommage à Maxime Rodinson*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, p.9.

⁵⁹⁴ Jean CALMARD, *Le culte de l'Imam Husayn : étude sur la commémoration du Drame de Karbala dans l'Iran pré-safavide*, Thèse de doctorat, EPHE (VIe section), Paris, 1975.

la prise en compte des « phénomènes religieux chiites », énonciations jusque-là inédites, permet d'identifier un certain nombre de traits caractéristiques du chiisme d'Iran, en l'occurrence celle de « l'importance de la piété féminine dans le chiisme iranien »⁵⁹⁵.

Les enseignements tirés de son analyse vont influencer le champ des savoirs sur le chiisme dans les années qui suivent cette contribution scientifique. Ce sont notamment le domaine d'études d'« histoire religieuse » mais aussi celui de l'« anthropologie religieuse » de l'Iran qui ont été marqué par ce travail pionnier comme l'émergence d'un nouveau type d'objectivation de la question du chiisme dans le milieu académique.

Ce n'est pourtant pas exclusivement dans le champ de l'histoire religieuse que la question du chiisme a été démystifiée ou sécularisée. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'ethnologie et l'anthropologie sont les premières disciplines dans le champ des sciences sociales à s'être intégrées au corps français des spécialistes de l'Iran, contribuant depuis les années 1970, à la production systématique des savoirs spécialisés dans ce domaine. Néanmoins, l'abord anthropologique de la question de l'islam d'Iran nécessite avant tout les préalables épistémologiques mettant à la disposition des chercheurs, des appareils conceptuels et des méthodologies afin de traiter l'objet « religion » dans son contexte socio-historique.

Dans la deuxième moitié des années 1970, nous pouvons constater l'émergence de questionnements épistémologiques concernant l'islam et les sociétés musulmanes au sein des disciplines dites de terrain, en l'occurrence l'ethnologie et l'anthropologie. En effet, au-delà du champ de l'ethnographie fournissant le répertoire des nuances des faits religieux dans les sociétés de tradition musulmane, les questions épistémologiques sensibles à la construction de l'objet « religion », la méthodologie et le positionnement du sujet connaissant ou enquêteur par rapport à cet objet, s'ouvrent aux études de l'islam dans les recherches contemporaines. Cet intérêt pour la reformulation *a posteriori* de la question de l'islam issue des recherches sur le terrain et la mobilisation de nouveaux savoirs dans ce domaine, apparaît tout d'abord au sein de l'Association Française des Sciences Sociales de Religions (AFSR) vers la fin des années 1970.

C'est en effet, en 1977 que le colloque annuel de l'AFSR présidé par François-André Isambert a été consacré à la question de l'« Ethnologie et faits religieux ». Réunissant

⁵⁹⁵ *Ibid.* p.7.

des chercheurs d'une diversité de spécialisations, ce colloque consista notamment à permettre le déplacement de l'intérêt des disciplines du terrain à la suite du mouvement de la décolonisation après la Seconde guerre mondiale, pour rendre possible la « modification des limites du champ d'investigation de l'ethnologie » vis-à-vis de l'objet « religion »⁵⁹⁶.

Au-delà des discussions autour de la nécessité de la redéfinition de l'identité disciplinaire de l'anthropologie et de l'ethnologie, cette rencontre universitaire a pour but principal, de dégager quelques pistes de réflexions autour de la question « du fait ou du champ religieux » qui pourraient être abordés par ces disciplines. Dans cette perspective, deux axes de recherches ont été proposés : la mise en priorité de la « religion vécue » ou « tout ce qui n'est pas accessible par les textes »⁵⁹⁷ au sein de telles disciplines, et ensuite l'étude des modalités d'adaptation et d'insertion des « religions à vocation universelle » dans les contextes autres que ceux dans lesquels elles se sont développées ; autrement dit, la mise en avant de l'étude du « syncrétisme religieux »⁵⁹⁸.

S'agissant du domaine d'études anthropologiques de l'islam, défini comme étant « religion à vocation universelle », ce champ disciplinaire a donc pour ambition, au moins vers la fin des années 1970, de se différencier au sein du milieu académique. Cette différenciation entend se caractériser par une réflexion générale sur les structures préalables qui déterminent les fonctionnements internes des phénomènes comme ceux des groupes humains en islam. Pour cela, il faudrait engager des outils heuristiques d'études du rapport spécifique de l'islam à ces sources fondatrices (le Coran et les hadîths⁵⁹⁹) d'une part, et d'appréhension de dogmes, de pratiques et d'organisations sociales de la communauté musulmane (*Umma*) d'autre part, souligné dans le compte rendu du colloque.

⁵⁹⁶ Marc AUGÉ, Pierre BONTE *et al.*, « Table ronde : Ethnologie et fait religieux », *Revue française de sociologie*, 1978, vol. 19, n° 4, pp. 571-584. p.571.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ *Ibid.* p. 575.

⁵⁹⁹ L'ensemble des enseignements attribués au Prophète ; les hadîths constituent l'une des sources scripturaires clés de la pensée musulmane. Pour les chiites duodécimains, le corpus des hadîths « est beaucoup plus volumineux que celui des sunnites, puisqu'ici le locuteur n'est pas seulement le Prophète mais l'ensemble des Quatorze Impeccables, c'est-à-dire : outre ce dernier, sa fille Fâtima et les douze imâms ». Voir : Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI et Christian JAMBET, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, *op.cit.*, p. 85.

Sollicité en tant qu'ethnologue et spécialiste de l'Iran, Jean-Pierre Digard dans sa contribution au sein de ce colloque de l'AFSR, aborde ces questions dans le domaine d'études de l'islam comme étant une « religion de type universel » tout en restant « très diversement vécu à l'encontre des pays et des catégories sociales qui le pratiquent ». Pour lui, la question se pose avant tout dans un ordre disciplinaire, c'est-à-dire dans « l'étude ethnologique de la religion » portée « par les limites de la discipline elle-même ».

Cette réflexivité vis-à-vis du champ disciplinaire est en effet l'esquisse d'un préalable épistémologique sur l'anthropologie de l'islam pour contribuer au traitement scientifique du rapport entre « la connaissance de l'islam » ou « l'islamologie » d'une part et, « l'anthropologie et l'ethnologie » d'autre part. Il souligne que : « L'ethnologie a une conception totalisante, « holistique » de son objet de recherche. En étudiant le niveau religieux, il sait que celui-ci est inséparable d'autres niveaux du vécu, et ces divers niveaux font aussi l'objet de son attention ; il est à l'affût de leurs interrelations⁶⁰⁰ ». Autrement dit, pour l'analyse des phénomènes religieux, il s'agit « de rapporter le niveau ou le champ religieux à d'autres niveaux ou champs du système global, de le situer par rapport à ceux-ci⁶⁰¹ ». L'objet de la première contribution scientifique de Jean-Pierre Digard en cette matière, est effectivement selon lui, de savoir « pourquoi, comment et dans quelle mesure l'anthropologie peut apporter une contribution spécifique, originale à la connaissance de l'islam, autrement dit à l'islamologie⁶⁰² ».

⁶⁰⁰ *Ibid.* p.576.

⁶⁰¹ Jacques GURWIRTH, « Ethnologie et fait religieux : un dossier », *Revue française de sociologie*, 1978, vol. 19, n° 4, pp. 563-569, p.563.

⁶⁰² Jean-Pierre DIGARD, « Perspectives anthropologiques sur l'islam », *Revue française de sociologie*, 1978, vol. 19, n° 4, pp. 497-523.

6.1.1. La dialectique de « L’islam-religion » et « l’islam-civilisation » pour construire l’idée d’un « islam d’appartenance »

Le retard des études anthropologiques sur l’islam se justifie selon Digard, par plusieurs raisons. Au-delà de la primauté des orientalistes classiques, notamment les arabisants, dans le domaine d’études de l’islam, ce retard est issu d’une problématisation nuancée des questions religieuses au sein des sociétés de tradition musulmane. Selon lui : « ces travaux ont pour caractéristique commune de ne s’intéresser presque exclusivement, en matière religieuse, qu’aux « superstitions » populaires, à la magie, etc. c’est-à-dire à un corpus de croyances et de pratiques marginalisé, voire rejeté par l’islam majoritaire⁶⁰³ ».

Par la nécessité de l’inscription de la religion dans l’organisation sociale, la culture anthropologique en arrive au constat de la diversité et de l’hétérogénéité des phénomènes relativement nuancés des religions, y compris celles de l’islam. Or, le renouvellement du domaine d’études de l’islam avec la mise en application des grilles anthropologiques permet de mieux cerner l’appréhension de l’universalité de l’islam sans que cela signifie le culturalisme anthropologique. Selon Digard :

« L’islam n’est pas un et n’est pas (seulement) arabe (ni iranien, ni ture). Quant au fond commun, plutôt que d’une civilisation musulmane, c’est d’une civilisation suscitée et diffusée par l’islam qu’il conviendrait de parler, culture aux composantes multiples, et qui ne s’est pas transmise tout le temps ni partout sans subir de profondes transformations⁶⁰⁴ ».

Afin de mieux appréhender la question de l’hétérogénéité des rapports à l’islam que revendique l’anthropologie, Digard propose une classification entre les groupes sociaux, — voire entre les « musulmans sociologiques » ; l’expression que Digard emprunte à Maxime Rodinson⁶⁰⁵ —, pour constater « les différences dans la pratique et l’impact de l’islam entre sédentaires citadins et nomades, entre classes dominantes et classes populaires, et entre hommes et femmes⁶⁰⁶ ». Cette grille de lecture pourrait aussi contribuer à la connaissance du fonctionnement de l’islam, sa « capacité » et son

⁶⁰³ *Ibid.* p.499.

⁶⁰⁴ *Ibid.* p. 510.

⁶⁰⁵ *Ibid.* p.512.

⁶⁰⁶ *Ibid.* p.506.

« rôle » dans « l'organisation et la reproduction de l'existence collective des hommes, dans l'orientation de leurs luttes et des changements sociaux, et à être « utilisé » comme tel par eux⁶⁰⁷ ». C'est dans cette perspective que l'anthropologie fait de l'islam un objet de recherches distinct de celui qui a été construit par les différents courants de l'islamologie.

Si les préalables épistémologiques de l'anthropologie exigent la prise en compte de l'hétérogénéité de l'islam, elles cherchent en même temps à contribuer à la connaissance d'un certain nombre de traits caractéristiques mettant en relation de voisinage et de ressemblance, la diversité des pratiques et des fonctions religieuses. Dans son article pionnier, Digard aborde cette question en termes d'une « unité culturelle du Moyen-Orient *lato sensu* » qui soit à la fois propre et commune à l'ensemble d'idées, de comportements et d'objets se réalisant dans une large mesure sous la bannière de l'islam⁶⁰⁸ ».

La contribution anthropologique à la connaissance de l'islam prend en considération non seulement l'islam en termes d'une religion universelle, mais aussi dans son inscription historique dans les sociétés ; *Les perspectives anthropologiques de l'islam* prennent en considération la dialectique entre « l'islam-religion » et « l'islam-civilisation » ou « l'islam-structure sociale⁶⁰⁹ ».

En se penchant sur cette dialectique, Digard essaie de développer l'idée d'une anthropologie appliquée qui pourrait assurer la prise en compte dans le traitement de l'islam, des éléments qui « ne sont pas proprement religieux » mais qui sont reconnus comme tels : « l'islam-civilisation ou structure sociale, non seulement se fonde sur des éléments qui, pour beaucoup, ne sont pas proprement religieux, mais admet en son sein et reconnaît, comme faisant partie intégrante de lui-même, les musulmans non-pratiquants, voire à la limite, des non-musulmans⁶¹⁰ ».

Dans son analyse, une telle approche de l'islam peut être appréhendée à partir d'une nouvelle conception que Digard appelle l'« islam d'appartenance » :

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ *Ibid.* p. 514.

⁶⁰⁹ *Ibid.* p. 515.

⁶¹⁰ *Ibid.*

« On peut donc, en islam, se déclarer et être reconnu comme musulman – « musulman sociologique », préciserait Maxime Rodinson – sans être du tout pratiquant ni même croyant à la limite : il s’agit alors de ce que j’appellerai un « islam d’appartenance ». Surtout développé, semble-t-il, parmi les « élites » et les classes moyennes occidentalisées, cet islam d’appartenance n’apparaît pas pour autant plus « progressiste » en soi ni plus apte à jouer seul un rôle politique que l’islam populaire par exemple... Il découle de ce qui précède qu’en islam (comme ailleurs sans doute) les facteurs les plus agissants, en matière d’économie ou de politique, ne sont pas les facteurs religieux proprement dits...⁶¹¹ ».

Nous pouvons dégager deux enseignements fondamentaux de cette analyse anthropologique de l’islam. Premièrement, elle permet de faire resurgir les structurations discursives concernant la formation des idées nouvelles dans l’islam et de son devenir social et politique, mettant ainsi en question les notions figées à la culture musulmane par les approches culturalistes. Deuxièmement, la conception de « l’islam d’appartenance », construite autour de la pensée marxiste à partir des catégories de classes — « les élites » et « les classes moyennes occidentalisées » —, permet de dégager des facteurs non-religieux dans l’étude du religieux. Autrement dit, la mise en application des catégories sociologiques dans la compréhension de la variation des représentations de l’islam ainsi que de ses éléments « non-religieux » définis en fonction de l’organisation sociale, de la situation économique et du rapport au pouvoir politique, voire la capacité de l’islam « à incarner des intérêts ou à refléter des enjeux on ne peut plus séculiers⁶¹² », parvient à concurrencer la perception de « l’islam-religion » en terme d’inertie et de stagnation.

Cet article pionnier n’a pourtant pas pris pour objet d’analyse, le mouvement contestataire qui se répandait dans l’Iran de l’année 1978. Dans une note postérieure à la parution de l’article qu’écrit Jean-Pierre Digard le 30 janvier 1979, il développe sa définition de l’« islam d’appartenance » dans le contexte de l’Iran révolutionnaire. Il invite ainsi à prendre en compte à la fois la dialectique entre « la force mobilisatrice de l’idéologie et des institutions religieuses musulmanes » e « leurs difficultés (comme, vraisemblablement, de toute autre religion) à produire, *seules*, dans les circonstances

⁶¹¹ *Ibid.* p. 516.

⁶¹² *Ibid.* p.517.

présentes, le programme économique, social et politique, serait-ce de « république islamique », dont la révolte a besoin pour déboucher sur des acquis durables⁶¹³ ».

Or, nous pouvons constater qu'à la veille de la Révolution iranienne, l'anthropologie de l'islam se définit en termes d'une science adaptée à l'appréhension de la question religieuse à partir de la dialectique entre « l'islam-religion » et « l'islam-civilisation ou l'islam-organisation sociale » pour délimiter son domaine d'investigation scientifique défini en termes d'un « islam d'appartenance ». Cela permet non seulement la prise en compte du « religieux » sous une conception universelle de l'islam, mais aussi celle du « non-religieux », voire du « séculier » pour rendre compte, dans les analyses en sciences sociales, la variation des représentations de l'islam.

6.2. Le chiisme séculier

Pour ce qui est de la mise en œuvre des travaux sur l'Iran contemporain dans lesquels l'« autre chiisme » ou le « chiisme séculier » peut être appréhendé, la Révolution iranienne marque alors un moment important. Le développement des réflexions sur l'intégration du facteur religieux chiite dans les travaux sur l'Iran contemporain a donc favorisé la réappropriation des cadres perceptifs de l'islam chiite par les critères des sciences sociales dites les sciences séculières. À l'EHESS, la seule conférence sur l'Iran contemporain assurée par Jean-Pierre Digard, dès 1978, analyse les traits caractéristiques du chiisme d'Iran et ceux de la composante religieuse de la Révolution qui font partie du programme d'enseignement s'occupant principalement des « causes culturelles » du mouvement révolutionnaire⁶¹⁴. Dans son approche, la structuration discursive est axée sur une analyse de type sociologique en mobilisant les grilles de lecture marxistes pour prendre en compte la rupture des classes sociales, notamment entre deux catégories sociologiques qui sont des « élites occidentalisées » d'une part et de l'autre, des « couches traditionnelles »⁶¹⁵. Dans cette perspective, l'islam chiite est appréhendé comme loin d'être « un langage circonstanciel et une manifestation tactique ». En revanche, il fournit « à la grande masse des

⁶¹³ *Ibid.* p. 518.

⁶¹⁴ Annuaire (1978-1980) de l'EHESS, « Anthropologie sociale et ethnologie du Moyen-Orient iranien » par Jean-Pierre DIGARD, p.326.

⁶¹⁵ *Ibid.* p. 327.

révolutionnaires » autant « leurs grilles de lecture des situations socio-économiques (peuple iranien opprimé= Imam Hoseyn martyrisé vs. Shah oppresseur= calife Yazid, etc.) », que « leurs modèles d'action pour la lutte (« martyr », shahâdat, sacrifice de soi », fedakâri, etc.) »⁶¹⁶.

On peut constater que l'indice majeur du changement paradigmatique concernant la construction de la religion comme objet d'études en sciences sociales de l'Iran, reste la mise en discours du fonctionnement social du chiisme, voire même sa force mobilisatrice jouant un rôle décisif dans les conflits des groupes sociologiquement distincts. Ce schéma fondateur a été rapidement introduit dans la définition des appareils conceptuels pour développer des connaissances en faveur de la compréhension des mécanismes sociaux, politiques et économiques de la mise en action du religieux.

La mise en discours de la Révolution iranienne permettant de problématiser l'islam chiite non pas comme une « religion » mais comme une « civilisation » et une « organisation sociale », donne à voir des structurations discursives dans lesquelles la prise en compte de la religion s'accommode avec celle de la culture. C'est dans ce sens que Christian Bromberger, l'un des deux doyens de l'ethnologie de l'Iran, situe ses premières analyses de la Révolution iranienne. Les points centraux de ses premières analyses de la Révolution ont été introduits à plusieurs reprises dans les années 1978-1979 dans le cadre des séminaires du Centre de Recherche et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes (CRESM) dirigés par Ernest Gellner à l'université d'Aix-en-Provence pour aborder la question de l'islam.

Bromberger s'interroge plus précisément sur « les traditions religieuses qui formèrent l'armature organisationnelle et symbolique du drame révolutionnaire » afin de dégager les facteurs déterminants de la capacité contestataire du chiisme d'Iran. Dans un ouvrage publié en 1983 portant sur « le mythe révolutionnaire », Bromberger écrit un article portant sur cette question ; un article qui fut d'ailleurs la version écrite d'une émission de radio du novembre 1981, consacrée à la Révolution iranienne. Dans « Le dérangement iranien », il tient aussi à mettre en avant les facteurs culturels de la Révolution qui se relèvent de la spécificité de la tradition religieuse chiite considérée

⁶¹⁶ *Ibid.*

comme « une force de direction et de contestation »⁶¹⁷. Ses argumentaires avaient déjà pris corps dans un article paru en 1980⁶¹⁸ dans lequel les différents aspects de la situation prérévolutionnaire ont été analysés. Dans le but de déterminer une telle problématique, il s'apparente à une conception totalisante de l'anthropologie qui propose l'interprétation dans un moment donné, de toutes les dimensions explicatives de la « forme religieuse » du mouvement contestataire qui avait bouleversé l'Iran. Afin de mieux comprendre le basculement épistémologique des théories « apolitiques » du chiisme, il développe la perception d'une « force mobilisatrice » dans l'islam d'Iran défiant le pouvoir politique en termes de revendications identitaires.

Pour ses analyses, il s'appuie sur la notion de « crise d'hégémonie » inspirée par la théorie de « l'hégémonie culturelle » d'Antonio Gramsci, le théoricien marxiste des révolutions. Sous cette grille de lecture s'installe une conception du pouvoir selon laquelle, le pouvoir politique se maintient grâce à la légitimation de son emprise des représentations culturelles communément admises. Autrement dit, un pouvoir de « domination » ne peut pas s'exercer sans un pouvoir de « direction », c'est-à-dire sans une « hégémonie culturelle »⁶¹⁹. De son point de vue, c'est au refuge dans le « pouvoir culturel » du chiisme iranien et ses différentes formes de représentations collectives que se trouve l'expression des revendications identitaires contre le régime du Shah qui représente la décadence et la domination des appareils Occidentaux. Mais au-delà de l'analyse de la Révolution, Antonio Gramsci inspire l'anthropologue intéressé par la population paysanne, afin de tenir compte des croyances populaires et du rôle du folklore dans l'encadrement de l'expression des revendications contestataires. Les rituels, les symboles et les cérémonies religieux sont devenus, de ce point de vue, les points d'ancrage pour une analyse sociologique des cadres idéologiques de la Révolution.

En partant de cette approche, l'islam chiite iranien à la fois « refuge et expression de l'identité »⁶²⁰, est défini au-delà de l'ensemble des croyances et des pratiques

⁶¹⁷ Christian BROMBERGER, Le dérangement iranien, dans *Le temps des cerises : essais, récits et commentaires sur le mythe révolutionnaire*, (Cahiers Pierre-Baptiste, n°2), 1983, Paris, Éd. Actes Sud, pp. 114-144, p.124.

⁶¹⁸ Christian BROMBERGER, « Islam et révolution en Iran : quelques aspects pour une lecture », *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée*, 1980, n° 29, pp.109-130.

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ *Ibid.* p.115.

religieuses. Il englobe, selon Bromberger, « le mode de pensée, les habitudes, les mœurs, les traditions et les comportements sociaux des individus⁶²¹ » et parvient, au moment venu, à s'imposer comme la force majeure de la contestation politique.

L'évolution de la prise en compte du « chiisme séculier » conduit à renouveler le champ des sciences sociales et historiques de l'Iran. La transformation des appareils conceptuels destinés à objectiver la question du chiisme dans le contexte de l'Iran révolutionnaire fut rapide, voire radicale. Ce changement paradigmatique en faveur de l'appréhension de la force idéologico-politique du chiisme au détriment des conceptions religieuses (l'idéal imâmite), se dote d'ailleurs dans les années 1980, d'une structure scientifique formée par les spécialistes en sciences sociales et historiques de l'Iran contemporain. Loin de former une « école » de pensée, leurs premières contributions au sujet du chiisme d'Iran, peuvent au moins être appréhendées comme un corpus quasi homogène des textes donnant forme à une sorte de structuration discursive mobilisée pour mettre en discours l'intervention du religieux dans le champ politique.

6.2.1. Le chiisme pour l'État

Entre 1980 et 1985, Jean-Pierre Digard s'engage dans la contribution pour une meilleure connaissance de la Révolution iranienne à partir de laquelle la question du chiisme a été érigée comme objet imposé néanmoins légitime des travaux en sciences sociales sur l'Iran. L'introduction de nouveaux paramètres pour étudier le fonctionnement du religieux dans le contexte iranien, à l'intérieur du champ d'investigation des sciences sociales, a permis la conceptualisation d'un « islam d'appartenance » comprenant les « non-religieux » ainsi que les « idéologies » séculières comme le « nationalisme » et l'« anti-impérialisme », en fonction des enjeux et des circonstances politiques. En outre, l'analyse du mouvement révolutionnaire a évoqué une question fondamentale au sein de ce champ d'investigation heuristique, visant à briser l'interprétation du chiisme comme une formation « apolitique » de l'islam. Cette question reste l'un des sujets des débats théologiques et juridiques au sein des communautés des savoirs sur l'islam chiite. Dans la plupart des cas, l'analyse

⁶²¹ *Ibid.* p.114.

remonte au temps des « imâms historiques » et à la question de la succession du prophète. Pour certains, les partisans du premier imâm (les chiïtes) s'engagent à honorer la tradition ésotérique en s'écartant du pouvoir politique jusqu'à l'avènement du douzième imâm occulté. Alors que pour d'autres, l'histoire sociale et politique du chiïsme duodécimain montre bien la manifestation des tendances politiques et des aspirations idéologiques, voire aussi des engagements afin d'instaurer un gouvernement du « juriste religieux » pendant l'occultation. Outre ce débat de caractère théologique et juridique, une autre approche développée sur l'histoire politico-religieuse de l'Iran dans les milieux scientifiques, notamment américains, manifestait aussi une tendance à considérer la non-implication du corps clérical dans les domaines séculiers, et cela à quelques années avant l'arrivée au pouvoir d'ayatollah Khomeyni. Il s'agit plus particulièrement du cas de Nikki Keddie, l'universitaire américaine et professeur éminent des études iraniennes des années 1970 à l'université de Californie, et dont les analyses font l'objet d'une grande reproduction dans les contributions universitaires sur l'histoire moderne de l'Iran. Dans un ouvrage édité sous sa direction et publié en 1972 ; *Scholars, saints and sufis : Muslim religious institutions since 1500*, Keddie écrit un chapitre consacré à la question du rôle des juristes religieux en Iran moderne. Dans ce chapitre, elle affirme que le pouvoir politique des Ulémas chiïtes continue à décliner comme ce fut le cas dans la première moitié du siècle. L'appréhension du déclin du pouvoir politique des Ulémas a nourri davantage la thèse d'une formulation dépolitisée de l'islam chiïte dans le contexte iranien⁶²².

En opposition à cette tendance, Digard se penche sur une lecture politique de l'islam chiïte afin de faire évoluer une grille de lecture permettant de prendre en compte dans le chiïsme, une « forme religieuse de la contestation critique de tout pouvoir central⁶²³ ». D'ailleurs, cette lecture permet de constituer le cadre analytique pour appréhender l'imbrication entre l'histoire politique et l'évolution doctrinale du chiïsme duodécimain d'un côté, et leurs manifestations dans les phénomènes contemporains de la société iranienne de l'autre. Concrètement, elle donne à voir, dans un premier temps, l'implication politique des Ulémas chiïtes et leur contestation face au pouvoir central

⁶²² Nikki R. KEDDIE, The roots of the ulamas's power in modern Iran, dans Nikki R. KEDDIE (dir.), *Scholars, saints and sufis: Muslim religious institutions since 1500*, Berkeley-Los Angeles, London, University of California Press, 1972, p. 229.

⁶²³ Jean-Pierre DIGARD, « Shi'isme et État en Iran », dans Olivier Carré (dir.), *L'islam et l'État dans le monde musulman d'aujourd'hui*, op.cit., p. 66.

depuis le XIXe siècle, et dans un deuxième temps la force mobilisatrice du chiisme populaire dont la représentation collective la plus étendue en Iran est la commémoration du martyr des imâms historiques, en l'occurrence celui du troisième imâm lors de la bataille de Karbalâ. De ce point de vue, la mise en action politique du chiisme en Iran ne peut pas être appréhendée comme étant un facteur conjoncturel de la Révolution, mais elle trouve ses origines dans la structure même de cette religion qui est d'emblée pensée ensemble avec le champ politique. Sous cette grille de lecture du « chiisme pour l'État⁶²⁴ », l'on peut constater la genèse d'un nouveau registre discursif à travers lequel, la sphère religieuse s'avère liée à la sphère politique, et par conséquent, elle peut s'ouvrir au processus de la sécularisation. Pour Digard, même si la lecture apolitique du chiisme trouve sa légitimité dans l'« idéal imâmite », les caractéristiques des mouvements contestataires en Iran depuis le XIXe siècle révèlent par ailleurs des logiques d'entrecroisement du champ religieux avec le champ politique. Il souligne que :

« Si l'idée khomeynienne d'un gouvernement dirigé directement par les clercs et par eux seuls semble entièrement nouvelle dans le shi'isme duodécimain, et si cette religion a effectivement intériorisé (et « produit » dans une certaine mesure) le souvenir des luttes contre un pouvoir central qui ont jalonné son histoire — souvenir dont le khomeynisme lui-même procède —, les exemples ne manquent pas non plus d'épisodes où les clercs et les idées shi'ites ont, soit contribué à imposer, soit même participé directement à la dominance d'États d'un type pourtant fort éloigné de l'idéal imâmite⁶²⁵ ».

Si l'idée centrale de la perception historique de l'intervention du champ religieux chiite dans le champ politique iranien remonte au XIXe siècle, sa remise en discours dans le but d'identifier les caractéristiques saillantes du rôle de la religion dans le mouvement révolutionnaire de 1978-1979 est rendue possible par l'analyse systématique du champ lexical de ce mouvement. Cette initiative, comme nous l'avons déjà montré, est surtout évidente dans les opérations de recherche de l'équipe des sciences sociales du CNRS sous la direction de Jean-Pierre Digard ainsi que dans ses propres analyses de la Révolution. L'accent est particulièrement mis, dans cette structuration discursive, sur la rhétorique anti-occidentale du discours révolutionnaire et les connotations anti-impérialistes, nationalistes et tiers-mondistes qu'il pourrait faire engendrer. Dans ce

⁶²⁴ *Ibid.* p.73.

⁶²⁵ *Ibid.* pp.73-74.

registre, c'est avant tout « la force contestataire de la religion chiite » qui incarne le lexique et les concepts révolutionnaires. Dans cette perspective de recherche, ayant pris pour objet la rhétorique révolutionnaire, ont été principalement pris en considération, les discours des principaux « idéologues chiites de la révolution », en l'occurrence l'ayatollah Khomeyni, ayatollah Motahari et Ali Chariati⁶²⁶.

Le choix de proposer une explication religieuse du caractère anti-impérialiste et tiers-mondiste du mouvement révolutionnaire, a permis de structurer les premiers cadres interprétatifs de la compréhension de la révolution iranienne au sein de l'équipe des sciences sociales du CNRS. Par conséquent, la mise en avant de ce cadre structurant de la problématisation de la question religieuse, a pour corollaire, l'application de nouveaux appareils conceptuels qui favorisent la perception de la religion en termes de son usage politique et idéologique. Autrement dit, c'est sous un registre idéologique du rapport entre le religieux et le politique qu'étaient développées les premières contributions scientifiques sur le rôle de la religion dans la cause et le devenir de la révolution de 1979. La mise en discours de ce « chiisme contestataire » se prolonge dans l'élaboration d'une sociologie des groupes d'intérêts pour saisir les questions autour de « la gouvernance politique » du clergé chiite⁶²⁷. Dans la conception d'un « chiisme pour l'État », il est d'abord question de la compréhension du « khomeynisme » comme étant « une idéologie de combat en vue de l'établissement d'un pouvoir islamique (Hokumat-é Eslâmi) » mais aussi « une idéologie d'imposition de ce pouvoir une fois celui-ci mis en place⁶²⁸ ».

De ce point de vue, il s'agit de savoir s'il existe un rapport entre l'islam chiite donnant corps à cette idéologie politique avec la « tradition religieuse ». Pour Digard, il n'y pas « deux traditions » chiites indépendantes qui soient, l'une s'opposant au pouvoir politique, et l'autre le justifiant, comme adapté à l'État. La cohabitation de ces deux traditions religieuses ou leur « symétrie » a également fait l'objet de son séminaire

⁶²⁶ Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture, société », *op.cit.*, p. 16.

⁶²⁷ Rapport d'activité (1982-1985), ER 252 « Iran contemporain : espace, culture et société », *op.cit.*, p. 28.

⁶²⁸ Jean-Pierre DIGARD, « Shi'isme et Etat en Iran », dans Olivier Carré (dir.), *L'islam et l'État dans le monde musulman d'aujourd'hui*, *op.cit.*, p. 81.

destiné, au début des années 1980, à l'analyse des « fondements et formes du pouvoir en Iran ⁶²⁹ ». Il souligne que :

« Ces deux traditions ne se sont pas succédé dans le temps, mais au contraire ont toujours coexisté concurremment, avec, simplement, des hauts et des bas pour chacune d'elles plus au moins alternativement, en fonction des conjonctures socio-politiques du moment. Et aujourd'hui, même si les données ont évolué (implications internationales, etc.), même si les discours tenus ont changé, ce sont bien les tenants de l'une et l'autre tradition qui continuent de s'affronter en Iran ⁶³⁰ ».

Dans l'appréhension du rapport entre le chiisme et le pouvoir élaborée dans ce registre, la division « clercs » (religieux) et « laïcs » (non-religieux) n'apparaît pas dans la composition sociologique des tenants respectifs des deux traditions. Au contraire, c'est souvent « une frontière de classe, et non une frontière religieuse ⁶³¹ » qui différencie les deux façons de la gestion du politique par la religion. À ce propos, il n'est pas question de « la sincérité de la grande majorité des « olamâ », ni « l'authenticité de la foi de ceux qui anime ceux qui les suivent » ⁶³², mais de promouvoir une connaissance sociologique des mécanismes principaux des enjeux relatifs au rapport du chiisme au pouvoir politique dans le contexte iranien contemporain.

En dépit de la difficulté d'effectuer une recherche sur le terrain dans les années 1980, les travaux ayant appliqué cette grille de lecture ont mobilisé des ressources historiques et d'interprétation des éléments structurant le discours officiel, alors légitime et institutionnel des tenants de la Révolution. Cette logique d'interprétation a été particulièrement développée chez Yann Richard qui, par ses nombreuses publications, donne forme à un corpus de références spécialisées sur l'histoire sociopolitique du chiisme d'Iran dans la période moderne et contemporaine. Son approche est autant en décalage avec l'islamologie dominante des années 1980 qu'avec les sciences sociales et historiques spécialisées sur l'Iran. Elle est aussi critique envers les intellectuels et universitaires iraniens dont le discours, selon lui, a été teinté « des cadres conceptuels venant de l'Occident : les [intellectuels] Iraniens essaient de négliger que le fait

⁶²⁹ Annuaire (1980-1982) de l'EHESS, « Anthropologie sociale et ethnologie du Moyen-Orient iranien » par Jean-Pierre DIGARD, p.347.

⁶³⁰ *Ibid.* p.347.

⁶³¹ *Ibid.* p.348.

⁶³² Jean-Pierre DIGARD, *op.cit.*, p. 88.

religieux a des implications historiques très fortes dans ce pays. Il a le premier rôle dans un événement politique majeur en Iran⁶³³ ». C'est la raison pour laquelle, son approche consiste à développer de nouvelles explications sur les événements marquant de l'historiographie de l'Iran ; explications qui se trouvent notamment en opposition avec celles dites « séculières » qui sont purement « matérielles, nationalistes et laïques » avec l'attribution d'une importance majeure aux facteurs religieux chiites. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué, la prise en compte de la question religieuse dans sa trajectoire scientifique est pratiquement en écho avec sa propre « sensibilité religieuse » jouant un rôle déterminant dans son parcours universitaire.

En 1980, Richard publie son premier ouvrage de synthèse sur la Révolution iranienne, en cherchant de son côté, à expliquer le rôle du chiisme dans ce mouvement de contestation. Une nouvelle introduction à l'histoire sociopolitique et religieuse de l'islam chiite, relevant d'un nouveau genre historiographique s'ouvre dans les milieux académiques liés à l'islamologie et à l'iranologie. À peine publiée, *Le chiisme en Iran : Imam et révolution*⁶³⁴, devient l'ouvrage de référence sur les aspects dogmatiques du chiisme duodécimain d'une part et de l'autre, sur l'histoire politique de l'implantation de cette branche minoritaire de l'islam en Iran.

Afin de relativiser les jugements portés sur le chiisme dans le discours intellectuel en Iran, Richard s'appuie sur l'analyse des « formes religieuses dans l'Iran aujourd'hui » et de « la pensée chiite contemporaine » auxquels il consacre deux chapitres dans son ouvrage pionnier.

La typologie géographique de la représentation religieuse, voire les « actes religieux publics » dans le milieu urbain et le milieu rural est le thème le plus répandu dans les premières analyses sur la place de l'islam dans la société iranienne. Yann Richard met l'accent sur le caractère urbain de ces actes religieux, grâce à l'institution chiite qui se repose à son tour sur le milieu des commerçants (*bâzâri*)⁶³⁵. Pour lui, contrairement aux villages où, à cause d'une considérable proportion d'analphabètes, la pratique religieuse

⁶³³ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

⁶³⁴ Yann RICHARD, *Le shi'isme en Iran : Imam et révolution*, op.cit.

⁶³⁵ *Ibid.* p.76.

est restée plus « traditionnelle » et souvent « mêlée de superstitions, et de pratiques magiques⁶³⁶ », la religion est beaucoup plus représentée dans les villes.

Saisir le religieux par l'interprétation des « actes religieux publics », ne concerne pas le domaine de la croyance individuelle. Cela consiste plus précisément, selon ses propres termes, en la prise en compte de la question de l'appartenance religieuse, voire « la fidélité religieuse de la communauté⁶³⁷ ». D'ailleurs, il insiste sur le fait que de ne pas pratiquer, en Iran, ostensiblement un certain nombre de pratiques religieuses comme la prière commune, ne signifie pas de l'incroyance : « chacun se sent libre d'interpréter les commandements religieux, et on trouve les raisons qu'il faut pour ne pas les respecter à la lettre⁶³⁸ ».

Alors que l'emprise de la religion sur la société iranienne trouve une place reconnue dans le développement de sa pensée, il reste sceptique sur la question de la croyance dans son rapport avec l'apparence religieuse. Il réagit à l'opinion selon laquelle la religion ne serait appréhendée qu'à travers l'expression des individus de leurs convictions religieuses. Il explique comment l'apparence de l'islamisation pourrait être trompeuse dans la façon dont on aborde la question religieuse :

« Je pense que les apparences de l'islamisation de l'Iran notamment après la Révolution sont quelquefois trompeuses. C'est vrai qu'il y a un fond d'incroyance ou de libre pensée dans la culture persane et dans l'Iran d'aujourd'hui. Quand les intellectuels iraniens disent qu'ils s'éloignent de l'islam, ils reflètent une attitude critique que les Iraniens ont eu depuis longtemps par le soufisme, et aussi par d'autres moyens qui est une attitude contre le clergé chiite, contre la religion étatisée, contre la religion officielle, c'est quelques choses d'ancien je dirais même...⁶³⁹ ».

La particularité de son discours repose sur le fait qu'il met l'accent, comme d'autres spécialistes de l'Iran, sur le « caractère profondément populaire du chiisme », tout en rejetant d'en faire un objet de recherche du point de vue sociologique. Par contre, c'est vers l'analyse de la « pensée chiite contemporaine » qu'il se penche pour la compréhension de l'islam d'Iran. La prise en compte de la « pensée chiite contemporaine » dans une approche légaliste de l'islam et l'institution cléricale d'un

⁶³⁶ *Ibid.* p.77.

⁶³⁷ *Ibid.* p.74.

⁶³⁸ *Ibid.* p.76.

⁶³⁹ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

côté et de l'autre, dans une approche progressiste répandue chez un certain nombre d'intellectuels iraniens reste centrale dans le discours de Yann Richard. Pourtant, même s'il s'est initié à la compréhension de l'islam d'Iran à travers la mystique, les idées abstraites mises à l'écart de l'histoire politique, ne l'intéressent pas. C'est au contraire, la question de l'idéologie et l'engagement politique de ces pensées qui conduisent ses analyses historiques.

Dans cet ouvrage, la focale a été particulièrement placée sur les fondements politiques du chiisme, voire, selon ses propres termes, sur sa « philosophie du pouvoir⁶⁴⁰ » pour retracer les événements marquants de l'histoire religieuse et politique en Iran depuis le IXe siècle jusqu'à la période contemporaine et l'avènement de la Révolution islamique. Au premier abord, son analyse rejoint le courant dominant dans l'historiographie de l'Iran moderne, notamment dans le milieu universitaire nord-américain où l'on porte essentiellement l'accent sur le rôle des Ulémas chiites dans les mouvements contestataires de l'Iran moderne. De ce point de vue, le surgissement de l'expression religieuse depuis le XIXe siècle sous l'égide d'un corps indépendant des Ulémas, est également mis en exergue dans un registre idéologique pour appréhender le fonctionnement du religieux dans l'organisation sociale. Il se justifie effectivement en termes d'« impulsion nationaliste » des Iraniens contre l'ingérence étrangère (russe et britannique), mais également contre le pouvoir central qui incarnait les intérêts des puissances coloniales.

À cette analyse déjà existante, puis aux connaissances accumulées dans l'historiographie occidentale, il apporte une approche complémentaire sur le retour du religieux dans le contexte iranien à partir de la Révolution constitutionnelle. Ce nouveau mode d'approche dans l'historiographie politico-religieuse de l'Iran moderne, s'inscrit dans le paysage universitaire international, notamment dans le milieu anglo-saxon. En 1981, Richard publie, en collaboration avec Nikki Keddie, *Roots of revolution : an interpretive history of modern Iran*⁶⁴¹ qui porte sur « la pensée chiite contemporaine » ainsi que sur le retour du religieux dans les mouvements socioreligieux contre le processus d'occidentalisation en Iran moderne et contemporain.

⁶⁴⁰ Yann RICHARD, *Le shi'isme en Iran : Imam et révolution*, op.cit., p.7.

⁶⁴¹ Nikki R. KEDDIE, *Roots of revolution: an interpretive history of modern Iran* (with a section by Yann Richard), New Haven and London, Yale University Press, 1981.

Dans son analyse sur le chiisme en Iran, si la religion a le premier rôle dans un événement politique majeur en Iran, ce n'est pas seulement du fait que l'islam a été mobilisé comme l'outil des ulémas pour mettre en œuvre les revendications nationalistes. En revanche, l'islam est une force « nationale » qui, à côté de la « lutte contre l'absolutisme » et « le refus de l'ingérence étrangère », forment les trois forces qui donnent sens au combat du peuple iranien contre le pouvoir central qui cherche à imposer en Iran des « réformes, copiées au modèle européen » depuis le XIXe siècle⁶⁴². Il aborde la notion de « la défense de l'islam⁶⁴³ », pour montrer qu'il existe une relation très étroite entre « le corps des religieux » (les Ulémas) et les revendications identitaires aux tournures nationalistes du peuple iranien. La religion se définit dans cette perspective comme une « garantie pour l'identité nationale » : une identité menacée par « l'envahissement économique et politique de l'Occident » et aussi par « le pouvoir monarchique » qui traite la religion comme l'« arriérée » et le « frein au progrès »⁶⁴⁴. Dans cette approche, même si « la défense de l'islam » a été objectivée dans le discours officiel du corps clérical et son « attitude particulière vis-à-vis du pouvoir », elle sert aussi comme une « défense de certains droits populaires » qui sont des « droits de la nation iranienne contre le pouvoir absolutiste » certes, mais aussi contre la laïcisation en termes du refus du pouvoir des clercs ou bien du communisme⁶⁴⁵. (cf. Encadré n° 7)

Encadré n° 7 : « La défense nationale de l'islam » dans l'histoire de l'Iran moderne

Dans notre entretien, Yann Richard a fait à plusieurs reprises des allusions à son analyse du mouvement constitutionnaliste et du mouvement de la nationalisation du pétrole pour évoquer le rôle de la religion dans ces événements marquants de l'historiographie de l'Iran moderne. De son point de vue, l'élaboration des analyses historiques sur la Révolution de 1979, nécessite de faire allusion aux événements mentionnés.

Critique des explications « purement laïques et purement nationalistes » de ces événements, Richard voit, en ce qui concerne le mouvement constitutionnaliste du début du XXe siècle, « un point de rupture » dans l'historiographie de l'Iran. Selon lui, l'exécution en place publique, le 24 juillet 1909, d'une haute autorité du clergé chiite, Sheykh Fazlollâh Nouri, a en réalité transformé « le mouvement constitutionnaliste en

⁶⁴² Yann RICHARD, *Le shi'isme en Iran : Imam et révolution*, op.cit., p.47.

⁶⁴³ *Ibid.*

⁶⁴⁴ *Ibid.* p.57.

⁶⁴⁵ Entretien avec Yann Richard, 22 Mai 2015. Joncy-Bourgogne.

un mouvement purement laïque et sécularisé ». « Ce traumatisme » des Ulémas donne naissance à une réponse, soixante ans après, lors de la Révolution Khomeyniste ». Nous pouvons aussi constater le même type d'analyse au sujet du mouvement de la nationalisation du pétrole sous le gouvernement de Mossadegh qui a été renversé par un coup d'Etat en août 1953. Richard critique d'abord « la tendance nationaliste et paranoïaque des élites iraniennes [qui sont] allées au maximum de leurs possibilités en disant que le coup d'Etat a été organisé par des Américains ». Même s'« il est possible qu'il y aient des manipulations par les Américains. Mais l'on oublie de dire que c'est une réaction des religieux contre le communisme ». Selon lui, « [Cela] a même créé des alliances un peu perverses entre les intérêts du clergé et les intérêts de la monarchie. A l'époque, les militants communistes étaient dans la rue, alors que la société iranienne n'était pas prête pour une Révolution communiste ! Par peur du communisme, il y a eu un sursaut pour le Shah. Ce sursaut a pratiquement été encouragé par les religieux ».

6.2.2. Le chiisme comme une religion civique

En faisant du clergé chiite iranien, le domaine de sa spécialisation, Yann Richard contribue depuis 1980 à un enrichissement des données sociologiques à travers des enquêtes qu'il menait en Iran lors de ses missions ponctuelles sous l'égide du CNRS. Au-delà du statut officiel du chercheur, c'est aussi sa situation familiale (marié avec une iranienne) qui lui avait permis d'aller plus loin que les protocoles académiques confirmés dans ses séjours iraniens, facilitant ainsi l'accès à un certain nombre de documents historiques mais aussi des rencontres avec les personnalités politico-religieuses⁶⁴⁶.

En priorité dans ses enquêtes, il a notamment abordé la question de l'autorité politique mais aussi religieuse dans le chiisme contemporain dont l'arrivée au pouvoir d'un corps révolutionnaire du clergé chiite favorise la connaissance. En janvier 1983, Richard publie un article dans les « Archives des sciences sociales des religions » portant sur « Le rôle du clergé : tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain⁶⁴⁷ » : une première étude de type sociologique sur le clergé chiite en Iran, défini en termes d'une classe ou d'une catégorie sociale. Ce « corps social cohérent, qui obéit à quelques

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ Yann RICHARD, « Le rôle du clergé : tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain », *Archives des sciences sociales des religions*, 1983, 28^e année, vol.1, n° 55, pp. 5-27.

principes directeurs apparents, sans prétendre qu'il soit homogène⁶⁴⁸ » doit être saisi dans sa dimension historique afin de pouvoir examiner son « projet de gouvernement ». La définition sociologique qu'il propose au sujet du clergé chiite iranien correspond à son propre discours sur le mouvement révolutionnaire, appréhendé en termes de la revanche du religieux du processus de « modernisation-occidentalisation-sécularisation⁶⁴⁹ ». Pour désigner la particularité de la tendance politique de ce groupe ainsi que son rapport avec le peuple, Yann Richard écrit que :

« ... [Le clergé] c'est un corps social indépendant qui revendique volontiers la reconnaissance de sa prééminence politique. Jouissant d'une grande influence sur le peuple en raison de son indépendance et de son rôle social, le clergé a beaucoup perdu, entre 1850 et 1963, avec la pénétration en Iran du modernisme et des institutions sécularisées copiées ou inspirées du modèle occidental. Mais la violence et la répression exercée depuis le début de la dynastie Pahlavi et le caractère de plus en plus dépendant, néo-colonial, du pouvoir monarchique, a donné au clergé chi'ite un nouveau crédit auprès des masses auxquelles il apportait à la fois une garantie de sauvegarde des valeurs traditionnelles et un canal encore accessible pour exprimer la révolte politique⁶⁵⁰ ».

Dans cet article pionnier, l'auteur propose notamment de renouveler l'étude de la question du chiisme d'Iran non pas seulement à partir de la sociologie du corps clérical mais aussi à travers l'analyse historique de l'engagement politique de ce groupe. En 1991, il publie notamment, *L'islam chiite : croyances et idéologies*⁶⁵¹ dans lequel il fait la reprise de ses articles traitant de ces questions. Dans l'avant-propos de cet ouvrage, il évoque explicitement la question de ses préoccupations intellectuelles qui étaient l'objet de controverse :

« J'ai pris le parti de décrire les « croyances et idéologies » plus que les dogmes, et donc de mettre l'accent sur l'articulation du fait religieux avec les sociétés contemporaines, de décrire les préoccupations politiques et éthiques avant l'histoire « objective ». Le danger de subjectivisme est évident... Comment rester un observateur inerte et indifférent devant un phénomène d'une telle importance, surtout dans ses prolongements révolutionnaires dont les médias nous ont parfois donné une image effrayante ? En écoutant parler les acteurs, par exemple les âyatollâhs ou les militants, je risque

⁶⁴⁸ *Ibid.* p.6.

⁶⁴⁹ *Ibid.* p.11.

⁶⁵⁰ *Ibid.* pp.10-11.

⁶⁵¹ Yann RICHARD, *L'islam chiite : croyances et idéologies*, Paris, Fayard, 1991.

évidemment de valoriser leur discours et d'en faire l'exposé d'une vérité alors que les multiples circonstances qui peuvent contribuer à le dévaloriser resteront dans l'ombre...⁶⁵² ».

Le fait de se positionner par rapport à la question religieuse dans sa propre culture religieuse défend aussi l'idée de créer une nouvelle approche pour penser l'islam chiite. C'est en tout cas l'un des objectifs de Yann Richard que nous pouvons constater tout au long du développement de ce livre. Il ajoute à la tonalité personnalisée de sa narration, ses observations participantes à un certain nombre d'événements et de rassemblements religieux en Iran. Il se réfère aussi à un certain nombre d'aspects du catholicisme rendant intelligible pour ses lecteurs, l'idée d'une orientation commune entre le chiisme et le catholicisme, notamment en matière de la liturgie. En outre, la prédilection pour le discours intellectuel se manifeste considérablement dans ce travail teinté des sources écrites notamment par les grandes figures de la Révolution et ses idéologues.

Dans cet ouvrage, se pose aussi la question de la particularité du chiisme d'Iran, mise en discours par l'expression de « l'iranisation du chiisme »⁶⁵³. Cependant, le fil conducteur de la prise en considération de « l'iranisation du chiisme » se déploie sur le plan politique et culturel engendrant la « coupure » de l'Iran du reste du monde musulman. De son point de vue, la coupure politique émerge grâce à la « formation d'un clergé », alors que sur le plan culturel, l'expression de la particularité de l'islam d'Iran reste imprégnée du « développement de rites puissamment émotifs pour célébrer le martyr des Imams⁶⁵⁴ ». Passé d'une « contre-société » à une « institution centrale⁶⁵⁵ » voire à une « élite dirigeante⁶⁵⁶ », le clergé est le mieux placé pour diriger la Cité : « sans clergé, point de tradition religieuse indépendante de l'État, point d'alternative déjà constituée à l'administration laïque, point de République islamique⁶⁵⁷ ».

Il ajoute à cette conception familière, une autre dimension plutôt idéologique, portant sur le syncrétisme entre le chiisme historique et l'histoire récente de la République islamique de l'Iran, marquée par la pensée politique du « guide » de la Révolution. Pour Richard, la « radicalisation de la pensée politique de Khomeyni depuis son exil d'Iran

⁶⁵² *Ibid.* pp.10-11.

⁶⁵³ *Ibid.* p.104.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Ibid.* p.125.

⁶⁵⁶ *Ibid.* p.120.

⁶⁵⁷ *Ibid.* p.125.

en 1964 »⁶⁵⁸, est une phase transitoire dans l'histoire politique du chiisme. Elle mène à la « politisation de la religion » ou encore au « réveil d'un sentiment religieux politisé » comme « antidote à l'occidentalisation forcée du régime Pahlavi »⁶⁵⁹, transformant ainsi le statut social du clergé chiite. Dans cette perspective, la dévotion envers les figures symboliques de la tradition imâmite a été comparée avec celle de la mort de l'ayatollah Khomeyni, donnant naissance à la conception d'une forme de « religion civique »⁶⁶⁰ en Iran, d'où se justifie la mise en relation de la notion de la croyance avec celle de l'idéologie.

6.2.3. Le chiisme à l'égard de la modernité : entre « rejet » et « assimilation »

L'analyse des principales opérations de recherches sur l'Iran révolutionnaire menées par le secteur des sciences sociales du CNRS, illustre l'articulation qui lie la question du « retour du religieux » avec celle du « rejet de l'Occident ». Les rapports évoquent plus précisément cette question dans l'axe de recherche sur « Identité et altérité en Iran révolutionnaire » dont la structuration discursive favorise la problématisation de la question religieuse par son opposition à l'Occident. Il s'agit, dans cet axe dont les « deux extrémités représentent l'islam et l'Occident », de déterminer la portée politique et idéologique de la dynamique identitaire en Iran révolutionnaire dans les expressions du « rejet de l'Occident » et du « retour à soi »⁶⁶¹.

En prenant parti pour une approche qui conçoit « le retour du religieux » et « le réveil du chiisme » comme « le rejet de l'Occident », le discours dominant sur la Révolution dans les années 1980 s'inscrit dans la continuité des théories de la sécularisation, relatives à la compréhension de l'antagonisme entre religion et modernité. Autrement dit, l'islamisation de l'Iran répond favorablement autant au rejet idéologique de l'occidentalisation, de la modernisation et de la laïcisation qu'à la reconstruction de l'identité nationale en Iran.

⁶⁵⁸ *Ibid.* p.109.

⁶⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁶¹ Rapport scientifique (1986-1987), ER 252 « Sciences sociales du monde iranien contemporain », *op.cit.*, p. 22.

Dans le cadre de cette grille de lecture, les contributions de Yann Richard s'occupent essentiellement de ces questions. Il utilise souvent, dès son ouvrage pionnier, les thèmes du « progrès » matériel, de la « réforme » et de la « démocratie » comme étant les thèmes importés d'Occident pour montrer que « le retour à une politique islamique » est en effet une réponse efficace aux représentations du « laïcisme » imposé par le régime impérial. Dans son analyse, « l'une des causes du succès de la Révolution islamique est sans conteste d'avoir pu réaliser l'adéquation de la volonté nationale (lutte contre la dictature ou l'impérialisme) et l'idéologie islamique (retour à l'identité contre les excès de l'occidentalisation) »⁶⁶².

Si le rapport entre l'Iran et l'Occident constitue l'axe principal d'analyse du rôle de la religion dans la Révolution, c'est parce que ce primat analytique trouve son ancrage dans le discours des intellectuels iraniens Jalâl Al-Ahmad et Ali Chariati⁶⁶³ ; leurs principaux travaux ont fait l'objet de traduction et d'interprétation dans le cadre des contributions de Yann Richard dans le domaine de « l'histoire des idées » en Iran contemporain qui constitue par ailleurs, le premier volet de sa spécialisation professionnelle. Vers la fin des années 1980, cette posture analytique issue des théories de la sécularisation est remplacée par une approche qui échappe à l'opposition entre religion et modernité. Cette nouvelle approche propose une lecture de nature sociologique qui ressort des recherches sur la compréhension du rapport entre l'Iran et l'Occident dans la période postrévolutionnaire. En 1989, sous la direction de Yann Richard, a été publiée une série d'articles qui ont pour objet principal, l'analyse du rapport entre « l'Iran postrévolutionnaire » et « les idées et les techniques occidentales »⁶⁶⁴. Le changement d'approche sur ce rapport peut être facilement appréhendé dans cet ouvrage collectif, car il ne s'agit plus de place la focale sur la question du « rejet » des représentations occidentales, mais plutôt de prendre en compte

⁶⁶² Yann RICHARD, *Le shi'isme en Iran : Imam et révolution, op.cit.*, p.60.

⁶⁶³ Pendant les années soixante et soixante-dix, la scène intellectuelle iranienne a connu l'émergence d'un nouveau discours dont les principaux tenants comme Jalâl Al-Ahmad et Ali Chariati sont considérés comme des piliers du réveil identitaire, du retour aux sources irano-islamiques et du renouveau de l'islam dans la lutte contre l'occidentalisation. Leurs discours tiers-mondistes et indépendantistes, partagé autant dans le milieu laïc que religieux, avaient profondément influencé la rhétorique révolutionnaire de 1978-79. Voir notamment : Amir NIKPEY, *Politique et religion en Iran contemporain : naissance d'une institution*, Paris, l'Harmattan, 2001.

2001,

⁶⁶⁴ Yann RICHARD (dir.), *Entre l'Iran et l'Occident : adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Paris, Éds. de la maison des sciences de l'homme, 1989.

leur « assimilation » et leur « adaptation » dans un « projet national ». Dans son introduction, Richard développe cette nouvelle approche et note à ce propos que :

« Il serait aventureux de prétendre que les récents bouleversements sociopolitiques de l'Iran, où on s'accorde généralement à voir la réaction contre une occidentalisation abusive et emballée, soient le simple rejet de la pénétration d'idées ou techniques occidentales. Alors que la Révolution au nom d'une idéologie anti-impérialiste permet une meilleure défense de l'identité traditionnelle islamique, elle brise en même temps certains barrages... alors qu'on avait l'impression jusqu'ici que l'occidentalisation était voulue d'en haut, voire imposée de l'extérieur, il semble que, dans une certaine mesure, les mutations soient aujourd'hui mieux acceptées parce que désirées, ou symboliquement intégrées à un projet national, rendues « licites » par l'islamisation⁶⁶⁵ ».

L'apparition de nouvelles catégories sociales comme celles des « ingénieurs islamistes », des « technocrates islamiques » ou encore d'une catégorie plus généralisée des « jeunes diplômés des universités modernes qui se tournent vers la religion pour donner une insertion sociale à leur compétence », permet aux collaborateurs de cet ouvrage, d'intervenir dans une nouvelle piste de lecture de type sociologique afin de refuser l'idée de l'incompatibilité de l'islam avec le rationalisme⁶⁶⁶.

Prendre pour objet d'analyse, la pensée chiite progressiste chez un certain nombre d'Ulémas, mais aussi les idéologues laïcs de la révolution a permis à Yann Richard de se spécialiser dans le domaine des discours intellectuels en Iran. L'usage de quelques concepts dans ces discours, notamment ceux liés à la déculturation de la société iranienne par l'importation des techniques et des idées occidentales, a principalement marqué ses analyses de la Révolution. Le trio « occidentalisation, modernisation, sécularisation » est en effet le point d'ancrage de ses analyses pour montrer comment l'expression chiite a été mobilisée comme une force nationale dans le but de libérer l'Iran de ces manifestations du modèle occidental imposé par le haut.

L'interrogation sur les représentations diverses du triangle « occidentalisation, modernisation, sécularisation » dans la société iranienne reste centrale dans les travaux de Yann Richard. Tout au long des années 1980, il préparait une thèse d'État sous la direction de Charles-Henri de Fouchécour, portant sur la question de « l'identité et

⁶⁶⁵ *Ibid.* p.8.

⁶⁶⁶ *Ibid.* p.9.

modernité dans la culture iranienne contemporaine » et soutenue en 1992, à l'université de la Sorbonne nouvelle-Paris III.

Dans ce travail qui a été présenté comme un texte de synthèse de l'ensemble de ses travaux, la question de la religion a été traitée dans son rapport à l'identité nationale. Il contient également des passages qui, du point de vue épistémologique, pourraient mettre en évidence l'orientation du chercheur dans l'objectivation scientifique de ce rapport. Dans un premier temps, Yann Richard souligne l'importance de la réflexivité dans le travail de recherche pour la définition de la place du chercheur par rapport à son objet de recherche. Il caractérise son propre parcours scientifique comme étant celui d'un « orientaliste » dont la redéfinition dans la période contemporaine semble nécessaire : « un orientaliste à l'heure « des idéologies », « des sermons » et « des discours des élites », pour qui, en absence des « villes mortes à ressusciter » ou « des manuscrits ensevelis dans le sol à exhumer », la quête de « l'identité » constitue la question centrale. Un orientaliste qui reprend « l'étude de la société iranienne en s'interrogeant sur son rapport à elle-même (à son passé, à ses traditions) et au monde, à la modernité⁶⁶⁷ ». De cette définition, ressort également l'orientation théorique du chercheur. Il s'intéresse surtout à établir une « approche globale » sur la question de l'identité iranienne au lieu des « analyses fragmentaires » provenant des cadres analytiques des champs de « l'histoire, de la philosophie ou des sciences sociales »⁶⁶⁸. Pour rendre compte de la question de l'identité, ou plutôt celle de la « déchirure de l'identité et de son écart avec le passé et la tradition », Richard critique d'abord l'intelligentsia iranienne émergeant à partir des années 1950 et fascinée par la modernité occidentale. Selon lui, la Révolution qui revalorise l'héritage (la tradition et le passé) est en effet une réaction à la « désacralisation du monde » et aux « défis de la modernité » ; une réaction vive à la situation où « le nationalisme » et d'autres « idéologies sécularisées » et « toutes formes de démythisation » dans laquelle « se mirent les élites iraniennes », se sont manifestés pour rivaliser le « sentiment religieux »⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ Yann RICHARD, *Identité et modernité dans la culture iranienne contemporaine*, op.cit., p. 10.

⁶⁶⁸ *Ibid.* p.110.

⁶⁶⁹ *Ibid.* p.110.

Si « le retour du religieux » a été mis en discours comme un contrepois, voire « une réaction » à la modernité, cela ne concerne que l'analyse de la Révolution. Comme nous l'avons déjà vu, à la fin des années 1980, le discours scientifique diffère de celui basé sur les théories de la sécularisation et reconnaît dans le chiisme d'Iran la capacité d'assimiler les représentations de la modernité. L'histoire de la Révolution iranienne et l'implantation en Iran d'une idéologie d'État d'inspiration islamique, si totalisante qu'elle fut, donne à penser, selon Yann Richard, à une nouvelle conception de la modernité. Selon lui :

« Cependant, à la faveur d'une situation politique nouvelle, de la nécessité de mettre en place de nouvelles institutions issues de la Révolution, de la guerre, etc., une idéologie universelle « moderne » unique s'est imposée pour la première fois à l'ensemble des Iraniens, idéologie qui tend à dévaloriser les résistances locales et à répandre de nouveaux modèles de relations sociales, non fondées sur l'appartenance ethnique mais sur une plus vaste appartenance communautaire, sur une affiliation idéologique supposée à l'islam politique. Le sens de la citoyenneté, élargi et coloré par la religion, soude plus efficacement les citoyens que l'allégeance à un État ou à un monarque sous l'ancien régime⁶⁷⁰ ».

Dans cette nouvelle approche, l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement islamique non seulement n'équivaut pas au refus de la modernité, mais elle montre plutôt « le désir de plus de modernité ». En s'appuyant sur le discours des élites, notamment des religieux détenteurs du discours officiel de la Révolution⁶⁷¹, il remet en question l'idée de la non-conformité de l'islam avec la modernité :

« Contrairement à une idée courante en Occident, le refus de la société proposée par le Shah n'était pas motivé par le refus de la modernité, tout au plus était-il alimenté par un désir de plus de modernité, de plus d'accès au monde extérieur, ouverture que semblait freiner le verrouillage politique de l'ancien régime. Mais pour comprendre ce phénomène, je propose de revenir au discours de quelques idéologues ou penseurs qui ont sinon influencé, du moins accompagné la Révolution et tenté de lui donner un sens, et de l'interroger sur sa conception du monde moderne. Je retiens quelques noms qui me paraissent représentatifs parce qu'ils ont cherché à comprendre la modernité à la lumière de l'islam et de la tradition⁶⁷² ».

⁶⁷⁰ *Ibid.* p.92.

⁶⁷¹ Il cite notamment le discours prononcé par trois clercs Tâleghâni, Motahari et Beheshti qui étaient parti prenants de l'établissement de la République islamique d'Iran.

⁶⁷² Yann RICHARD, *Identité et modernité dans la culture iranienne contemporaine. op.cit.*, p.93.

Ce tournant dans la conception d'une modernité occidentalisée à une modernité à la lumière de l'islam marque le début d'une nouvelle réflexion sur le chiisme d'Iran. À partir des années 1990, s'ouvre une nouvelle ère dans le traitement scientifique de la question religieuse dans le contexte iranien. Elle est particulièrement marquée par une forte propension des travaux sociologiques qui mobilisent largement la notion de la modernité en évoquant la question de la religion.

Dans un article publié en 1988 et qui fut d'ailleurs le dernier à prendre pour objet la question religieuse, Jean-Pierre Digard pose la question de la réflexivité dans la recherche en ce qui concerne le rapport de l'ethnologie avec le champ religieux iranien en général et sur la Révolution de 1979 en particulier. De son point de vue, les contributions d'ethnologues « fondées sur une connaissance approfondie du terrain, abordent la Révolution par l'intérieur, par ses acteurs, les niveaux et les déterminants de leur participation aux événements, leurs perceptions de l'action et des institutions politiques⁶⁷³ ».

La crise des interprétations de la Révolution iranienne dans la vulgate occidentale, principalement intéressée par l'aspect expansionniste de la Révolution et sa « contagion islamiste ⁶⁷⁴ », attachée à une série d'événements terrorisants de la période postrévolutionnaire, a suscité une réaction de la part de Digard selon sa vision d'ethnologue. Il met d'abord en question l'unanimité du mouvement révolutionnaire ainsi que les tendances politiques et religieuses qui en sont issues. La diversité interne au sein des religieux chiites va de pair avec celle des motivations des acteurs de la Révolution afin de mettre fin à la perception unanimiste du phénomène révolutionnaire et du nouveau régime politique iranien. D'ailleurs dans son entreprise ethnologique d'inspiration marxiste, il est encore une fois question de la compréhension des tendances religieuses par l'organisation sociale, les limites et les tensions des classes, relevant des enjeux économiques et politiques. Selon lui, le chiisme, à la fois « religion et civilisation » est incontestablement prégnant dans la culture populaire iranienne et

⁶⁷³ Jean-Pierre DIGARD, « Des ethnologues chez les ayatollahs : approche ethnologique de la révolution iranienne », *Revue française de sciences politiques*, 1988, vol. 38, n°5, pp. 783-794, p.784.

⁶⁷⁴ *Ibid.* p.783.

peut jouer « l'arme idéologique et organisationnelle du mouvement révolutionnaire⁶⁷⁵ ».

Pour lui :

« Le rôle joué par la religion et les religieux shi'ites dans les événements d'Iran ne peut être compris si une mesure exacte n'a pas été prise du fossé qui séparait, dans les dernières années du régime du Chah, l'occidentalisation à outrance (qarbzadegi, 'occidentalité') de la classe dominante et d'une partie des élites, de la culture baignée d'islam du reste (90 %) de la population iranienne. Bien plus qu'à l'autocratie du Chah ou aux inégalités sociales (qui faisaient partie, pour beaucoup d'Iraniens, d'un ordre millénaire, presque naturel, sans rapport avec le pouvoir politique), c'est au mépris et aux brimades dont cette culture populaire faisait ouvertement l'objet qu'il faut attribuer la responsabilité de la révolte⁶⁷⁶ ».

Dans cette dernière contribution exclusivement « islamologue » de Digard, il penche pour une explication ambiguë du mouvement révolutionnaire. Cet article pourrait être pris dans son contexte de publication, non simplement comme un « contre-pied » de la vulgate occidentale sur la Révolution iranienne, mais plutôt comme une réponse aux analyses qui cherchaient à justifier la confiscation de la Révolution par un discours islamiste naissant.

6.3. Le chiisme populaire et exotérique

En accordant un privilège au statut politico-idéologique du chiisme, les spécialistes de l'Iran contemporain multiplient leurs analyses au sujet du chiisme en action. À cette posture analytique partagée entre les principaux locuteurs des savoirs sur l'Iran contemporain, s'ajoute la prise en compte du caractère profondément populaire du chiisme d'Iran.

En 1985, dans un ouvrage collectif rédigé sous la direction d'André Akoun, *Mythes et croyances du monde entier : le monothéisme*, un chapitre a été dédié aux « Croyances et rites populaires en Iran⁶⁷⁷ » rédigé par Jean-Pierre Digard. Loin de vouloir se pencher sur une approche normative de la religion, Digard cherche à ne pas mettre en exergue la question des « convictions des Iraniens », mais plutôt celle de « la manière dont ils

⁶⁷⁵ *Ibid.* p.789.

⁶⁷⁶ *Ibid.* p.787.

⁶⁷⁷ Jean-Pierre DIGARD, Croyances et rites populaires en Iran, dans André AKOUN (dir.) *Mythes et croyances du monde entier : Le monothéisme*, tome II, Paris, Lidis-Brepols, 1985, pp. 414-421.

adhèrent à un certain nombre de croyances populaires ». Pour lui, la prépondérance des normes religieuses inhérentes au chiisme duodécimain est visible dans « tous les aspects de la vie sociale, politique et culturelle des Iraniens, y compris de ceux qui ne sont pas pratiquants et même de ceux qui appartiennent à d'autres confessions⁶⁷⁸ ».

Dans cet article, Digard reprend son analyse sociologique du concept de l'islam-civilisation défini comme la structure sociale. De ce point de vue, l'élément religieux est confondu avec d'autres éléments de la vie sociale, et dont la compréhension nécessite d'analyser les facteurs sociaux qui façonnent les pratiques religieuses.

Sur le plan doctrinal, le chiisme d'Iran est basé, selon Digard, sur « la théorie de l'imamat et le culte des imams ». Il donne forme à une caractéristique fondamentale de cet islam dans lequel les « piétés dolorisantes » envers le martyr des imams notamment celles de la commémoration du massacre du troisième imam chiite ont été largement développées⁶⁷⁹. Digard souligne aussi les nuances entre « religion populaire » et « religion savante » agissant sur la représentation des rapports entre le « peuple » et les « religieux ». Pour lui, parallèlement à « l'existence d'un clergé d'autorité » en Iran chiite, « les réactions anticléricales enracinées dans la conscience populaire iranienne » sont aussi très fortes, donnant forme à des rapports « complexes » et même « peu harmonieux » entre « le peuple » et « les clercs », comme il l'exprime ci-dessous :

« Les clercs chiites et la plupart des autres catégories ou couches de la population iranienne entretiennent donc des rapports étroits mais complexes, et même assez souvent peu harmonieux. Malgré la fondamentale proximité sociale et culturelle des religieux et du peuple, il existe de toute évidence un fort décalage entre le chiisme « savant » des clercs et celui, plus « émotionnel » et exotérique, ressenti et pratiqué par la masse. Tandis que l'histoire et la théologie chiite, et même le contenu des *resāle* (ces traités pratiques, rédigés par les *mojtahed*, qui sont censés régler en tout la vie des fidèles) sont visiblement méconnus, voire ignorés de la grande majorité des Iraniens, la religion populaire, elle, constitue un objet de perpétuelle suspicion pour les clercs, qui dénoncent certaines de ses manifestations comme des rites fondés sur des traditions d'authenticité douteuse, détournant les croyants des véritables devoirs religieux⁶⁸⁰ ».

⁶⁷⁸ *Ibid.* p.415.

⁶⁷⁹ *Ibid.* pp.416-417.

⁶⁸⁰ *Ibid.* p.417.

Ce constat sociologique permettant la prise en compte d'une sorte de dialectique entre précepte religieux et la pratique « émotionnelle » et « exotérique » est fondamental, notamment en ce qui concerne les pratiques dévotionnelles et la piété populaire où nous pouvons constater les traits de leurs origines préislamiques et même extra-islamiques, issus des religions iraniennes anciennes ou des mythes régionaux.

Conformément à cette focale sur les nuances entre « religion savante » et « religion populaire », les modes de problématisation de la question religieuse se différencient dans les champs disciplinaires. D'une manière générale, la posture analytique que détiennent les disciplines du terrain s'appuie non pas sur la compréhension des préceptes religieux mais sur les processus sociaux qui favorisent la participation collective à un moment fort du calendrier religieux. Cette posture permet aussi d'éclairer une autre dimension « exotérique » du chiisme d'Iran ; une dimension pour le moins caractéristique du contexte iranien, et qui n'a pourtant pas été considérablement analysée. Dans notre entretien avec Christian Bromberger qui fut à son tour l'un des doyens de l'anthropologie et de l'ethnologie de l'Iran, il revient sur son expérience du terrain pour faire référence à ce genre de questions qui n'ont pas été clairement définies dans l'abord de la question de la religion en Iran. Il s'agit plus particulièrement de la prise en compte de ce moment fort du calendrier religieux. Pour Bromberger, il existe une sorte de « double je » chez les Iraniens : un « je » croyant du moment des rituels et un « je » inapte à toute règle religieuse en temps ordinaire⁶⁸¹. Selon lui, les études sur l'Iran, notamment celles ayant mises l'accent sur la question religieuse — de l'histoire des religions à l'anthropologie —, manquent d'appareils conceptuels pour rendre intelligible ou bien théoriser ce « double je » des Iraniens. C'est donc en termes de l'expérience du terrain qu'il dit avoir été amené à s'intéresser à cette question :

« En Iran, ce qui m'a toujours passionné, c'est le double « je » : les gens sont à la fois très croyants au moment des périodes des rituels ; Muharram, Ramadan, etc. et lorsqu'on les interroge sur les graves choses de la vie. Mais dans le quotidien, ils pouvaient être beaucoup plus voltairiens, tolérants, tenant des expériences qui ne sont pas admises par leur religion. Ce balancement m'a toujours beaucoup impressionné en Iran. Quelqu'un qui est à la fois très anti-mollah, tellement opposé à toute une série des règles qu'il les trouve insupportables, peut être « un autre » dans les périodes du rituel. Et je ne crois pas que c'est l'hypocrisie. Il y a une sincérité dans les deux

⁶⁸¹ Entretien avec Christian Bromberger, 15 Janvier 2015, Aix-en-Provence.

cas. Souvent j'en connaissais plus sur l'islam que les gens qui étaient très sincères dans leurs rituels, dans leur foi. Ça m'a frappé d'avoir partagé la vie de ces gens... Je ne trouve pas ça dans les travaux des historiens des religions ou des philosophes des religions. Sur le plan anthropologique, ça aussi a été raté ⁶⁸²».

De son point de vue, les logiques qui président à la carence des appareils conceptuels pour théoriser ce genre de question ne sont pas nécessairement liées à des questions de discipline. Elles relèvent pour la plupart du temps d'un ordre idéologico-politique, se présentant très contraignant par rapport à la question religieuse dans le contexte iranien. Selon lui, évoquer la question de l'islam en dehors des cadres de la représentation officielle de la religion, c'est-à-dire les questions qui touchent le domaine de la croyance individuelle, ne peut pas s'imaginer en Iran postrévolutionnaire.

⁶⁸² *Ibid.*

CHAPITRE 7

La mise à jour des connaissances du chiisme dans une perspective sociologique

Depuis les années 1990, les travaux issus d'enquêtes sociologiques se multiplient dans le domaine d'études sur l'Iran postrévolutionnaire ; certains visent à remettre en question « le paradigme de la sécularisation » dans la connaissance du chiisme, au profit d'une vision plus ancrée dans la perspective sociologique et son empirisme méthodologique. Afin d'expliquer ce changement d'orientation interprétative dans la mesure où il fait apparaître une nouvelle structuration discursive au sujet du chiisme dans le contexte iranien postrévolutionnaire, il faut bien rendre compte de la complexité de la « définition » même de l'objet « religion » en sociologie.

Par « le paradigme de la sécularisation », nous entendons notamment la construction d'un registre discursif par lequel une « opposition fondamentale entre religion et modernité⁶⁸³ » pourrait être appréhendée. Dans ce registre, comme l'indique Jean-Paul Willaime, « la modernité apparaissant comme vecteur de dissolution du religieux, et on pouvait analyser les évolutions religieuses contemporaines dans le cadre d'un paradigme de la sécularisation fonctionnant selon la logique d'un jeu à somme nulle : plus la modernité avançait, plus le religieux reculait⁶⁸⁴ ».

En ce qui concerne notre étude, nous avons plus précisément montré dans le chapitre précédent que l'accent sur « l'incompatibilité de la religion est la modernité » telle qu'elle a été le postulat analytique du « paradigme de la sécularisation » a particulièrement marqué les analyses pionnières de la Révolution iranienne, au point de voir le retour du chiisme comme un antidote à la sécularisation. Un tel postulat permettant d'établir le lien mécanique entre « le retour de la religion » et « la critique de la sécularisation » — tout en confondant la notion de la sécularisation avec la modernisation et l'occidentalisation —, est largement mis en question par l'adoption d'une perspective sociologique qui implique d'analyser « comment, à l'intérieur d'un

⁶⁸³ Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, *op.cit.*, p.90.

⁶⁸⁴ *Ibid.* p.91.

champ scientifique constitué dans et par l'affirmation de l'incompatibilité de la religion et de la modernité, se doter des moyens d'analyser non seulement l'importance que le fait religieux conserve hors du monde chrétien occidental, mais aussi les transformations, les déplacements, voire les renaissances qu'il connaît dans ce monde même⁶⁸⁵ ». La perspective sociologique vise aussi à agir sur les fondements méthodologiques du « paradigme de la sécularisation » dont les caractéristiques saillantes renvoient aux « analyses de type historique et dans des réflexions théoriques » et moins centrés sur « la récolte et l'analyse des données »⁶⁸⁶. La mise en question du « paradigme de la sécularisation » procède à une reformulation de la question religieuse dans le contexte iranien jusqu'au point où une redéfinition de la notion de modernité et celle de la sécularisation s'avère nécessaire. De la même façon, elle permet d'intégrer les débats scientifiques concernant l'Iran islamique aux débats plus généraux en sciences sociales traitant notamment de la modernité religieuse dans les pays de tradition musulmane.

7.1. Contrecarrer le monopole de la vision occidentale de la sécularisation

Cette entrée théorique nous permet de mieux comprendre le développement des discours sociologiques qui, depuis les années 1990, occupe une place centrale dans l'analyse du chiisme d'Iran. En associant, d'une manière explicite ou implicite, l'abord de la question de l'islam avec la particularité occidentale du « paradigme de la sécularisation », une poignée de spécialistes de l'Iran contemporain mobilisent dans leurs écrits comme dans leurs dits, de nouveaux éléments de langage. Il s'agit de critiquer le traitement de la question religieuse sous l'angle « séculariste », « laïciste », « antireligieux », et dans le cas d'études sur l'islam, « islamophobe », de promouvoir les connaissances sur les réalités diverses, alors sociologiques, de la société iranienne postrévolutionnaire en matière religieuse.

⁶⁸⁵ Danièle HERVIEU-LÉGER, « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, 1987, année 32, vol. 1, n° 63, pp. 11-30, p.17.

⁶⁸⁶ Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992, p. 61.

Contre ce postulat dit occidental, l'étude du chiisme d'Iran devient le domaine privilégié de recherches qui contribuent à saisir des changements, des transformations et des ruptures dans le paysage religieux iranien au détriment de l'identification du chiisme comme étant le facteur immuable de la culture iranienne. Ces discours pourraient notamment être identifiés chez les spécialistes d'origine iranienne qui contribuent à la mise en place d'une nouvelle structuration discursive sur le chiisme d'Iran par la multiplication dans leurs analyses de la société iranienne postrévolutionnaire, des composants de la modernité religieuse tels que l'individuation, la subjectivation, la rationalisation et la désinstitutionalisation.

Les entretiens avec les spécialistes ainsi que les parties introductives de leurs travaux de synthèse nous permettent de mieux comprendre les logiques sous-jacentes à la mise à jour des connaissances du chiisme dans une perspective sociologique. Premièrement, les arguments sont basés sur une approche critique de la vision « séculariste » en Occident concernant la question religieuse⁶⁸⁷. Sur ce point, ils proposent une redéfinition de la sécularisation adaptée au contexte iranien, au détriment de celle qui, en termes généraux, est basée sur l'idée de la différenciation de deux sphères religieuse et non-religieuse. Il s'agit de rendre compte qu'avec l'arrivée au pouvoir de l'islam chiite à la suite de la Révolution iranienne, nous assistons à un « processus de la sécularisation » de la religion ; une sécularisation définie en termes de la « désacralisation » progressive des autorités religieuses en raison de la « politisation » du religieux⁶⁸⁸.

La prise de distance avec le postulat dit « séculariste » ou « laïciste » de la connaissance de l'islam peut prendre d'autres formes. C'est notamment en s'appuyant sur la spécificité française en matière d'études de l'islam que les chercheurs prennent une position critique. Sur ce point, les propos d'Azâdeh Kiân témoignent parfaitement de l'adoption d'une posture de distinction. Elle précise que :

⁶⁸⁷ Les discussions autour des laïcités dans le contexte extra-européen ont été également intégrées dans les rencontres scientifiques vers la fin des années 1990. En décembre 1998, dans un colloque consacré à la question des rapports entre « laïcités » et « démocraties » et organisé par le « Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité » du CNRS-EPHE, l'exemple de l'Iran est abordé par Azâdeh Kiân pour une nouvelle lecture du rapport de force entre la laïcisation par la société, exigée par les mouvements d'aspirations démocratiques, et les principes du pouvoir islamique. Voir : Azadeh KIAN-THIÉBAUT, « La laïcité : paradoxe de l'Iran islamique », dans Fabienne RANDAXHE et Valentine ZUBER (dirs.), *Laïcités-démocraties : des relations ambiguës : acte du colloque organisé par le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (UMR 8582, CNRS-EPHE), les 7 et 8 décembre 1998 à l'IRESO*, Turnhout, Brepols, 2003, pp.85-96.

⁶⁸⁸ Entretiens avec Farhâd Khosrokhâvar, Azâdeh Kiân et Olivier Roy.

« Quand je regarde la question de la religion en France, ce n'est pas la même chose qu'ailleurs, comme par exemple en Iran. Les questions de la laïcité, de la sécularisation et de la désacralisation se posent différemment par rapport à l'Iran. [En Iran], l'islam est une religion politisée, et qui est devenue une idéologie politique, et qui impose ses lois. En France, en tant que religion minoritaire, l'islam a un potentiel pour devenir l'idéologie du mouvement social. C'est-à-dire qu'il peut devenir l'idéologie d'un mouvement social contestataire contre l'imposition d'une certaine perception spécifique de la laïcité à la française qui n'est pas la laïcité ailleurs.

J'ai une définition de la laïcité qui est beaucoup plus large. Par exemple au moment où l'islam est arrivé au pouvoir en Iran, il y a eu un processus de la désacralisation des autorités religieuses, et qui est en cours... La laïcisation qu'on constate en Iran, c'est un processus qui a commencé il y a déjà plusieurs décennies, après la Révolution. C'est quelque chose qui est susceptible de conduire à une certaine laïcité à l'iranienne, mais pas à une laïcité à la française⁶⁸⁹ ».

Elle souligne aussi les difficultés, dans les années 1990, dans les milieux intellectuels et universitaires français, d'« avoir une autre vision de la religion et de dire que cette religion est capable de se laïciser et de se démocratiser⁶⁹⁰ ».

La deuxième série d'arguments est basée sur la critique de la surreprésentation, dans les travaux sur l'Iran, du chiisme normatif et législateur incarné par les instances politiques et religieuses, et comme l'indique Faribâ Adelkhâh, « c'est l'angle politique qui a été généralement privilégié dans les recherches sur la société iranienne et son évolution depuis la Révolution⁶⁹¹ ». Cela pose une question fondamentale, du point de vue sociologique car « 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'État ?⁶⁹² ».

Pour Olivier Roy, l'abord de la question de l'islam sous l'angle politique relève d'un « impact française particulier ». Selon lui :

« Ce sont les français qui ont inventé le mot islamisme dans le sens idéologique. Parce que ces réflexions ont été bizarrement développées dans les sciences politiques. C'est l'analyse politique des phénomènes qui caractérise cet impact. La vision française est de la pure politique. Ici, ce sont les sciences sociales du politique. Même le géographe qui

⁶⁸⁹ Entretien avec Azâdeh Kiân, 9 février 2015, Paris.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ Fariba ADELKHAH, « Islamophobie et malaise dans l'anthropologie : être ou ne pas être voilée en Iran », *Politix*, 2007, no° 80, pp. 179-196, p. 182.

⁶⁹² *Ibid.* p.185.

travaille sur l'Iran, fait de la géographie politique. Les analyses démographiques donnent aussi à des conclusions politiques. Ce n'est pas le cas des anglo-saxons ou des Allemands qui sont restés beaucoup plus [dans les visions] sociologiques, voire anthropologiques⁶⁹³ ».

Si l'angle politique est privilégié dans l'appréhension de l'islam en général et du chiisme en particulier, c'est aussi parce qu'il permet d'introduire une vision globale de ce phénomène à partir de la catégorisation de l'islamisme et surtout du « post-islamisme » pour interpréter le processus de la sécularisation dans les pays musulmans. Dans la première moitié des années 1990, la mise en avant, dans les sciences sociales sur l'Iran, du concept du « post-islamisme » initié principalement par Olivier Roy et Farhâd Khosrokhâvar, a contribué au développement des études scientifiques de nature comparative menées principalement par les revues CEMOTI et REMMM⁶⁹⁴. (cf. Encadré n° 8)

Encadré n° 8 : Qu'est-ce que le post-islamisme ?

Le « post-islamisme » qui devient dans cette période la notion clé de la compréhension des problématiques de l'Iran dans les domaines de recherches touchant particulièrement aux questions du politique, du social et celles du religieux, renvoie dans le cas iranien à quatre dimensions : l'échec de l'islam politique, la sécularisation du religieux (la politisation de l'islam), l'autonomisation des expressions islamiques du champ politico-religieux institutionnalisé, l'individualisation et la pluralisation des pratiques religieuses. En 1999, la REMMM consacre, sous la direction d'Olivier Roy, un numéro spécial au « postislamisme » pour mettre en parallèle les problématiques de l'Iran et l'Égypte⁶⁹⁵.

Cette notion s'inscrit aussi dans le traitement des données comparatives issues des enquêtes sociologiques en Iran et en Turquie. En 1998, les CEMOTI publient un numéro spécial consacré à la question de « L'individu en Iran et en Turquie », auquel participe un certain nombre de sociologues spécialistes de l'Iran, en l'occurrence Azâdeh Kiân et Farhâd Khosrokhâvar. La comparaison entre les deux pays se réalise sur plusieurs plans y compris celui du « postislamisme » avec la mise en avant du champ social plutôt que celle du politique. Ici encore, la notion de « postislamisme » apparaît comme une clé de lecture de l'apparition, selon Khosrokhâvar, de nouvelles

⁶⁹³ Entretien avec Olivier Roy, le 7 juillet 2015, Paris.

⁶⁹⁴ Le numéro 26 de CEMOTI publié en 1998 est consacré à la question de « L'individu en Turquie et en Iran ».

⁶⁹⁵ Olivier ROY, « Pourquoi le « post-islamisme » ? », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1999, n° 85-86, pp.9-10.

catégories d'acteurs sociaux en Iran, c'est-à-dire « les jeunes », « les intellectuels post-islamistes » et « les femmes — musulmanes ou sécularisées—) dont le mouvement met en cause l'hégémonie de l'islam politique et de sa version totalisante⁶⁹⁶.

En 1992, avec la parution, sous la plume d'Olivier Roy, de *L'échec de l'islam politique*⁶⁹⁷, la notion du « post-islamisme » a été mobilisée pour caractériser le processus de la sécularisation de la société iranienne du point de vue de la sociologie politique. En s'appuyant sur le rôle des institutions et des acteurs politiques comme instruments pour définir la place du religieux dans la société iranienne, Roy explique les modalités de l'« impasse de l'idéologie islamiste » dans l'implantation d'une société islamique. De son point de vue, l'« islamisme » ou l'« idéologie islamiste » est marqué, dans toutes ses formes historiques, y compris la Révolution iranienne, par la primauté du politique par rapport au religieux. Selon Roy : « il n'y a de société islamique que par le politique, mais les institutions politiques ne fonctionnent que sur la vertu de ceux qui les peuplent, vertu qui ne peut devenir générale que s'il existe préalablement une société islamique⁶⁹⁸».

Bien que l'« islamisme » met en avant la dimension politique ; l'idée selon laquelle « le pouvoir politique est indispensable à la mise en place d'une société islamique⁶⁹⁹ », l'action politique des islamistes est « création automatique d'un espace de laïcité⁷⁰⁰ » dans le sens où c'est l'État qui définit la place du religieux dans la société. Une partie de cet ouvrage a été consacré à « l'échec de la Révolution islamique » et « la crise de la légitimité chi'ite » s'expliquant par le dépassement du politique sur le religieux. Selon Olivier Roy :

« C'est en adoptant un modèle constitutionnaliste (même si des verrous bien placés assurent la prééminence de ceux qui ont fait la révolution), en affirmant la légitimité du suffrage universel, en transformant ce qui devait être une théocratie en système présidentieliste (ce que j'appelle une « théocratie constitutionnaliste »), que l'Iran a pu, derrière la rhétorique islamiste et révolutionnaire,

⁶⁹⁶ Farhad KHOSROKHAVAR, « Conclusion », *Cahiers d'études sur la méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1998, n° 26 [En ligne], Consulté le 3 novembre 2016, URL : <http://cemoti.revues.org/304>.

⁶⁹⁷ Olivier ROY, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

⁶⁹⁸ *Ibid.* p.84.

⁶⁹⁹ *Ibid.* p.85.

⁷⁰⁰ *Ibid.* p. 39.

retrouver un espace du politique qui ne soit pas en quête de l'impossible vertu de ses membres, mais fonctionne sur des institutions qui survivent à l'absence de message divin. Bref, un espace laïc⁷⁰¹».

La prise en compte d'autres types de sécularisation et de laïcisation, ceux qui se définissent en termes de la politisation du religieux et non pas en termes de la perte du religieux dans la modernité, constitue l'axe principal de l'analyse de la société iranienne postrévolutionnaire. Sous l'égide de cette grille de lecture, c'est plutôt l'ensemble généralisé du paysage religieux iranien qui est mis en lumière dans une vision globale ; vision qui s'alimente des appareils théoriques développés à l'entrecroisement de la sociologie et des sciences politiques spécialisées sur l'islam. Pour que le chiisme d'Iran puisse être intégré dans le processus de la construction de l'objet religieux comme objet spécifique de la sociologie et non pas comme l'arrière-plan de l'analyse des institutions politiques iraniennes, il doit être traité en rapport avec des questions plus ancrées dans les réalités du terrain et des aspects empiriques. De ce point de vue, la perspective sociologique exige d'engager de nouveaux cadres interprétatifs pour l'étude du chiisme et d'être plus attentif à ce qui se voit d'en bas au lieu de limiter les savoirs sur la religion au seul angle politique. Cette perspective a été généralement adoptée dans les travaux des spécialistes de l'Iran d'origine iranienne dont le parcours académique, les intérêts scientifiques ainsi que le rapport au terrain en font une catégorie socioprofessionnelle distincte. Elle est marquée par l'appui sur la notion de « rupture » ou bien sur des énoncés qui y recourent pour mettre en discours le religieux à travers la prise en compte des rapports de force entre le pouvoir politique essayant d'imposer l'islam législateur d'une part, et l'autonomie croissante de la société tendant à pluraliser et à moderniser le religieux d'autre part.

⁷⁰¹ *Ibid.* p.218.

7.2. La sécularisation sous l'angle de la rupture sociologique

La question du chiisme d'Iran du point de vue sociologique, a été principalement abordée sous l'angle de la « rupture » entre la religiosité populaire d'une part, et les formes institutionnalisées, politisées et idéologisées de la religion d'autre part. Dans les années 1990, ce cadre interprétatif domine dans le champ des sciences sociales sur l'Iran contemporain portant sur la question religieuse et revendique une rupture radicale avec les tenants du discours de la « continuité » au sein de l'iranologie française.

Au vu du parcours de l'un des précurseurs du champ de la sociologie de l'Iran contemporain, Farhâd Khosrokhâvar, ce cadre interprétatif peut être appréhendé comme le plus pertinent dans la construction des savoirs sur le chiisme d'Iran. Dès la publication de ses premiers articles traitant de l'Iran révolutionnaire, Farhâd Khosrokhâvar exprime la divergence de son approche aussi bien sur le plan méthodologique que de la mise en narration de ce qu'il entend par la dimension religieuse de la société iranienne. Dans un premier temps, c'est vers la compréhension des transformations du « champ sémantique » de la Révolution de 1979 que s'orientent ses analyses de la société iranienne contemporaine. La modification du « langage » révolutionnaire et sa réappropriation dans la société postrévolutionnaire font l'objet d'un article pionnier, écrit en 1980 et publié en 1981, et dans lequel il aborde la question du « changements des conceptions chiites » sous l'auspice d'une analyse langagière. Il s'agit d'un nouveau cadre interprétatif permettant la prise en compte de « rupture » entre « les tenants du discours populaire de l'islam chiite » d'un côté et de l'autre, « les détenteurs du langage officiel de celui-ci », c'est-à-dire entre « le peuple » et « le clergé ». Selon lui, la prise du pouvoir par « une fraction hégémonique du clergé », devenue « une nouvelle classe dominante », aboutit à la transformation du chiisme en « idéologie officielle des nouveaux mandarins », ayant pour corollaire la perte de la capacité mobilisatrice du chiisme populaire « à cause de l'ascension de la nouvelle classe dominante, le clergé »⁷⁰².

Il se penche sur la notion de la « rupture d'alliance » entre le peuple et le clergé, comme une conséquence de la politisation du corps clérical, donnant à voir d'une part, la perte

⁷⁰² Farhad KHOSROKHAVAR, « Iran : la rupture d'une alliance », *Peuples méditerranéens*, 1981, n° 14, pp. 111-142. p. 112.

de la capacité mobilisatrice de la culture populaire chiite et d'autre part, la perte de la légitimité du pouvoir clérical :

« ... Le chiisme, avant d'être une religion *stricto sensu* est une culture populaire, qui, de ce fait, même avec la montée du clergé au pouvoir, ne saurait être déracinée du jour au lendemain ; même dans le cas d'une rupture d'alliance entre le peuple et le clergé (vraisemblablement en train de se produire), ce n'est pas le chiisme qui sera remis en cause mais la légitimité du clergé comme représentant authentique du chiisme populaire⁷⁰³ ».

La « rupture » qui devient une notion centrale dans cette contribution, comme d'ailleurs dans ses travaux ultérieurs, constitue une piste de réflexion majeure tant pour les enjeux intellectuels qu'elle soulève que dans la perspective générale adoptée pour aborder en sociologie, la question du chiisme d'Iran. Avec la notion de « rupture », le chiisme est redéfini sous l'angle sociologique dans le but de différencier « le chiisme populaire » et « le chiisme laïcisé » qui est une version du chiisme « qui en conserve les traits culturels mais non la sensibilité religieuse *stricto sensu*⁷⁰⁴ ».

Il existe aussi un autre point de divergence fondamentale entre cette approche sociologique et celles qui ont été mises en lumière dans le chapitre précédent. Ici encore, l'accent est mis sur la force contestataire du chiisme et son caractère de « contre-pouvoir ». Cependant, pour Khosrokhâvar, si le chiisme désigne le « contre-pouvoir », c'est parce qu'il est le « langage familial des couches populaires » pour s'opposer à toutes sortes de domination politique, y compris celle de l'organisation cléricale et de ses visées idéologiques. En critiquant les thèses dites « abstraites » et défendues par les « orientalistes » et les « islamologues » qui soutiennent l'aspect « contre-pouvoir » du chiisme au nom de la « spiritualité » ou celui de « l'organisation cléricale », il désigne l'aspect sociologique de ce caractère comme « l'instrument de l'opposition chez les couches populaires »⁷⁰⁵. Selon Khosrokhâvar, le langage qui domine en Iran postrévolutionnaire est celui d'une partie du clergé dont l'hégémonie du discours ne signifie pas le déclin du chiisme populaire. Autrement dit, la sécularisation de la religion par le biais de sa politisation et sa mise au service d'un gouvernement islamique ne finit pas en termes d'une « perte du religieux », car il existe un « double

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Ibid.* p.114.

⁷⁰⁵ *Ibid.* p.113.

discours » du chiisme dont l'un est tenu par « le clergé chiite hégémonique » et l'autre par « les couches populaires dont le chiisme est le cadre mental »⁷⁰⁶.

La notion de la « rupture » s'inscrit dans un cadre discursif qui lie la question de la transformation de la société iranienne postrévolutionnaire avec celle du chiisme. Elle trouve ainsi un appui intellectuel et institutionnel au sein du champ des sciences sociales sur l'Iran qui se positionne, dans les années 1990, au-devant de la scène académique traitant de l'Iran. Les écrits de Khosrokhâvar dans les années 1980 autour des thématiques de la « rupture », ont été publiés pour la plupart sous pseudonyme à cause d'une atmosphère très lourde pour les chercheurs en Iran qui voulaient publier sur la Révolution et la signification sociologique de la religion⁷⁰⁷ ; ils ont pris la forme d'un cursus universitaire. De ce point de vue, l'année 1992 est particulièrement décisive. Avec le soutien de sa thèse portant sur la *Rupture de l'unanimisme dans la révolution iranienne* et la création d'un enseignement consacré à la « sociologie du monde iranien contemporain », Khosrokhâvar contribue à la mise en place à l'EHESS, d'un cadre spécialisé de référence universitaire sur l'Iran postrévolutionnaire. Au sein de ce cadre universitaire, l'axe principal d'enseignement et de recherche s'oriente vers les modalités de la prise en compte de « rupture » et de « discontinuité » dans l'analyse sociologique de la société iranienne. À partir de ce point de départ, Khosrokhâvar introduit les thématiques sur la Révolution, puis la guerre Iran-Irak, déjà abordées dans sa thèse pour porter un nouveau discours sur le rôle de la religion dans la Révolution iranienne, mais aussi sur le devenir du religieux en Iran postrévolutionnaire.

Outre l'EHESS, la même période connaît la construction des problématiques traitant de l'Iran contemporain et de sa dimension religieuse au sein du « groupe de l'analyse des modes populaires d'action politique » dans le cadre de Sciences Po., à Paris. Ce groupe constitué majoritairement de politologues, s'appuie sur un fonctionnement intersubjectif et déploie notamment en son sein, des problématiques liées au croisement du « champ politique » et du « champ religieux ». L'apport de ce groupe dont un certain nombre de chercheurs se sont spécialisés sur l'Iran postrévolutionnaire, à savoir Faribâ Adelkhâh, Olivier Roy et Jean-François Bayart, est déterminant dans l'introduction de nouveaux problèmes que suscitent l'étude de « l'islam politique » en général et du « chiisme

⁷⁰⁶ *Ibid.* p.142.

⁷⁰⁷ Entretien avec Farhâd Khosrokhâvar. 3 juin 2015, Paris.

politique » en particulier⁷⁰⁸. Ces universitaires constituent une référence mobilisée dans la littérature spécialisée des sciences politiques dans le domaine du « monde iranien » en général, et celui de l'Iran contemporain en particulier.

En ce qui concerne l'Iran, les visées heuristiques des recherches élaborées au sein de ce groupe sont : a) la mobilisation des cadres analytiques pour l'étude des « situations politiques⁷⁰⁹ » néo-révolutionnaire en s'appuyant sur l'idée d'un « paradigme thermidorien⁷¹⁰ », tiré de l'expérience historique et des matériaux d'analyse de la révolution française ; b) la reconnaissance d'un « pluralisme » religieux dans le contexte de la République islamique d'Iran, et surtout l'autonomie du social par rapport à la politique ; c) l'élaboration de la notion de la modernisation, la bureaucratisation, la libéralisation économique et l'individualisation de la société iranienne postrévolutionnaire.

En prenant en compte du « pluralisme » en matière religieuse et en soulignant le contexte politique iranien comme le vecteur de la production de différentes formes d'expressions religieuses, dont seulement certaines d'entre elles sont jugées « légitimes », la problématisation du chiisme procède d'une anthropologie du politique sensible aux frontières entre eux (le pouvoir politique) et nous (la société iranienne). En ce qui concerne la question religieuse, en rompant avec une représentation unanime de la Révolution et celle de la société iranienne pour en accentuer le dynamisme, les chercheurs du CERI entreprennent une structuration discursive sur les « islams » d'Iran

⁷⁰⁸ Voir : Bulletin de liaison, Modes populaires d'action politique, N°3, Ceri, septembre 1984.

⁷⁰⁹ La notion élaborée par Guy Hermet et utilisée par Jean-François Bayart, pour traiter notamment l'idée d'un équilibre relativement temporaire des systèmes politiques nationaux et pour dépasser l'analyse de la sphère purement gouvernementale. Voir : Jean-François BAYART, « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaire et libéralisation économique », *op.cit.*

⁷¹⁰ Ce paradigme permet de comprendre, selon Jean-François Bayart, « la nouvelle catégorie des « situations politiques » que caractérisent à la fois leur historicité propre et leur rencontre, plus au moins brutale, avec les impératifs de la « démocratie de marché » : *id est* les réformes économiques d'inspiration néo-libérale et la problématique politique de la démocratie libérale ». L'avènement d'une série d'événement à l'échelle mondiale comme la chute de l'URSS, et celle du mur de Berlin en 1989, ont créé selon l'auteur, cette nouvelle catégorie. Le contexte iranien a aussi rendu possible dans les années postérieures à la période de la terre révolutionnaire, objectivée par la répression des opposants et aussi la fermeture du pays pendant la guerre avec l'Irak, la naissance d'une telle catégorie de situation politique. Plus particulièrement, la politique de la libéralisation économique et une modération politique approuvée par le gouvernement de Hâshemi Rafsanjâni, dans les années 1990 où « la vie politique à Téhéran se résumerait aujourd'hui à une implacable bataille entre les « modérés » et les « radicaux » qui porterait sur la libéralisation économique, la démocratisation du régime, le rapprochement diplomatique avec l'Occident et, pour tout dire, sur la désislamisation progressive de la République ». Voir : Fariba ADELKHAH, Jean-François BAYART et Olivier ROY, *Thermidor en Iran*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1993.

divisés entre les tenants du discours politique (aussi islamique que républicain), les représentants religieux (le clergé chiite) et les expressions de la religiosité populaire. Selon Jean-François Bayart, c'est dans ce sens que la question de la politisation du religieux en Iran postrévolutionnaire et la diversification des expressions religieuses et leur modernisation par le bas, est appréhendée comme « une revanche de la société réelle sur l'idéologie⁷¹¹ ».

La prise en compte de la pluralité et de la modernité religieuse dans le contexte iranien, a pris forme en 1993, dans un ouvrage collectif écrits par les chercheurs du CERI ; *Thermidor en Iran*⁷¹². Pendant leurs séjours en Iran, au début des années 1990, Faribâ Adelkhâh et Jean-François Bayart, sous le primat analytique de l'instauration d'une nouvelle catégorie de « situation politique », contribuent à l'élaboration de l'objet « religion » sous l'égide d'une lecture de la politique nationale. La nouvelle catégorie d'une « situation politique » s'identifie notamment avec la routinisation du processus révolutionnaire, la fin du dilemme de la période de la terreur ainsi que la guerre avec l'Irak et la mort en juin 1989, du chef charismatique de la Révolution, l'ayatollah Khomeyni. Cette nouvelle « situation politique » se vérifie plus particulièrement avec l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement qui tient un discours plus ouvert en matière de relations diplomatiques avec l'Occident.

Dans cet ouvrage collectif, Adelkhâh met l'accent sur « l'autonomie du social » par rapport au pouvoir politique ; ce qui peut agir incontestablement sur le champ religieux. Elle défend la thèse que « la République islamique, en tant que régime politique, n'est pas l'alpha et l'oméga du devenir social en Iran et qu'elle n'a notamment pas le monopole de l'islam⁷¹³ ». En s'appuyant sur l'autonomie de la société et ses mutations parfois progressistes, spécifiquement la transformation de l'espace privé, elle souligne que « la société iranienne contemporaine est aussi faite de pratiques extra-islamiques sans que celles-ci soient pour autant forcément anti-islamiques... des pratiques neuves ne cessent de faire leur apparition, qui ne doivent rien à l'islam, ni à la République

⁷¹¹ Jean-François BAYART, « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaire et libéralisation économique », *op.cit.*, p.9.

⁷¹² Fariba ADELKHAH, Jean-François BAYART et Olivier ROY, *Thermidor en Iran*, *op.cit.*, 1993.

⁷¹³ Fariba ADELKHAH, « La république entre fauteuils et tapis : la société et le pouvoir », dans Fariba ADELKHAH, Jean-François BAYART et Olivier ROY, *Thermidor en Iran*, *op.cit.*, p.56.

islamique, ni à l'âme supposée éternelle des Iraniens⁷¹⁴ ». Cela va de même pour les représentants religieux, le clergé chiite. Selon elle, la modernisation de la sphère religieuse, la bureaucratisation et l'urbanisation font « un véritable *aggiornamento* au sein du clergé⁷¹⁵ ». Dans cette perspective où « la République [est] prise au piège de la société⁷¹⁶ », la perception des catégories pluralisées, réinventées et transformées de la dimension religieuse est plus envisageable dans les analyses de type sociologique sur l'Iran.

En effet, malgré la modeste visibilité de ce secteur dans l'espace des savoirs sur l'Iran, la mobilisation d'un petit nombre de chercheurs en sciences sociales et la construction du chiisme comme objet de sociologie, développée autour de la notion de la « rupture » ont fait apparaître une nouvelle façon d'introduire le social dans l'étude du religieux. De cette grille de lecture ressortent principalement deux modes de problématisation de la question du chiisme dans le contexte iranien. Premièrement, il s'agit de prendre en compte le chiisme dans sa dimension subjective ou, pour reprendre les termes de Farhâd Khosrokhâvar, à travers l'appréhension de la « naissance de l'homme nouveau islamique » représenté dans la figure du « martyr ». Deuxièmement, la perspective sociologique formulée en termes du point de vue « d'en bas » ou l'analyse « par le bas » du processus de la sécularisation, a été objectivée dans la littérature spécialisée sur l'Iran par la genèse de nouveaux acteurs de la société (femmes, classe moyenne, jeunes, intellectuels) ; ceux qui représentent aussi les acteurs de la sécularisation de la religion. Ces deux modes de problématisation du chiisme dans l'entreprise sociologique pourraient être saisis concrètement dans le cursus proposé à l'EHESS tout au long des années 1990 au sein du cours de la « Sociologie du monde iranien contemporain » de Farhâd Khosrokhâvar. Le changement du cursus de ce cours montre bien l'infléchissement d'orientation didactique du précurseur de la sociologie de l'Iran contemporain en langue française, d'une sociologie du processus de la « subjectivation » et de la « dé-subjectivation » des acteurs « islamistes ou islamiques », à une sociologie du processus de « la sécularisation par le bas » exhortée par les inspirations démocratiques de « nouveaux acteurs sociaux ». (cf. Encadré n° 9)

⁷¹⁴ *Ibid.* p.71.

⁷¹⁵ *Ibid.* pp. 73-74.

⁷¹⁶ *Ibid.* p.76.

Encadré n° 9 : L'évolution de la sociologie de « la sécularisation par le bas » à l'EHESS (1992-2009)

L'étude des annuaires de l'EHESS (comptes rendus des travaux et conférences⁷¹⁷) dans les années qui suivent la création du séminaire de la « Sociologie du monde iranien contemporain » par Farhâd Khosrokhâvar, montre l'évolution du projet scientifique d'enseignements et de recherches de la sociologie de l'Iran contemporain dans son assise institutionnelle la plus confirmée. Cette faculté sociologique croise plus spécifiquement le domaine des mouvements sociaux, celui du sujet et de l'islam, en prenant continuellement compte de la discontinuité et de la transformation de la société iranienne en ce qui concerne la question du chiisme. Le changement du cursus de ce cours peut être témoin de cette évolution :

1992-1993 : La Révolution iranienne (la rupture de l'unanimisme).

1994-1995 : Les mouvements islamistes et la Révolution islamique.

1996-1997 : Les mouvements islamistes et islamiques.

1998-1999 : Les mouvements démocratiques : la sécularisation du religieux.

1999-2000 : La démocratisation de la société iranienne et les obstacles politiques.

2001-2002 : Le nouveau sujet islamique.

2002-2003 : L'Iran : la seconde génération postrévolutionnaire

2004-2005 : L'Iran : la difficile démocratisation par le bas

2005-2006 : Sociologie de l'Iran contemporain

2007-2009 : La nouvelle société iranienne : ses intellectuels, ses élèves, ses étudiants et ses nouvelles formes d'ethnicité ; vision globale de la jeunesse iranienne.

7.2.1. La subjectivation de la question religieuse : un « chiisme mortifère » et un « sentiment religieux nécrophile »

Dans son enquête sur la Révolution iranienne, Khosrokhâvar s'appuie d'une part, sur une typification sociologique des « acteurs » et des « étapes » du mouvement révolutionnaire et de l'autre, sur une grille de lecture phénoménologique pour déterminer la question des « intentionnalités » et des « cadres mentaux » d'un « groupe fondamental d'acteurs centraux du mouvement », c'est-à-dire « la jeunesse urbaine »⁷¹⁸. C'est dans ce sens qu'il oriente son analyse vers la prise en compte de la « métamorphose de l'islam » d'un « islam universaliste du début dont se réclamait la

⁷¹⁷ Annuaires (1992-2009) de l'EHESS, « Sociologie du monde iranien contemporain » par Farhâd Khosrokhâvar.

⁷¹⁸ Farhad KHOSROKHAVAR, *Rupture de l'unanimisme dans la révolution iranienne*, op.cit., p.4.

nouvelle jeunesse » à une « religiosité fermée et morose »⁷¹⁹. Sa méthode consiste à l'enregistrement d'entretiens longs avec les membres de ce groupe permettant d'en dégager les éléments constitutifs de « l'intentionnalité de leurs actions politiques ». À partir de la troisième année d'enseignement à l'EHESS, il mobilise ses ressources autour des thématiques de l'« échec du mouvement révolutionnaire » et l'apparition d'un chiisme recomposé ; le « chiisme mortifère » qui, en tant qu'« une forme de désespoir » se traduit par l'action du martyr postrévolutionnaire⁷²⁰. Le développement de ses études sur le « chiisme mortifère » a pris forme dans deux ouvrages ; *L'utopie sacrifiée : sociologie de la révolution iranienne* publié en 1993 et *L'islamisme et la mort : le martyr révolutionnaire en Iran* publié en 1995.

Ses analyses entendent rompre avec les cadres interprétatifs qui voient dans « le retour du religieux », l'inscription dans un modèle du religieux « communautaire » ou « néo-communautaire ». Au contraire, il précise que

« Le mouvement révolutionnaire commence par la sécularisation de l'islam mais se termine, en un apparent paradoxe, par le retour au religieux archaïsé. En réalité, l'archaïsation du religieux n'est que la projection du désespoir des acteurs sur le sacré. À ce titre, il est une configuration de la modernité. La preuve en est que le religieux auquel la jeunesse révolutionnaire fait référence, à la suite de la dislocation du mouvement, ne procède pas d'un sentiment neutre et froid (il renverrait alors au modèle du religieux communautaire). Il procède d'un religieux mortifère et nécrophile, envoûté par la mort. Les jeunes Bassidji qui embrassent cette religiosité mortifère ne conçoivent pas le religieux comme un phénomène transcendant mais comme un fait immanent : de manière volontariste, ils ont décidé de mourir, d'investir une représentation nécrophile du sacré, de créer un nouveau sentiment religieux n'ayant rien à voir avec la tradition⁷²¹ ».

Si le « chiisme mortifère » est appréhendé comme étant « l'expression religieuse du désespoir » des jeunes acteurs révolutionnaires en réponse à leur exclusion du champ politique, il est en même temps « l'invention de la nouvelle subjectivité » ; « une subjectivité en désarroi » et « désespérée » qui cherche à restructurer les faits religieux

⁷¹⁹ *Ibid.* p.5.

⁷²⁰ Annuaire (1993-1994) de l'EHESS, « Sociologie du monde iranien contemporain » par Farhâd Khosrokhâvar, p. 446.

⁷²¹ Farhad KHOSROKHAVAR, *L'utopie sacrifiée : sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1993, pp. 75-76.

selon un axe nécrophile comme « conséquence de la sécularisation du champ religieux »⁷²².

Cette introduction à la sociologie de l'« échec du mouvement révolutionnaire » jusqu'à son excès, c'est-à-dire jusqu'au désir de la mort par ses acteurs principaux, est mobilisée dans le deuxième ouvrage, où il est plutôt question d'analyser « *l'imbrication originale de la mort, du politique et du religieux*, chez les groupes juvéniles modernisés subissant la crise liée à l'écroulement de leurs espérances révolutionnaires⁷²³ ». Reprenant les idées développées dans *l'Utopie sacrifiée*, pour faire connaître comment l'échec de l'utopie révolutionnaire met en cause « la jonction entre le politique et le religieux ici-bas », il reformule sa thèse du « chiisme mortifère » en termes d'une « sous-variété de la représentation chiiste, où se manifeste la volonté expresse de mourir⁷²⁴ ».

L'on peut trouver dans ce texte une distinction nette entre la « sécularisation » et la « laïcité », permettant de mieux cerner la logique discursive sous-jacente à la catégorisation du « chiisme mortifère » et de sa vision, transformée en un sentiment « nécrophile ». Pour Khosrokhâvar, l'univers mental » de cette « jeunesse populaire et urbaine issue de la modernisation » et « acteur principal » du renversement du régime impérial, est marqué par « *la sécularisation de l'islam* et non point par la laïcité ». Cette « sécularisation », loin de se définir en termes de la perte du religieux, est marquée par l'accroissement d'« un type particulier de religiosité où la relation au pouvoir, au Sacré et à la société est radicalement différente du rapport au modèle islamique traditionnel ». Elle est la conséquence du ralliement entre « le politique » et « le religieux » chez une « jeunesse qui se promeut acteur sur une scène politique sacralisée » dont l'idée est objectivée dans la notion de la « représentation chiiste »⁷²⁵. Il ressort de cette analyse que l'« échec de l'utopie révolutionnaire » entraîne pour ses acteurs un sentiment religieux dont « le caractère nécrophile provient de la mutation de

⁷²² *Ibid.* pp.88-93.

⁷²³ Farhad KHOSROKHAVAR, *L'islamisme et la mort : le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.11.

⁷²⁴ *Ibid.* p.37.

⁷²⁵ *Ibid.*

l'espoir révolutionnaire en un sombre désespoir »⁷²⁶, projetant la réalisation de cette utopie dans un autre monde. Khosrokhâvar note ainsi que :

« La projection de l'utopie de la révolution dans l'autre monde entraîne, non pas le retrait de ses acteurs du monde (constitution d'une secte ou d'une confrérie), mais *la rupture avec la vie comme telle*. L'utopie révolutionnaire promettait la jonction du politique et du religieux dans une nouvelle société : les acteurs se sacrifieraient, l'islam se séculariserait et de leur étroite conjonction surgirait un homme nouveau islamique qui relierait islam et modernité en une totalité harmonieuse⁷²⁷ ».

Dans cet ouvrage, la question de la modernité s'explique dans l'extrémité de sa dimension subjective d'où vient l'idée de la « modernité du martyr révolutionnaire » en termes de « la négation du soi » et l'insistance sur le « Je et pas sur le groupe » :

« L'ego martyr meurt avec l'intense sentiment d'avoir pris sa décision librement, souverainement, même si ladite liberté est autodestructrice. Sa modernité transparaît dans sa rupture délibérée avec ses relations communautaires. Il établit un rapport direct avec le sacré politisé : Khomeyni⁷²⁸ ».

La thèse du « chiisme mortifère » constitue à ce jour le discours le plus développé sur la dimension subjective et individuelle du chiisme dans la période contemporaine. Elle propose une définition de la religiosité chiite qui permet de dépasser les cadres interprétatifs censés positionner l'idée de la sécularisation de l'islam chiite dans un mode particulier, en Iran postrévolutionnaire, de légitimation, institutionnalisation et modernisation du religieux par le politique. Cette approche subjective que Farhâd Khosrokhâvar se propose d'aborder, développée sous l'angle de la sociologie du sujet, est en effet une particularité au sein du monde de la sociologie du chiisme. À partir de la deuxième moitié des années 1990, les contributions de type sociologique proposent des réflexions plus au moins identiques qui placent au cœur de leur analyse « la sécularisation de la religion par le bas ».

⁷²⁶ *Ibid.* p.38.

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ *Ibid.* p.42.

7.2.2. Introduire du social dans l'étude du chiisme

La reconfiguration du champ des sciences sociales sur l'Iran dans la deuxième moitié des années 1990 coïncide avec celle de la sphère politique iranienne. L'arrivée au pouvoir d'un gouvernement réformateur, l'ouverture relative du pays concernant le milieu de la recherche en sciences humaines et sociales en général, et spécifiquement sur l'islam⁷²⁹, mènent à une réorientation des recherches sociologiques sur le rapport entre le politique et le religieux. De plus, la genèse d'une nouvelle citoyenneté et sa mobilisation massive en faveur du discours réformateur incitent les chercheurs à les prendre en compte comme acteurs principaux de la sécularisation de la religion et de la modernisation de la société. L'intérêt de cette orientation est d'amener à considérer non seulement « la capacité de l'islam à inventer une modernité qui soit compatible avec la démocratie, le capitalisme et la marche ordinaire du système international⁷³⁰ », mais aussi la possibilité de la diversification, de la rationalisation et de la pluralisation des rapports à la religion. Sous l'égide de cette grille de lecture selon laquelle la question religieuse peut être mise en discours à la croisée de son renouveau sociologique, émerge l'idée d'une modernité religieuse propre au contexte sociopolitique de l'Iran postrévolutionnaire ; une « modernité particulière », « leur modernité » ou bien « une modernité qui est la leur »⁷³¹. De même que « la naissance de la sociologie comme science » a pris forme à partir d'« une interrogation sur le devenir du religieux » dans la modernité occidentale⁷³², la mobilisation de l'appareil sociologique pour appréhender le chiisme d'Iran est en lien avec une réflexion unanime des chercheurs autour d'une expérience « iranienne » de la modernité religieuse : une modernité définie en termes du processus rationalisant de l'entrecroisement des champs social et religieux.

La mise en œuvre d'un tel appareil sociologique dans le traitement de la question du chiisme d'Iran, trouve des conditions propices dans le champ scientifique de cette période. La multiplication des travaux sur le terrain mais aussi celle des projets coopératifs avec les institutions iraniennes, la publication des ouvrages collectifs à l'échelle internationale et la création des réseaux scientifiques, contribuent à donner une

⁷²⁹ Voir Partie 1-Chapitre 3.

⁷³⁰ Fariba ADELKHAH, *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998, p.11.

⁷³¹ *Ibid.* p.18.

⁷³² Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, *op.cit.*, p.7.

visibilité importante aux travaux sur l'Iran contemporain, notamment ceux qui se focalisent sur les questions de la modernité religieuse. Dans ce sens, deux axes de recherches ont été largement mobilisés pour rendre compte de la capacité de la dimension religieuse de la société iranienne à mener des réformes en direction de la modernité islamique. L'analyse de la source bibliographique de SUDOC autour des thématiques abordées sous forme de monographies et articles de revues depuis la deuxième moitié des années 1990, manifeste une forte orientation des recherches en sciences sociales sur l'Iran vers deux catégories sociales ; les femmes et la jeunesse urbaines. Ces deux catégories sociologiques sur lesquelles s'appuient les arguments de la modernité islamique, peuvent être mobilisées dans les cadres d'une anthropologie des marginaux (Faribâ Adelkhâh), d'une sociologie du genre (Azâdeh Kiân) ou bien d'une sociologie des mouvements sociaux (Farhâd Khosrokhâvar).

Le domaine d'études sur les femmes musulmanes recourt à plusieurs champs d'activités intellectuelles en France, ce déjà depuis le début des années 1990 sous l'effet de « l'affaire du foulard » de 1989, des recherches scientifiques aux réactions militantes en passant par les débats publics. En 1991, avec la publication de *La révolution sous le voile : femmes islamiques d'Iran*, Faribâ Adelkhâh reformule le rapport entre « l'islamisme et la modernité » sur « la question féminine »⁷³³. Elle indique que contrairement à « l'imagerie générale » en Occident saisissant la condition féminine en termes de domination et d'assujettissement en islam, l'on assiste en Iran à la naissance d'une nouvelle catégorie de femmes qui sont à la fois « islamiques et modernes », et dont le « revoilement » sous l'ordre révolutionnaire est une source d'affirmation sociale par l'accessibilité à la sphère publique. Même si la question du chiisme n'a été abordée que d'une manière générale pour désigner la particularité de la question féminine dans le contexte iranien, elle a été pourtant conçue en dehors de ses ancrages normatifs au profit de la mise en avant d'une pluralisation croissante de la sphère religieuse iranienne.

À partir de la « question féminine », la religion s'impose de multiples façons à la sociologie de l'Iran comme catégorie incontournable pour déterminer le dynamisme et

⁷³³ Fariba ADELKHAH, *La révolution sous le voile : femmes islamiques d'Iran*, op.cit., p.93.

le pluralisme de la sphère religieuse iranienne. L'évolution de cette question est allée aussi dans un sens plus engagé incluant même des « théories du genre » et des « théories féministes » développées plus particulièrement dans les travaux d'Azâdeh Kiân.

Dès ses premiers travaux, elle aborde la question de la religion ou bien celle de la sécularisation de la religion sous l'angle de la sociologie de la genèse d'une « nouvelle classe moyenne » dont font parties des « intellectuels laïcs » et des « intellectuels religieux-modernistes » se portant comme le pivot du « renouveau » des débats sur la sécularisation en Iran postrévolutionnaire⁷³⁴. En analysant les journaux, les revues et les déclarations politiques des tenants des discours intellectuels tant dans sa version laïque que religieuse, Kiân place particulièrement la focale sur le dynamisme de ces discours, permettant de mieux cerner les mesures de la pluralisation et de la sécularisation des discours sur le chiisme en Iran dans les années 1990. Le rapport de force entre la société et l'État et le pluralisme religieux qui en est le produit devient plus saisissable à partir de la fin des années 1990, où sous l'égide du gouvernement Khâtami, la société trouve un environnement favorable pour se distancier de la rhétorique révolutionnaire au profit d'une rhétorique réformatrice tant sur le plan sociopolitique que religieux. Cette même période est aussi marquée par le surgissement des mouvements des droits des femmes en Iran, favorisant la mobilisation des savoirs sur le renouveau de la « question féminine » sous une lecture féministe dont font désormais partie la majorité des travaux d'Azâdeh Kiân. En orientant ses travaux vers l'étude de « la fabrique du genre » dans le contexte des pays de tradition musulmane, elle souligne que son intérêt pour étudier la religion s'explique plus nettement par le « dynamisme » et le « pluralisme » que pourrait manifester le discours religieux, notamment à la fin des années 1990 et dans la première moitié des années 2000, à l'égard de la question des femmes et celle du genre⁷³⁵.

En 2002, elle publie *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille* ; dans lequel elle développe ses analyses sur la « fabrique du genre » par le discours des religieux chiites et les revendications féministes des femmes « laïques comme religieuses » dans le

⁷³⁴ Azadeh KIAN-THIÉBAUT, *Secularisation of Iran, a doomed failure ? : The new Middle class and the making of Modern Iran*, 1998, Paris, Diffusion Peeters, (Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n°3), pp.226-227.

⁷³⁵ Entretien avec Azâdeh Kiân, 9 février 2015, Paris.

contexte iranien⁷³⁶. La sociologie que propose Azâdeh Kiân est orientée vers les théories féministes tenant de montrer la construction « d'une nouvelle société qui défie les principes fondamentaux du régime islamique » dont les femmes, « les plus concernées par l'instrumentalisation de la religion à des fins politiques et principales vectrices des valeurs de la modernité mondiale » sont les actrices les plus performantes⁷³⁷. La « question féminine » est donc appréhendée dans cette perspective comme le vecteur du processus de démocratisation en même temps qu'elle reformule la laïcité en termes d'une « construction sociale » de la « séparation entre la religion et l'État ». À ce propos, elle écrit que :

« ...les doctrines, les lois et les principes islamiques, de même que les valeurs et les normes traditionnelles sont sans cesse contestés et réinterprétés par les femmes qui revendiquent l'aggiornamento de la pensée religieuse. À travers leurs activités sociales, politiques, culturelles, artistiques, économiques et sportives, les femmes participent aux débats publics et créent de nouveaux rapports au pouvoir. Encouragées par leur propre contribution à l'ouverture de la scène politique et culturelle, en dépit de l'offensive actuelle des conservateurs, les femmes, laïques comme religieuses, se sont réappropriées la modernité et sont plus que jamais déterminées à [faire] avancer leur cause à travers une lutte tout azimut qui contribue à la construction sociale de la laïcité et à l'avènement d'un système démocratique qui a pour condition préalable la séparation des sphères religieuses et politiques⁷³⁸ ».

De la même façon que « la construction sociale de la laïcité » comprend la laïcité comme un débat socialement construit à travers « la lutte des femmes », elle remet en question « la perspective du système » selon laquelle les rapports entre les sphères religieuses et politiques sont déterminés par l'organisation politique ; une perspective largement critiquée tout au long de ce travail.

Ce type d'arguments a été largement repris dans la majorité des ouvrages publiés sur l'Iran des années 1990-2000, et dont la ligne directrice peut être considérée comme une tentative de mettre en avant du social dans l'étude du religieux au détriment de « la perspective du système », jugée comme étant un registre dépassé, orientaliste et culturaliste de l'interprétation de l'islam dans sa lecture officielle. La construction des

⁷³⁶ Azadeh KIAN-THIÉBAUT, *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p.22.

⁷³⁷ *Ibid.* p.279.

⁷³⁸ *Ibid.* pp.286-287.

problématiques s'appuie généralement sur des arguments voulant réclamer la genèse d'un nouveau postulat analytique dans l'étude sociologique du chiisme d'Iran ; le postulat de la sortie de l'islam politique, voire « la sortie de la révolution religieuse » dans le but de « renouer avec une version pacifiée de l'islam et de construire une sécularisation du religieux⁷³⁹ ». Également, ce postulat pourrait se nourrir des débats généraux sur la « réislamisation par le bas des sociétés de tradition musulmane » dans les années 2000, pour mettre en avant la spécificité des Iraniens dans leur rapport à la religion⁷⁴⁰, permettant ainsi aux spécialistes de l'Iran d'adopter une posture de distinction dans le monde des recherches sur l'islam. Dans ces travaux, les arguments sur lesquelles semblaient pouvoir porter la question religieuse ont permis aux chercheurs de formuler cette question au travers de leurs préoccupations militantes portant généralement l'idéal de démocratie.

À la fin de la période de notre recherche, avec la publication en 2009, d'*Avoir vingt ans au pays des ayatollahs*, s'ouvre un nouveau mode de problématisation du chiisme. Fruit d'une enquête sociologique menée par Farhād Khosrokhâvar et Amir Nikpey sur la jeunesse de la ville de Qom où siège le clergé chiite, ce livre entend donner une nouvelle impulsion à la sociologie de la religion dans le contexte iranien. La question religieuse est abordée sous le primat d'espaces possibles des « bricolages » qui découlent du réaménagement de la modernité et de la préservation de la foi chez les individus, et comme disent les auteurs : « Ici, il n'y a pratiquement pas trace de rupture avec la religion, pas d'athéisme ni même agnosticisme, tout se fait au nom d'autres versions de l'islam⁷⁴¹ ». Cette analyse qui cherche à repositionner la question de la foi dans l'œuvre de la sociologie du sujet, jette en parallèle, un nouveau regard sur la sécularisation du point de vue épistémologique, visant à critiquer les cadres analytiques d'études de l'islam en Occident :

« En Occident, et tout particulièrement en Europe, la sécularisation fait qu'il est de plus en plus difficile de comprendre les problèmes religieux et ceux du salut de l'âme en relation avec les rituels, le

⁷³⁹ Farhad KHOSROKHAVAR et Olivier ROY, *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, 1999, p.86.

⁷⁴⁰ Azadeh KIAN-THIÉBAUT, *La République islamique d'Iran : de la maison du Guide à la raison d'État*, Paris, Éditions Michalon, 2005, p.17.

⁷⁴¹ Farhad KHOSROKHAVAR et Amir NIKPEY, *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs : vivre dans la ville sainte de Qom*, Paris, Robert Laffont, 2009, p.17.

respect des prescriptions, l'attitude vis-à-vis des interdits religieux et l'importance de la religion au sein de la famille et dans les relations sociales. [Dans cette ville], la religion joue un rôle fondamental dans le dispositif mental de la personne, sa foi lui semble d'une importance primordiale, ce qui est loin d'être le cas en Europe, mais aussi dans les classes moyennes occidentalisées du monde musulman et, en particulier, d'Iran⁷⁴² ».

La prise en compte de la religion dans une perspective microsociologique et son objectivation en termes de « la foi » et du « salut de l'âme » découlent de la montée d'une sensibilité qui induit une nouvelle façon de définir le fait religieux dans le contexte iranien, en dépassant justement les généralisations. Cela ne remet pas en question l'idée de la sécularisation, déjà très forte dans les sciences sociales sur l'Iran, mais permet de repenser la fragmentation sociologique et d'intervenir plus explicitement dans le champ des sciences sociales des religions.

⁷⁴² *Ibid.* p.16.

CONCLUSION

Notre thèse s'est interrogée sur les modalités de la mise en discours scientifique du chiisme qui en fait une spécificité dans l'espace des savoirs sur l'Iran en France. Érigé par les chercheurs comme un « corpus des enseignements ésotériques et mystiques », comme « une organisation sociale » composée de doctrines, de croyances populaires et de pratiques religieuses, ou bien une « idéologie de l'État », le chiisme pose un grand défi d'objectivation dans le travail scientifique, au fil de l'histoire des études françaises sur l'Iran. Nous avons placé notre analyse dans le cadre conceptuel et la méthodologie de « l'analyse du discours du point de vue de la sociologie de la connaissance », pour mettre en relation la structuration discursive du chiisme avec les conditions de possibilité de sa connaissance. Pour avancer dans la réflexion, il a fallu prendre en compte des éléments extra-discursifs pesant sur la construction des savoirs sur le chiisme d'une part, et les logiques propres au champ scientifique à l'intérieur duquel la question du chiisme a été problématisée et mis en discours d'autre part. Ces deux volets renvoient à différents niveaux d'analyses qu'il faut, au terme de ce travail, présenter de façon synthétique.

À partir du premier volet, nous avons orienté notre travail vers l'analyse de l'ancrage des études iraniennes au sein d'un dispositif académique. Il s'agit principalement des conditions d'institutionnalisation dans le paysage académique français, d'un espace des savoirs spécialisés sur l'Iran, couramment appelé l'iranologie. Cette analyse a cherché à décrire le contexte sociohistorique dans lequel la connaissance de l'Iran avait émergé, était diversifiée et transformée au fil du temps. À mesure que notre travail avançait, l'hypothèse de l'existence d'une « politique scientifique » française, structurée et structurante concernant l'Iran, a été évacuée. Cela nous a mené à repenser l'iranologie non pas à travers une approche déconstructiviste, adoptée généralement pour expliquer une tradition orientaliste par la domination de type politique, mais dans une perspective constructiviste visant à reconstruire des composants de ce dispositif, dispersés dans le temps et dans l'espace. Dans cette perspective, l'étude des archives et des rapports nous

a conduit, au fur et à mesure, vers la prise en compte des aspects conjoncturels de l'institutionnalisation de l'espace des savoirs sur l'Iran, notamment en ce qui concerne le secteur des sciences sociales. Dans un premier temps, ces aspects reposent sur le rôle des institutions culturelles et scientifiques iraniennes dans l'orientation des recherches françaises en sciences humaines et sociales sur l'Iran. Ensuite, nous avons remarqué qu'en l'absence d'une structuration scientifique solide, l'élaboration de ces recherches repose sur une pluralité de modes d'adhésion ou de retrait des chercheurs aux projets scientifiques.

Historiquement, le champ d'« étude civilisationnelle » sur l'Iran préislamique couvrant les domaines historiques, littéraires, artistiques et archéologiques a trouvé une reconnaissance sans précédent de la part du gouvernement iranien en pleine reconstruction identitaire depuis l'entre-deux-guerres. Cela conduit à un modèle particulier de relations franco-iraniennes sur le plan culturel et scientifique : un modèle représentant l'esprit d'une bienveillance des deux parties concernées dont l'un se procura l'instrument savant de la légitimation de son « nationalisme culturel », et l'autre promut la « continuité » d'une tradition académique centenaire.

Ce modèle de relations culturelles et scientifiques trouve un grand essor dans la seconde moitié des années 1940 où nous pouvons constater l'élargissement des champs d'activités coopératives, par la mise en place d'un nouveau dispositif dans lequel les études iraniennes s'institutionnalisent à travers des organismes d'enseignements et de recherches qui leur sont spécifiquement dédiés. L'institutionnalisation de l'iranologie résulte en effet de la rencontre historique entre une islamologie ésotérique et mystique et un contexte culturel propice à sa constitution comme une seule référence savante pour l'ensemble des domaines traitant de l'Iran sous le régime impérial. Comme nous l'avons décrit dans notre recherche, la genèse et l'évolution de cette iranologie doivent beaucoup à la personnalité et la trajectoire spirituelle de son précurseur, Henri Corbin, qui a défini le cadre institutionnel et didactique de l'iranologie sous une grille de lecture philosophique des grands textes de la pensée mystique et ésotérique du chiisme écrits et commentés par les penseurs iraniens. Entré en contact avec les mystiques iraniens et les hauts responsables politiques, Corbin parvient à faire reconnaître l'autorité de sa spécificité scientifique comme étant non seulement le domaine par excellence de l'iranologie, mais aussi l'axe majeur pour penser le chiisme. En faisant de l'Iran le

terrain d'une « spiritualité vivante », de l'iranologie une « formation de la philosophie irano-islamique » et du chiisme « le sanctuaire de l'ésotérisme », il contribue à l'autonomisation de ce bloc de connaissances par rapport à d'autres champs scientifiques qui, au contraire, tournaient le regard vers les sciences sociales et historiques pour traiter l'islam et les sociétés musulmanes.

En effet, parce qu'il a pris le parti d'étudier le chiisme à la lumière de la pensée philosophique et mystique, Corbin est porté à dés-historiciser et à dé-sociologiser le chiisme jusqu'à en faire un domaine inintelligible en sciences sociales et historiques. Bien que cette approche constituait un domaine périphérique au sein de l'islamologie universitaire, elle a trouvé une grande réception auprès des instances culturelles et scientifiques iraniennes sous le régime impérial. Cette réception s'explique, en grande partie, par la congruence du discours ésotérique du chiisme avec la rhétorique officielle de ces instances, tenant un discours spirituel sur le chiisme pour en faire relever la spécificité iranienne, garantie du « nationalisme culturel » promu par le gouvernement iranien.

Ce point de réflexion traitant de la figure intellectuelle et de la pensée d'Henri Corbin dans la légitimation des projets nationalistes du régime impérial a pu être fortifié grâce aux sources primaires et les entretiens avec les spécialistes. Premièrement, l'analyse des archives de Corbin, en partie inédites, permet de mieux contextualiser l'élaboration de son propre projet scientifique qui déterminait d'ailleurs l'orientation didactique de l'iranologie. Les fonds d'archives montrent assurément la pratique d'une autorité intellectuelle dans la structuration des études de l'islam chiite sous le seul angle ésotérique et mystique. Corbin participait activement à la mise en place en Iran, des centres et des organismes de recherches sous l'égide du gouvernement iranien qui cherchait à nationaliser, notamment dans les années 1970, le domaine d'études irano-islamiques. Dans le même temps, nous pouvons constater que malgré les quelques tentatives, mêmes secondaires, d'aborder la question du chiisme dans les sciences sociales et historiques (les tentatives que représentent notamment les lettres de Jacques Berque et de Mohammad Arkoun à Henri Corbin), Henri Corbin comme seule référence de ce domaine d'études, ne manifestait aucun intérêt pour la sociologisation et l'historicisation, voire la sécularisation de la connaissance du chiisme.

Deuxièmement, les entretiens avec les précurseurs des sciences sociales sur l'Iran révèlent les logiques sous-jacentes à l'autorité intellectuelle de l'iranologie classique et de sa spécificité « chiitologie » d'une part, et l'autorité des instances scientifiques iraniennes sur la définition et la délimitation des projets scientifiques dans le champ des sciences sociales et historiques sur l'Iran d'autre part. C'est notamment ce deuxième point qui nous paraît le plus explicatif concernant le désintérêt général, dans le champ des sciences sociales sur l'Iran, vis-à-vis de la question du chiisme dans le contexte iranien reconnue comme un objet « tabou ».

Les entretiens mettent en lumière les aspects concrets des conditions de possibilité du travail sur le terrain. En effet, les opérations scientifiques se réalisèrent par l'intermédiaire des chercheurs iraniens attachés aux institutions scientifiques et culturelles du pays, en l'occurrence l'IERS, et l'IERC le Centre National d'Études Ethnographiques et Culture Populaire de l'Iran. Ces institutions mènent principalement des projets dans le cadre des sciences sociales appliquées, relativement aux préoccupations majeures des enjeux réformateurs du pays dans les années 1960 et 1970 comme la modernisation, la sédentarisation, l'urbanisation, l'industrialisation et la sécularisation. Dans ce cadre préétabli par les promoteurs de la sécularisation, la religion fait figure d'un phénomène mineur, voire « dépassé », et l'intérêt d'en étudier les composants par le biais des outils des sciences sociales, ne pouvait pas se légitimer dans l'économie de la construction et de la production des connaissances sur l'Iran. À ce contexte défavorable pour traiter de la question religieuse en dehors des catégories philosophiques et mystiques, s'ajoute un facteur contraignant qui diminue les moyens d'investigation sur le chiisme dans le contexte iranien. Ce facteur est d'ordre sécuritaire. Il est fortement lié à la place que tenait la religiosité chiite, surtout dans les années 1970, dans la formation d'un mouvement de contestation contre le régime impérial. Cette « source populaire de contestation », même si elle avait commencé à se manifester publiquement, ne pouvait pas être intégrée dans l'agenda des praticiens en sciences sociales du fait de son caractère compromettant vis-à-vis de l'autorité iranienne.

Ce modèle de rapport conjoncturel avec le terrain, établi en fonction des projets scientifiques investis par les institutions iraniennes, perdure aussi après la Révolution, mais sous l'emprise de nouveaux mots d'ordre. Si les années 1980 sont marquées par une rupture avec les types de relations scientifiques franco-iraniennes qui ont prévalu

avant la Révolution, il ne faut cependant pas en conclure que le champ des sciences sociales spécialisé sur l'Iran s'est décomposé en France. Au contraire, il a constitué un champ relativement indépendant de l'iranologie classique. Nous pouvons constater, tout au long des années 1990, le changement de rapports de force entre le secteur des sciences sociales et celui de l'iranologie classique, favorisant la mise en avant du premier qui représenta dans cette période la contribution française à la connaissance de l'Iran. Cette situation, même si précaire et incertaine, rencontre un environnement favorable en Iran où, dans le contexte de la modération politique et la libéralisation économique, ont été prises des initiatives visant à reconstruire les relations scientifiques avec les chercheurs français. C'est une période où l'on peut déceler la mise en place d'une certaine diplomatie scientifique du fait du caractère multidimensionnel de ces relations qui comportent autant d'enjeux scientifiques qu'administratifs, relationnels et extrascientifiques. Au fil du temps, les anciens partenaires scientifiques du côté iranien cèdent leur place aux nouveaux et les rencontres franco-iraniennes se multiplient, notamment entre l'équipe des sciences sociales du CNRS et des membres des institutions iraniennes postrévolutionnaires. La mise en avant, dans les projets coopératifs, des recherches sur le développement et l'urbanisme est en effet, le fruit de cette diplomatie scientifique.

Concernant l'appréhension de la question religieuse dans ce contexte, sa difficulté tient à la fois aux conditions de possibilité de la connaissance et des multiples problèmes liés aux intérêts scientifiques et aux statuts des praticiens en sciences sociales traitant de l'Iran postrévolutionnaire. Si avec la découverte d'un « autre chiisme » à la suite de la Révolution, les praticiens en sciences sociales trouvent des relais pour objectiver le chiisme dans leurs disciplines respectives dites les « sciences séculières », ils doivent fabriquer de nouveaux modes de communication avec cet objet de recherche imposé ainsi qu'avec leur terrain : l'Iran islamique.

Loin d'être incompatible avec la poursuite des activités scientifiques, l'islamisation de l'Iran apparaît comme une occasion favorable à l'émergence de nouveaux dispositifs matériels générant des discours sur le chiisme dans le cadre des savoirs en sciences sociales et historiques. Cependant, l'émergence de ce nouveau domaine de recherches n'allait pas dans le sens de sa consolidation au sein de l'espace des savoirs sur l'Iran et moins encore dans celui de sa légitimation par les instances officielles iraniennes. Cela

s'explique dans le premier cas, par les conflits intellectuels avec l'iranologie classique qui allait dans le sens de la mise en avant des aspects civilisationnels de l'Iran antique et préislamique. Dans le second cas, il faut notamment souligner les difficultés qui s'accroissent pour les chercheurs français notamment pour ceux travaillant sur le terrain, du fait de leur statut « suspect » mais aussi en raison de la nature de leurs sciences dites séculières, et donc inadaptées pour le traitement de l'objet « religion ».

Pris ensemble, tous ces facteurs expliquent que la question du chiisme dans les sciences sociales spécialisées sur l'Iran soit étudiée individuellement, de façon atomisée et dans un cadre précaire. L'éloignement de ces praticiens de leur terrain de recherches, notamment à partir de la deuxième moitié des années 2000, témoigne d'une grande difficulté pour ce secteur, à structurer un espace homogène et continu pour élaborer les discours scientifiques sur l'Iran et sur sa dimension religieuse. C'est à partir de ce constat que nous avons orienté notre analyse vers le deuxième volet. Ce dernier est fondé sur la rupture épistémologique dans le monde des savoirs sur l'Iran, survenue après l'avènement d'un « chiisme séculier ». Sans doute le secteur le plus concerné fut celui des sciences sociales qui, exclu jusque-là des débats scientifiques sur le chiisme, se mobilise pour changer d'orientation. À partir de ce volet, nous avons dressé un bilan des études sur l'Iran contemporain pour analyser comment elles problématisaient, objectivaient et appréhendaient la question du chiisme, au-delà de la seule justification conjoncturelle. L'analyse s'est focalisée plus spécifiquement sur les modes de prise en compte de l'islam chiite dans les discours en sciences sociales. Ce travail d'analyse secondaire nous a permis d'expliquer à la fois le manque de la diversité dans le « corpus des références scientifiques » sur l'Iran contemporain et des différences théoriquement significatives dans l'abord de la question du chiisme, allant jusqu'au point où ces discours nous sont apparus comme un bloc des savoirs similaires, voire tautologiques. Ce qui nous a permis de tirer de cette analyse l'argument de l'appartenance à une structuration discursive, vient donc des types d'énoncés portant sur ce qui doit être désormais mis en avant comme principe explicatif de l'introduction du chiisme dans le cadre des travaux en sciences sociales et historiques. Ce type d'énoncés a été principalement identifié par l'auto-caractérisation par les chercheurs, de leur travail scientifique, et dont les dimensions peuvent être prises en compte au travers de l'analyse de l'introduction des ouvrages et celle des propos recueillis. Les dimensions

auxquelles ils ont fréquemment recours, en se donnant la légitimité de production des discours sur le chiisme, ont été réparties en deux catégories. Premièrement, il s'agit des critiques d'ordre épistémologique qui tiennent aux présuppositions et aux méthodologies dominantes dans le champ d'études du chiisme. Ces critiques visent notamment le monopole des savoirs sur le chiisme par les courants spiritualistes et mystiques dominant jusqu'à la Révolution dans l'espace académique. Deuxièmement, il s'agit des critiques inhérentes au champ des sciences sociales et historiques, portant principalement sur le positionnement des chercheurs vis-à-vis de la question religieuse dont la mise en discours scientifique révèle une difficulté importante en France, lorsqu'il s'agit de l'islam. Ce qui peut déterminer l'appartenance à une structuration discursive, c'est que ces deux types d'énoncés comprennent des éléments relatifs à la notion de sécularisation. Cependant, ces deux types de discours ne sont pas du même ordre dans la mesure où leur différence manifeste un déplacement d'intérêts scientifiques dans la problématisation de la question religieuse. De ce point de vue, nous avons pu constater que si l'un évoque explicitement son attachement à la sécularisation dans le sens de la démythification des cadres interprétatifs du chiisme, l'autre mobilise des savoirs de type sociologique, dans lesquels l'intégration du social dans l'étude du religieux est généralement enveloppée par l'étude de la question de la sécularisation.

L'étude sociologique de la problématisation du chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran et la périodisation de son développement — institutionnel et intellectuel —, permettent de prendre en compte les rapports entre le champ scientifique et les mécanismes sociaux ou extra-discursifs déterminant les conditions de possibilité de la connaissance. Elle permet ainsi de comprendre les transformations de la connaissance du chiisme d'Iran depuis sa catégorisation en termes d'une « spiritualité vivante » jusqu'à son objectivation dans le sens d'une « religiosité mortifère ». Au terme de notre analyse, nous concluons que s'il existe une catégorie dominante de la connaissance du chiisme, elle implique une remise en question du modèle occidental mis en œuvre en sciences humaines et sociales pour la production des savoirs sur la question religieuse. Elle se trouve ainsi indissociable d'une prise de position contre la domination de la sécularisation du point de vue occidental, tant dans sa conception épistémologique que sociologique. De ce point de vue, la domination de la catégorie spiritualiste et

ésotérique de la connaissance du chiisme se justifie par l'existence d'une tendance scientifique qui, à travers des engagements intellectuels et de ses ancrages institutionnels, cherche à mettre en question la sécularisation des connaissances, définie en termes de la sociologisation et l'historicisation du religieux. Cette remise en question est plutôt d'ordre sociologique dans la période postrévolutionnaire parce qu'elle s'oppose à ladite sécularisation occidentale dont les caractéristiques entrent en congruence avec la légitimation de la séparation des sphères religieuses et non-religieuses. Cependant, au fil de sa transformation, ce domaine trouve un équilibre avec les catégories dominantes en Iran, de la perception de la religion : le contexte historique séculier sous le régime impérial favorise des conceptions religieuses du chiisme, tandis que le contexte de l'Iran islamique conduit à la mise en avant des conceptions séculières. Cette dernière remarque pourrait être reformulée comme une hypothèse sur la bonne réception des travaux élaborés en France sur le chiisme, de la part des tenants des discours légitimes sur la religion en Iran, au sein des instances politiques, religieuses et scientifiques, et ce malgré l'apparente difficulté que suscite l'étude de la question religieuse dans le contexte iranien : une hypothèse nous encourageant à poursuivre plus avant cette recherche.

ENTRETIENS

1. Bernard Hourcade, 17 octobre 2014, géographe, directeur de l'IFRI (1980s), directeur de l'UMR« Monde iranien » (1995-2005).
2. Jean-Pierre Digard, 15 décembre 2014, ethnologue, directeur des groupes des sciences sociales de l'Iran contemporain (1972-1993).
3. Christian Bromberger, 15 janvier 2015, ethnologue, directeur de l'IFRI (2006-2008), chercheur au CNRS (1972-).
4. Yann Richard, 22 mai 2015, philosophe, ancien professeur d'« études iraniennes » de l'université Sorbonne nouvelle-Paris 3.
5. Azâdeh Kiân, 9 février 2015, sociologue, professeur de sociologie à l'université Paris7, directrice du CEDREF (depuis 2007).
6. Faribâ Adelkhâh, 3 février 2015, anthropologue, directrice de recherche au CERI.
7. Shahlâ Shafigh, 23 janvier 2015, sociologue et essayiste.
8. Farhâd Khosrokhâvar, 3 juin 2015, sociologue, professeur de « Sociologie du monde iranien contemporain » à l'EHESS (depuis 1991).
9. Sabrina Mervin, 9 juin 2015, anthropologue, chargée de recherche au CNRS-CEIFR.
10. Olivier Roy, 7 juillet 2015, philosophe et politologue.
11. Christophe Balây, 17 juin 2015, ancien professeur de langue et de littérature persane à l'Inalco, directeur de l'IFRI (1998-2002).
12. Homa Katouziyân, 14 mars 2015, historien, membre de la faculté de l'Oriental Studies (St. Antony's College) de l'université d'Oxford.
13. Mohammad Ali Amir-Moezzi, 18 janvier 2016, islamologue, titulaire de la chaire « Exégèse et théologie de l'islam chiite » à l'EPHE.
14. Pierre Lory, 20 janvier 2016, islamologie, titulaire de la chaire « Mystique musulmane » à l'EPHE.

SOURCES DOCUMENTAIRES

Archives

1. Archives Louis Massignon, Bibliothèque Nationale de France « Archives et Manuscrits », Site Richelieu

Boîte 50

Chemise 1919 (Leçon d'ouverture 3 décembre 1919 prononcé par Louis Massignon : « le sujet et la méthode ») (Cours de Sociologie et sociographie musulmanes, Collège de France)

Chemise XIII (La presse indo-persane)

Boîte 142 (World Congress of Faiths) (Dossier 142-2)

2. Archives Henri Corbin, Association des amis de Henri et Stella Corbin, Archives et Manuscrits de l'EPHE, Bibliothèque de l'EPHE, Paris

Boîte 88 (Dossier iranien)

Boîte 266 (Correspondances avec des orientalistes)

Boîte 287 (Conférences, Discours de réception de son doctorat honoris causa de l'université de Téhéran)

Boîte 236 (Correspondances scientifiques)

Boîte 42 (Directeur du « département d'iranologie » de l'Institut franco-iranien de Téhéran)

Boîte 58 (Société d'iranologie)

Boîte 103 (Bibliothèque Iranienne)

Boîte 300 (Photocopie d'articles)

Boîte 182 (Le paradoxe de monothéisme, Colloque de Téhéran)

Boîte 308 (Note sur les études iraniennes, Téhéran 1963)

Boîte 163 (Documents relatifs à l'année 1970, Association pour l'avancement des études iraniennes, Téhéran)

Boîte 305 (Documents relatifs à l'année 1971, Téhéran)

Boîte 307 (Documents relatifs à l'année 1972, Téhéran)

Boîte 71 (Documents relatifs à l'année 1973, Téhéran)

Boîte 191 (Association France-Iran)

Boîte 15.112 (Feuille de présentation de l'université de Saint-Jean de Jérusalem)

Boîte 15.125 (Programme d'Eranos 1948, Brochure de présentation d'Eranos)

Boîte 338.5 (Statuts de l'USJJ)

Boîte 334.9 (Listes des thèmes)

Boîte 147 (Sciences traditionnelles et sciences profanes, 1974)

3. Archives des relations culturelles et scientifiques France-Iran, Archives diplomatiques de France, Site Nantes

Ambassade, Service culturel, Téhéran, 685PO/B. (Cartons 3-10) ;

Instituts et centres culturels

Institut français de Téhéran

Institut d'iranologie IFRI

Ambassade de France en Iran, Chancellerie. (Cartons 26, 27, 33, 94, 96) ; Religions

Questions sociales (Santé, Urbanisme, Droits de la femme)

IFRI (Dossier de base, statut, difficulté avec les Iraniens

IFRI (Activités scientifiques, visites, colloques)

Ambassade de France en Iran, SCAC (Service de Coopération et d'Action culturelle). (Cartons 4, 7, 71, 84)

Programme 1976 relatif à l'établissement des programmes de coopération culturelle et technique

Actions culturelles

Situation culturelle

Accords culturels franco-iraniens (1973-1977)

IFT et IFRI

Institut Français d'Iranologie, délégation archéologique (1976-1995)

4. Archives SOAS, Bibliothèque de la SOAS, Section des Archives, Londres

Rapports Officiels pour le développement de Middle Eastern Studies

Reay Report (1909)

Scarborough Report (1947)

Hayter Report (1961)

Parker Report (1986)

Annuaire, rapports d'activités et rapports scientifiques

1. Collège de France

Le Collège de France. Quelques données sur son histoire et son caractère propre, <http://annuaire-cdf.revues.org/126>.

Annuaire (1901-1905), Collège de France, Paris, Éditeur Ernest Leroux.

Annuaire (1924-1925), Alfred Le Chatelier, « Sociologie et sociographie musulmane », Annuaire 24^e année, Paris, Éditeur Ernest Leroux, 1925.

Annuaire (1944-1947), Louis Massignon, « Sociologie et sociographie musulmane », Annuaire 44^e année, Paris, Imprimerie nationale, 1945.

2. Société des études iraniennes et de l'art persan

Assemblée générale séance du 11 Juillet 1933 à la Légation Impériale de Perse, Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, N° 6, Paris, Imprimerie Renouard, 1933.

3. EPHE

Annuaire (1917-1918), Section des sciences historiques et philologiques (Section IV), Rapports sur les conférences, année 1918.

Annuaire (1923-1924), Section des sciences religieuses (Section V), Rapports sur les conférences, Paul Alphandéry et Étienne Gilson, « Histoire des doctrines et des dogmes », Volume 38, année 1924.

Annuaire (1933-1934), Section des sciences religieuses (Section V), Rapports sur les conférences, année 1932.

Annuaire (1955-1956), Section des sciences religieuses (Section V), Henri Corbin, « Islamisme et religions d'Arabie », 1954.

Annuaire (1957-1958), Section des sciences économiques et sociales (Section VI), Jacques Berque, « Sociologie musulmane », Imprimerie nationale, Paris, 1957.

Annuaire (1961-1962), Section des sciences économiques et sociales (Section VI), Jacques Berque, « Sociologie musulmane », Imprimerie nationale, Paris, 1962.

Annuaire (1965-1966), l'EPHE, Section des sciences historiques et philologiques (Section IV), Jean Aubin, « Histoire de l'Iran musulman », année 1965, Volume 98, Issue 1, 1986.

Annuaire (1976-1977), Section des sciences religieuses (Section V), Paul Nwyia, « Mystique musulmane », Tome 85, 1976-1977.

Annuaire (1986-1987), l'EPHE, Section des sciences religieuses (Section V), Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Exégèse coranique », Volume 99, Issue 95, 1986.

4. EHESS

Annuaire (1978-1980), Comptes rendus, des cours, et conférences, Achevé d'imprimer en Octobre 1982 sur les presses des Établissements Busson, imprimeurs, Paris.

Annuaire (1978-1980), Comptes rendus, des cours et conférences, Anthropologie sociale et ethnologie du Moyen-Orient iranien, Conférence de Jean-Pierre Digard.

Annuaire (1980-1982), Comptes rendus, des cours et conférences, Anthropologie sociale et ethnologie du Moyen-Orient iranien, Conférence de Jean-Pierre Digard.

Annuaire (1991-1992), Comptes rendus, des cours et conférences, Sociologie du monde iranien contemporain, Conférence de Farhâd Khosrokhâvar.

Annuaire (1993-1994), Comptes rendues, des cours et conférences, Sociologie du monde iranien contemporain, Conférence de Farhâd Khosrokhâvar.

5. CNRS

Rapport et programme scientifique (1974), Programme d'Établissement de Cartes d'Ethnographiques de l'Iran (PECEI), Paris, Juillet 1974.

Rapport scientifique (1974), ERA 53 (Programme d'Établissement de Cartes d'Ethnographiques de l'Iran), Juillet 1974.

Rapport scientifique (1972-1975), ERA 355 (Langues, Littératures et Culture Iraniennes), université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III) et Institut d'Études Iraniennes, Juin 1975.

Rapport scientifique (1976), RCP 362 (Programme d'Établissement de Cartes d'Ethnographiques de l'Iran), Juin 1976.

Rapport scientifique (1978), RCP 476 (Programme d'Établissement de Cartes d'Ethnographiques de l'Iran), Juin 1978.

Rapport scientifique (1979-1981), ERA 355 (Langues, littératures et culture iranienne), CNRS-université de la Sorbonne nouvelle (Paris III) - Institut d'Études Iraniennes, Juin 1981.

Rapport scientifique (1979-1981), RCP 586 (Iran contemporain : espace, culture et société), 1981.

Rapport d'activité (1981-1983), ER 252 (Iran contemporain : espace, culture, société), 1983.

Rapport d'activité (1982-1985), ER 252 (Iran contemporain : espace, culture et société), CNRS, 1985.

Rapport scientifique (1982-1986), « Centre d'études islamiques et orientales d'histoire comparée », 1986.

Rapport d'activité (1985-1986), IFRI, Présenté par Bernard Hourcade, Juin 1986.

Rapport scientifique (1986-1987), ER 252 (Sciences sociales du monde iranien contemporain), Juin 1985-Mai 1987.

Rapport Scientifique (1986-1989), UPR 252 (Sciences sociales du monde iranien contemporain), Mai 1989.

Rapport scientifique (1985-1989), UA 1060 (Langues, littératures et culture iraniennes), université de la Sorbonne-Nouvelle et l'IEI, Juin 1989.

Rapport scientifique (1989-1991), UPR 252 (Sciences sociales du monde iranien contemporain), 1991.

Rapport scientifique (1990-1991), UPR 252 (Sciences sociales du monde iranien contemporain), 1991.

Rapport scientifique (1990-1993), UPR 252 (Sciences sociales du monde iranien contemporain), Mai 1993.

Projet scientifique (1993-1997), URA D 1060 (Langues et civilisation iraniennes), Juin 1993.

Projet de création d'une Unité Propre de Recherche « Monde iranien », UPR 252 (Sciences sociales du monde iranien contemporain), 1993.

Rapport d'activité (1993-1994), IFRI, Présenté au Conseil scientifique de l'IFRI, Par Rémy Boucharlat, le 20 juin 1994, Téhéran.

Demande de création de l'« Unité Mixte de Recherche CNRS-université de Paris III « Monde iranien » », Sections du Comité National (32. Mondes anciens et médiévaux, 33. Formation du monde moderne, 38. Unité de l'homme et diversité des cultures, 39. Espaces, territoires et sociétés), Paris, le 25 juin 1994.

Rapport scientifique (1995-1996), UMR 155 (Monde iranien), CNRS/Sorbonne Nouvelle/Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche, dans le cadre du plan quadriennal 1997-2000 de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, juin 1996.

Rapport d'activité (1995-1996), IFRI, Présenté au Conseil scientifique de l'IFRI, Par Rémy Boucharlat, le 28 juin 1996, Téhéran.

Rapport scientifique (1997-1998), UMR 7528 (Monde iranien), CNRS/Sorbonne Nouvelle/Institut national des langues et civilisations orientales, l'École Pratique des Hautes Études, Rapport « à deux ans » 1997-1998 dans le cadre de la contractualisation au 1^{er} janvier 1997 avec l'université Paris III, Contractualisation au 1^{er} janvier 1998 avec l'Institut national des langues et civilisations orientales et l'École Pratique des Hautes Études, Juin 1998.

Rapport scientifique (1997-2000), UMR 7528 (Monde iranien), CNRS/Sorbonne Nouvelle/Institut Nationale des Langues et Civilisations Orientales, École Pratique des Hautes Études, Juin 2000.

Rapport scientifique (2001-2004), UMR 7528 (Monde iranien), CNRS/Sorbonne Nouvelle/Institut Nationale des Langues et Civilisations Orientales, École Pratique des Hautes Études.

Rapport d'activités (1993-1994), IFRI, Présenté par Rémy Boucharlat (directeur de l'IFRI), 20 juin 1994.

Rapport d'activité (1995-1996), UMR 155 (Monde iranien), CNRS/Sorbonne Nouvelle/Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche, dans le cadre du plan quadriennal 1997-2000 de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, Juin 1996.

Rapport scientifique (2001-2004) et Projet (2005-2008), UMR 7528 (Monde iranien), CNRS/Sorbonne Nouvelle/Institut Nationale des Langues et Civilisations Orientales, École Pratique des Hautes Études.

Rapport du comité d'experts (AERS), Unité de recherche : « Mondes iranien et indien »
- UMR 7528 de l'université Paris III, Février 2008, p.4. Voir : https://www.aeres-evaluation.fr/content/download/11761/.../file/AER_P03_012.pdf

Rapport du comité d'experts (AERS), Unité de recherche : « Mondes iranien et indien »
- UMR 7528 de l'université Paris III, Février 2008, p.4. Voir : https://www.aeres-evaluation.fr/content/download/11761/.../file/AER_P03_012.pdf

Pré-rapport « Place de la recherche sur les « aires culturelles » au CNRS : enjeux, bilan et perspectives, Jean-François SABOURET (*sous la dir.*), Paris, le 15 mars 2010, p.71.
Voir : www.cnrs.fr/inshs/relations-internationales/docs/sabouret-aires-culturelles.pdf

Comité national de la recherche scientifique, Rapport national de conjoncture scientifique : Rapport de synthèse, 1974.

6. Divers

Catalogue de l'Exposition organisée à l'occasion du millénaire de Firdûsî : manuscrits à miniatures, autographies, estampes, imprimés, cartes, monnaies concernant l'histoire des relations franco-persanes et des études iraniennes en France, Éditions des bibliothèques nationales de France, 1934.

Rapport de fin de mission auprès de l'institut d'études et de recherches sociales (Téhéran, Iran), établi par B. Strenberg et H. Mendras. Paris, Avril 1964.

<http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000076/007636fb.pdf>

<http://www.iranicaonline.org>

<http://cemoti.revues.org>

<http://www.sciencespo.fr/ceri>

<http://www.sudoc.abes.fr>

Institut Français de Recherche à l'Étranger (IFRE), « Petite histoire d'une géographie », « Petite histoire des IFRE » [En ligne], Consulté le 25 février 2014, URL : <http://www.ifre.fr/index.php/recherche/petite-histoire-des-ifre>.

Décret n° 90-414 du 14 mai 1990 relatif à l'institut national des langues et civilisations orientales.

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000708203&dateTexte=&categorieLien=id>

BIBLIOGRAPHIE

- Ervand ABRAHAMIAN, *A history of modern Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Fariba ADELKHAH, *La révolution sous le voile : femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala, 1991.
- Fariba ADELKHAH, *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998.
- Fariba ADELKHAH, Jean-François BAYART et Olivier ROY, *Thermidor en Iran*, Bruxelles, Éds. Complexe, 1993.
- Fariba ADELKHAH, « Islamophobie et malaise dans l'anthropologie : être ou ne pas être voilée en Iran », *Politix*, 2007, no° 80, pp. 179-196.
- Shahrough AKHAVI, *Religion and politics in contemporary Iran: Clergy-State relations in the Pahlavī period*, Albany, State university of New York Press, 1980.
- Hamid ALGAR, « Study of islam: the work of Henry Corbin », *Religious Studies Review*, 1980, vol. 6, n°2, pp.85-91.
- Abbas AMANAT, *Apocalyptic islam and Iranian shi'ism*, London, New York, I.B. Tauris, 2009.
- Iradj AMINI, *Napoléon et la Perse : les relations franco-persanes sous le Premier Empire dans le contexte des rivalités entre la France, l'Angleterre et la Russie*, Paris, Fondation Napoléon, 1995.
- Arthur J. ARBERRY, *British contributions to persian studies*, London, New York, Toronto, Longmans Green & Co., 1942.
- Arthur J. ARBERRY, *Oriental Essays : portraits of seven scholars*, London, Curzon Press, 1997 [1960].
- Marc AUGÉ, Pierre BONTE et al., « Table ronde : Ethnologie et fait religieux », *Revue française de sociologie*, 1978, vol. 19, n° 4, pp. 571-584.
- Mohammad Ali AMIR-MOEZZI et Pierre LORY, *Petite histoire de l'islam*, Paris, Libro, 2007.
- Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI et Christian JAMBET, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Paris, Fayard, 2004.
- Jean AUBIN (dir.), *Le monde iranien et l'Islam, (Hautes Etudes Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée, n°4)*, 1971, Genève et Paris, Publication du Centre de recherche d'histoire et de philologie de la IVe section de l'EPHE.
- Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- Jean-François BAYART, « Le concept de situation thermidorienne : régimes néo-révolutionnaires et libéralisation économique », *Questions de recherche*, 2008, n°24, pp.1-76.
- Peter BERGER et Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, Danilo MARTUCCELLI et François DE SINGLY (Trads.), Paris, Armand Colin, 2012.

- Jean-Michel BERTHELOT, « Les nouveaux défis épistémologiques de la sociologie », *Sociologie et sociétés*, vol. 30, n°1, 1998, pp. 23-38.
- Michel BOIVIN, The reform of Islam in Ismaili Shi'isme from 1885 to 1957, dans Françoise 'NALINI' DELVOYE (dir.), *Confluence of cultures: French contributions to Indo-Persian Studies*, New Delhi, Manohar Publishers & Distributors, 1995 [1994].
- Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éds. de Minuit, 1980.
- Pierre BOURDIEU, *Homo academicus*, Paris, Éds. de Minuit, 1984.
- Pierre BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité : cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Éd. Raisons d'Agir, 2001.
- Fernand BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris, Éds. Arthaud, 1987.
- Marcus BRAYBROOKE, *Widening vision: The World Congress of Faiths and the growing interfaith movement*, Braybrooke Press, 2013[1996].
- Christian BROMBERGER, « Islam et révolution en Iran: quelques aspects pour une lecture », *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée*, 1980, n° 29, pp.109-130.
- Christian BROMBERGER, Le dérangement iranien, dans *Le temps des cerises: essais, récits et commentaires sur le mythe révolutionnaire*, (Cahiers Pierre-Baptiste, n°2), 1983, Paris, Éd. Actes Sud, pp. 114-144.
- Christian BROMBERGER, Habitat, architecture et société rurale dans la plaine du Gilân (Iran septentrional), *Etablissements humains et environnement socio-culturel*, 1986, vol. 36, Paris, UNESCO.
- Christian BROMBERGER, Usual topics: Taboo themes and new objects in Iranian anthropology, dans Shahnaz R. NADJMABADI (dir.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: past and present perspectives*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2009.
- Christian BROMBERGER, *Un autre Iran : un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin, 2013.
- Christian BROMBERGER et Jean-Pierre DIGARD, « Pourquoi, comment des cartes ethnographiques de l'Iran ? » Extrait de la revue *Objets et Mondes*, 1975, tome XV, fasc. 1, pp.7-8.
- Christian BROMBERGER et Azadeh KIAN (dir.), *De l'Iran au Jazz, à cheval : Mélanges en hommage à Jean-Pierre Digard*, Paris, Éds. CNRS, 2015.
- Robert BRUNSCHVIG (dir.), *Le Shî'isme imâmite : acte du colloque organisé par le Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg de 6 à 9 mai 1968 à Strasbourg*, Paris, PUF, 1970.
- André BURGUIÈRE, « École des Annales », dans André BURGUIÈRE (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986, pp. 46-52.
- Giovanni BUSINO, « Matériaux pour l'histoire de la sociologie de la connaissance », *Revue européenne des sciences sociales*, 2007, XLV, n° 139, pp. 57-190.
- Jean CALMARD, *Le culte de l'Imam Husayn : étude sur la commémoration du Drame de Karbala dans l'Iran pré-safavide*, Thèse de doctorat, EPHE (VIe section), Paris, 1975.

Cosroe CHAQUERI, « Benveniste Erza dit Émile », dans François POUILLON (dir.), *Le dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008.

Patrick CHARAUDEAU et Dominique MAINGUENEAU (dirs.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002.

Jean-François CLÉMENT, « Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes », *Archives de sciences sociales des religions*, 1983, 28^e année, vol. 1, n^o 55, pp. 85-104.

Henri CORBIN, *La situation actuelle des études iraniennes en Iran : discours prononcé à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 20 septembre 1946*, Paris, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 90^e année, n^o 3, 1946.

Henri CORBIN, *De Heidegger à Sohrevardî*, Entretien avec Philippe Némou, enregistré pour la Radio France-Culture, le mercredi 2 juin 1976, (Le cahier de l'Herne, n^o39), 1981, Paris, l'Herne, pp.23-37.

Henri CORBIN, *Louis Massignon*, (Le cahier de l'Herne, n^o13), 1970, Paris, l'Herne, pp. 55-62.

Henri CORBIN, Avicennisme et imâmisme : conférence donnée au congrès du millénaire d'Avicenne en 1956 de 22 à 27 avril 1954 à l'université de Téhéran, dans *Le livre du millénaire d'Avicenne : Conférences des membres du congrès*, vol. 4, Téhéran, Société iranienne pour la conservation des monuments nationaux, 1956, pp.107-117.

Henri CORBIN, *Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique*, (Le cahier de l'Herne, n^o39), 1981, Paris, l'Herne, pp. 38-56.

Henri CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961.

Henri CORBIN, « Hommage à Louis Massignon à la Faculté des Lettres de l'université de Téhéran », *Revue de la Faculté des Lettres de l'université de Téhéran*, 1962, X^e année, n^o 3, p.10.

Henri CORBIN, « Pour le concept de la philosophie irano-islamique », *Acte du congrès de Shirâz de 1971*, 1974, vol. 1, Téhéran, Leiden, E.J. Brill, pp. 251-260.

Henri CORBIN, « Sciences traditionnelles et sciences profanes », (Le cahier de l'université de Saint-Jean de Jérusalem : centre international de recherche spirituelle comparée, n^o1), 1975, Paris, Éditions André Bonne, pp.8-12.

Henri CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions ; Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes Études*, Paris, PUF, 1968, pp. 129-146.

Henri CORBIN, *En islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques*, tome 1, Le Shî'isme duodécimain, Paris, Gallimard, 1971.

Henry CORBIN, René GROUSSET, Louis MASSIGNON, et al., *L'âme de l'Iran*, Paris, Albin Michel, 1951.

Denys CUCHE, *La notion de la culture dans les sciences sociales*, Paris, Éd. La Découverte, 2004.

- James DARMESTETER, *Coup d'œil sur l'histoire de la Perse : Leçon d'ouverture du cours de langues et littératures de la Perse faite au Collège de France le 16 avril 1885*, Paris, Ernest Leroux, 1885.
- Le compte Arthur DE GOBINEAU, *Trois ans en Asie (de 1855 à 1858)*, Paris, Librairie de la Hachette et Cie, 1859.
- Charles Henri DE FOUCHÉCOUR, Henri Massé, dans Pierre LABROUSSE (dir.), *Deux siècles d'histoire de l'Ecole des langues orientales*, Édition Hervas, Paris, 1995.
- Charles Henri DE FOUCHÉCOUR, « L'Iran moderne », *Journal Asiatique*, 1973, tome CCLXI, fasc. 1-4, n° spécial Cinquante ans d'orientalisme en France (1922-1972), Paris, Publications de la Société Asiatique, pp.125-129.
- Agnès DEVICTOR, *Politique du cinéma iranien*, Paris, Éd. CNRS, 2004.
- Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault : un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Fabienne DURAND-BOGAERT (Trad.), Paris, Gallimard, 1984.
- Jean-Pierre DIGARD, « L'ethnologie française au Moyen-Orient », *La recherche*, 1976, n° 68, pp. 584-588.
- Jean-Pierre DIGARD, « L'autre shi'isme...(note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1980, 35^e année, n°3-4, pp. 670-676.
- Jean-Pierre DIGARD, Shi'isme et État en Iran, dans Olivier CARRÉ (dir.), *L'islam et l'État dans le monde musulman d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1982.
- Jean-Pierre DIGARD, *Techniques des nomades baxtyâri d'Iran*, Paris, Éd. de la maison des sciences de l'homme, 1982.
- Jean-Pierre DIGARD, *Une épopée tribale en Iran : Les Bakhtiyâri*, Paris, Éd. CNRS, 2015.
- Jean-Pierre DIGARD, « Perspectives anthropologiques sur l'islam », *Revue française de sociologie*, 1978, vol. 19, n° 4, pp. 497-523.
- Jean-Pierre DIGARD, Croyances et rites populaires en Iran, dans André AKOUN (dir.) *Mythes et croyances du monde entier : Le monothéisme*, tome II, Paris, Lidis-Brepols, 1985, pp. 414-421.
- Jean-Pierre DIGARD, « Des ethnologues chez les ayatollahs : approche ethnologique de la révolution iranienne », *Revue française de sciences politiques*, 1988, vol. 38, n°5, pp. 783-794.
- Jean-Pierre DIGARD (dir.), *Le cuisinier et le philosophe : hommage à Maxime Rodinson*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- Jean-Pierre DIGARD, Bernard HOURCADE et Yann RICHARD, *L'Iran au XX^e siècle : entre nationalisme, islam et mondialisation*, Paris, Fayard, 2007 [1996].
- Jacques DE MORGAN, *Histoire et travaux de la délégation en Perse du ministère de l'Instruction publique (1897-1905)*, Paris, Éditeurs E. Leroux, 1905.
- Mahmoud DELFANI, L'Iran et la France : nouvelle approche d'une histoire ancienne, dans Mahmoud DELFANI (dir.), *L'Iran et la France malgré les apparences*, Paris, Éditions Europarce, 2008.
- Henri DEHÉRAIN, « Talleyrand et les chaires de langues turque et persane au collège de France en 1805 », *Le journal des savants*, 1917, 15^e année, pp. 415-428.
- Christian DESTREMAU et Jean MONCELON, *Louis Massignon*, Paris, Plon, 1994.

- Christian DELORME, Le dialogue islamo-chrétien en France, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.
- Francis FARRUGIA (dir.), *La connaissance sociologique : contribution à la sociologie de la connaissance*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Nematollah FAZELI, Anthropology in Post-Revolution Iran, dans Shahnaz R. NADJMABADI (dir.), *Conceptualizing Iranian Anthropology: past and present perspectives*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2009.
- Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Jacques FRÉMEAUX, Les étapes de la colonisation française en terre d'islam, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.
- André GODARD, *L'art de l'Iran : 179 photographies en héliogravure, 6 photographies en couleurs, 251 dessins et plans in-texte, 6 carte*, Paris, Arthaud, 1962.
- René GROUSSET, *L'Iran extérieur : son art : discours prononcé le 16 décembre 1930 au musée Guimet*, (Publications de la Société des Études Iranienne et de l'Art Persan, n° 2), Paris, Librairie Ernest Leroux, 1932.
- Jacques GURWIRTH, « Ethnologie et fait religieux : un dossier », *Revue française de sociologie*, 1978, vol.19, n° 4, pp. 563-569.
- Hans Thomas HAKL, *Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century*, Christopher MCLINTOSH (Trad.), Equinox publishing, 2013.
- Florence HELLOT-BELLIER, France – Iran Quatre cents ans de dialogue, *STUDIA IRANICA*, 2007, n°34, Paris, Diffusion Peeters.
- Danièle HERVIEU-LÈGER, « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, 1987, année 32, vol. 1, n° 63, pp. 11-30.
- Bernard HOURCADE, « Iranian studies in France », dans Rudi MATHEE et Nikkie R. KEDDIE (dirs.), *Iranian studies*, 1987, vol. 20, special issue : Iranian studies in Europe and Japan, pp. 1-51.
- Bernard HOURCADE (dir.), *STUDIA IRANICA*, n° spécial *Iran : questions et connaissances (cultures et sociétés contemporaines)*, 2003, n°27, Paris, Diffusion Peeters.
- Frédéric HITZEL, « École des langues orientales vivantes, puis Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), dite Langues O' », dans François POUILLON (dir.), *Le dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008.
- Françoise JACQUIN, *Louis Massignon (1883-1962) : itinéraire*, (Publication de l'Association des Amis de Louis Massignon, n° 23), Paris, 2012.
- Christian JACOB (dir.), *Lieux de savoir : Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007.
- Farhang JAHANPOUR, Reverse orientalism : Iranian reactions to the west, in Ali M. Ansari (dir.), *Perceptions of Iran : history, myths and nationalism from medieval Persia to the Islamic Republic*, London & New York, I.B. Tauris, 2014.

- Christian JAMBET, *Itinéraire d'un enseignement : Henry Corbin*, Publications de l'Institut français de recherche en Iran, Téhéran, 1993.
- Christian JAMBET, La connaissance de l'islam chiite en France, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Albin Michel, 2006.
- Christian JAMBET, *Henry Corbin*, (Le cahier de l'Herne, n°39), 1981, Paris, l'Herne.
- Firoozeh KASHANI-SABET, Cultures of Iranianess: The evolving polemic of Iranian nationalism, dans Nikkie R. KEDDIE et Rudi MATTHEE (dirs.), *Iran and the surrounding world: interactions in culture and cultural politics*, Seattle and London, University of Washington Press, 2002.
- Reiner KELLER, *Doing discourse research: An introduction for social scientists*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Sage publications Ltd., 2013.
- Reiner KELLER, « L'analyse de discours comme sociologie de la connaissance : présentation d'un programme de recherche », *Langues et Sociétés*, 2007, vol. 2, n° 120, pp. 55-76.
- Jean KELLENS, *Langues et religions indo-iraniennes : Leçon inaugurale prononcée le mercredi 6 avril 1994 au Collège de France* [En ligne], pp.4-29.
- Azadeh KIAN, « Genre et perspectives post/dé-coloniales », dans Azadeh KIAN (dir.), *Genre et perspectives postcoloniales*, 2010, Paris, Les cahiers du CEDREF, pp. 7-17.
- Azadeh KIAN-THIÉBAUT, *Secularisation of Iran, a doomed failure ? : The new Middle class and the making of Modern Iran*, (Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n°3), 1998, Paris, Diffusion Peeters.
- Azadeh KIAN-THIÉBAUT, *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
- Azadeh KIAN-THIÉBAUT, *La République islamique d'Iran : de la maison du Guide à la raison d'État*, Paris, Éditions Michalon, 2005.
- Azadeh KIAN-THIÉBAUT, « La laïcité : paradoxe de l'Iran islamique », dans Fabienne RANDAXHE et Valentine ZUBER (dirs.), *Laïcités-démocraties : des relations ambiguës : acte du colloque organisé par le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (UMR 8582, CNRS-EPHE), les 7 et 8 décembre 1998 à l'IRESCO*, Turnhout, Brepols, 2003, pp.85-96.
- Farhad KHOSROKHAVAR, *Rupture de l'unanimisme dans la révolution iranienne*, Thèse de doctorat d'État Ès Lettres, EHESS, Paris, 1992.
- Farhad KHOSROKHAVAR, « Iran : la rupture d'une alliance », *Peuples méditerranéens*, 1981, n° 14, pp. 111-142.
- Farhad KHOSROKHAVAR, *L'utopie sacrifiée : sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1993.
- Farhad KHOSROKHAVAR, *L'islamisme et la mort : le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Farhad KHOSROKHAVAR, « Conclusion », *Cahiers d'études sur la méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], n° 26, 1998.
- Farhad KHOSROKHAVAR et Olivier ROY, *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, 1999.

Farhad KHOSROKHAVAR et Amir NIKPEY, *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs : vivre dans la ville sainte de Qom*, Paris, Robert Laffont, 2009.

Djamel KOULOUGHLI, « Ernest Renan : un Anti-sémitisme savant », *Histoire, Epistémologie, Langages*, 2007, tome 29, fasc. 2, pp. 91-112.

Claude LANGLOIS, *Séminaire « L'enseignement du fait religieux » - Aux origines des sciences religieuses en France : la laïcisation du savoir (1810-1886)* [En ligne].

François LAPLANCHE, Philologie et histoire des religions en France au XIX^e siècle, dans Jean BAUBÉROT Et al., *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Etudes*, Paris, Cerf, 1987.

François LAPLANCHE, La méthode historique et l'histoire des religions : les orientations de la Revue de l'Histoire des religions, dans Michel DESPLAND (dir.), *La tradition française en sciences religieuses : Pages d'Histoire*, (Les Cahiers de recherche en sciences de la religion, n°10), 1991.

Roland LARDINOIS, *L'invention de l'Inde : Entre ésotérisme et science*, Paris, Éd. du CNRS, 2007.

Sylvette LARZUL, « Silvestre de Sacy (Antoine Issac) », dans François POUILLON (dir.), *Le dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2008.

Gilbert LAZARD, « Histoire de l'Institut d'Études Iraniennes », dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran*, (Collection : Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n°5), 2000, Paris, Diffusion Peeters.

Abel LEFRANC, *Histoire du Collège de France : Depuis ses origines jusqu'à la fin du premier empire*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

Dominique LORENTZ, *Un secret atomique : la bombe iranienne ou la véritable histoire des otages français au Liban*, Paris, Éd. Les arènes, 2002.

Pierre LORY, « L'islam chi'ite dans l'œuvre de Louis Massignon », dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran*, (Collection : Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n°5), 2000, Paris, Diffusion Peeters.

Christophe LUBRANO DI CINNONE, Louis-Mathieu Langlès, dans Pierre LABROUSSE (dir.), *Deux siècles d'histoire de l'École des langues orientales*, Paris, Édition Hervas, 1995.

Pierre Jean LUIZARD, *Laïcités autoritaires en terres d'Islam*, Paris, Fayard, 2008.

Louis MASSIGNON, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'islam iranien : conférence donnée au musée Guimet le 30 mai 1933*, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 7), 1933, Paris, Éditions Tours imprimerie Arrault et C^{ie}.

Henri MASSÉ, *Vers le Khorasan*, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 12), 1934, Paris, Imprimerie Maurice Lavergne.

Henri MASSÉ, *Aux lieux saints de la Perse*, (Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, n° 12), 1934, Paris, Imprimerie Maurice Lavergne.

Henri MASSÉ, « La lettre à l'académie iranienne de S.A. Mohammed Ali Foroughi », traduite avec une introduction par Henri MASSÉ, Extrait de la *Revue des Études Islamiques*, 1939, Cahier I., Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

Henri MASSÉ, Croyances et coutumes persanes suivies de contes et chansons populaires, dans *Les littératures populaires de toutes les nations : traditions, légendes, contes, chansons, proverbes, devinettes, superstitions*, Tome IV, Paris, Librairie Maisonneuve, 1938.

Henri MASSÉ, *Louis Massignon et l'Iran*, (Le cahier de l'Herne, n°13), 1970, Paris, l'Herne, pp. 97-100.

Henri MASSÉ, *L'islam*, Paris, Collection Armand Colin, 1937[1930].

Françine MAZIÈRE, *L'analyse du discours : histoire et pratique*, PUF-Que-sais-je ? 2005.

Sabrina MERVIN (dir.), *Les mondes chiites et l'Iran*, Karthala, Paris, 2007.

Ali MIRSEPASSI, *Political islam, Iran, and the enlightenment: philosophies of hope and despair*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Edgard MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 1986.

Edgard MORIN, *La méthode : 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.

Edgard MORIN, *La méthode : 4. Les idées : leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Paris, Seuil, 1991.

Steven M. WASSERSTROM, *Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.

Françoise 'NALINI' DELVOYE (dir.), *Confluence of cultures : French contributions to Indo-Persian Studies*, New Delhi, Manohar Publishers & Distributors, 1995 [1994].

Ehsan NARAGHI, « Massignon et les iraniens, rencontres », dans Ève PIERUNEK et Yann RICHARD (dirs.), *Louis Massignon et l'Iran*, (Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n°5), 2000, Paris, diffusion Peeters.

Ehsan NARAGHI, « La sociologie et la société en Iran », *Revue française de sociologie*, 1967, vol. 8, n°2, pp. 184-188.

Nader NASIRI-MOGHADDAM, *L'archéologie française en Perse et les antiquités nationales (1884-1914)*, Paris, Éditions Connaissances et savoirs, 2004.

Amir NIKPEY, *Politique et religion en Iran contemporain : naissance d'une institution*, Paris, l'Harmattan, 2001.

Geoffrey NASH (dir.), *Comte de Gobineau and Orientalism: Selected eastern writings*, Daniel O'DONOGHUE (Trad.), New York & London, Routledge, Taylor and Francis Group, 2009.

Émile POULAT, L'institution des « Sciences religieuses », dans Jean BAUBÉROT *et al.*, *Cent ans de sciences religieuses en France à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris, Cerf, 1987.

Daniel REIG, De l'orientalisme à l'islamologie, dans Mohammed ARKOUN (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Albin Michel, 2006.

Ernest RENAN, *L'islamisme et la science : conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883*, dans Ernest RENAN, *L'islam et la science ; avec la réponse d'Afghâni*, Paris, L'archange minotaure.

Yann RICHARD, *Le shi'isme en Iran : Imam et révolution*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, 1980.

- Yann RICHARD, *L'islam chiite : croyances et idéologies*, Paris, Fayard, 1991.
- Yann RICHARD, Les relations franco-iraniennes après la grande guerre, dans Oliver BAST (dir.), *La Perse et la grande guerre*, Bibliothèque iranienne, n° 52, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 2002.
- Yann RICHARD, « Le rôle du clergé : tendances contradictoires du chi'isme iranien contemporain », *Archives des sciences sociales des religions*, 1983, 28^e année, vol.1, n° 55, pp. 5-27.
- Yann RICHARD (dir.), *Entre l'Iran et l'Occident : adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, Paris, Éds. de la maison des sciences de l'homme, 1989.
- Yann RICHARD, *Identité et modernité dans la culture iranienne contemporaine*, Texte de synthèse pour accompagner un dossier de Thèse d'État sur travaux, université de Paris III-Sorbonne Nouvelle, 1991-1992.
- Pierre ROCALVE, *Louis Massignon et l'islam : place et rôle de l'islam et de l'islamologie dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon*, (Témoignages et documents de l'Institut français de Damas, n°2), Damas, 1993.
- Olivier ROY, *En quête de l'Orient perdu : Entretiens avec Jean-Louis Schlegel*, Paris, Seuil, 2014.
- Olivier ROY, « Pourquoi le « post-islamisme » ? », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1999, n°85-86, pp.9-10.
- Olivier ROY, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
- Nikki R. KEDDIE, The roots of the ulamas's power in modern Iran, dans Nikki R. KEDDIE (dir.), *Scholars, saints and sufis : Muslim religious institutions since 1500*, Berkeley-Los Angeles, London, University of California Press, 1972.
- Nikki R. KEDDIE, *Roots of revolution: an interpretive history of modern Iran* (with a section by Yann Richard), New Haven and London, Yale University Press, 1981.
- Sabine SCHMIDTKE (dir.), *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, (Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n° 4), 1999, Paris, Diffusion Peeters.
- Alfred SHÜTZ, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck, 1987.
- Jacques SOUSTELLE, *La recherche française en archéologie et anthropologie*, Paris, La documentation française, 1975.
- Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992.
- Matthijs VAN DER BOS, « Transnational orientalism : Henry Corbin in Iran », *Anthropos*, 2005, n°100, pp.113-125.
- Paul VIEILLE et Farhad KHOSROKHAVAR, *Le discours populaire de la révolution iranienne*, Paris, Contemporanéité, 1990.
- Gaston WIET, « Notice sur la vie et les travaux de M. Henri Massé, membre de l'Académie », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1970, 114^e année, n° 2, pp. 208-221.
- Jean-Paul WILLAIME, « Faits religieux », dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, Paris, 2010.
- Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, PUF-Que-sais-je ?, Paris, 2005 [1995].

Edward W. SAÏD, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2003 [1978].

Marzieh YAZDANI-DELFANI, Roland de Mecquenem (1877-1957) : Portrait d'un archéologue français dans un pays en plein tourment, dans Mahmoud DELFANI (dir.), *L'Iran et la France malgré les apparences*, Paris, Éditions Europe, 2008.

Témoignages :

Corinne BENSIMON, Jean-Pierre Digard, 57 ans, mauvais élève devenu ethnologue, a exploré deux terrains à la fois : les nomades iraniens et les rapports de l'homme à l'animal, à cheval. *Libération* [en ligne] 30 mars 1999.

Mohsen MOTTAQI, *Farhâd Khosrokhâvar : négâhi bé ârâ va âsâr (Farhâd Khosrokhâvar : visions et travaux)*, moasese farhangi pajouheshi châp va nashr Nazar, Téhéran, 1386 (2007).

Jean-Pierre PÉRONCEL-HUGOZ, « Le chiisme entre ciel et terre », *Le Monde*, 24/05/1991.

Mehdi ROUHANI, « Le chiisme et son impact en France et en pays francophones », dans la revue *Connaissance de l'islam : la pensée chiite*, N°1, Avril 1980, pp.21-23.

Mehdi ROUHANI, Perspectives de notre revue, Revue islamique La pensée chiite : culturelle, religieuse, morale, publication du Centre iranien de formation islamique en Europe, Paris, revue bimestrielle, N°1, Janvier 1960.

ANNEXES

Annexe 1 : Les études britanniques sur l'Iran (enquête exploratoire)

Historique

Les Britanniques ont repris les échanges avec l'Iran des Safavides (1501-1722) après une longue période d'interruption des relations diplomatiques remontant au Moyen-Âge. Le rétablissement du commerce et l'expansion de leurs intérêts économiques et politiques en Asie, ont permis aux orientalistes britanniques d'ouvrir de nouveaux chantiers de recherches traitant de la Perse, en créant d'abord les chaires universitaires pour l'enseignement du persan. Cependant, comme souligne l'orientaliste anglais, Arthur J. Arberry, les études modernes de la culture perse ont été développées par les Britanniques grâce à leur curiosité pour la « civilisation islamique » et plus particulièrement la « civilisation arabe » nourrissant leurs intérêts savants pour « la philosophie » et « la médecine »⁷⁴³. C'est la raison pour laquelle, le domaine d'enseignement du persan a été largement dépendant du domaine de l'arabe dans les universités britanniques, où les premières chaires ont été créées d'abord à Cambridge (en 1632) et puis à Oxford (en 1636). Ce sont donc les savants anglais spécialisés en langue et civilisation arabe qui sont devenus des spécialistes renommés dans le domaine des études iraniennes, et ont contribué au développement de ce champ scientifique⁷⁴⁴.

Pourtant, il a fallu attendre la deuxième moitié du XVIII^e siècle pour que le domaine du persan connaisse son grand essor au sein de l'orientalisme britannique, grâce aux chercheurs qui, en servant des intérêts croissants de l'État en Inde, ont contribué à l'autonomisation des *Persian Studies* au sein des universités britanniques. Dans cette période, c'est notamment avec la création de la librairie de « La Compagnie des Indes Orientales » que les savants en mission trouvent un dispositif matériel assuré, leur

⁷⁴³ Arthur J. ARBERRY, *British contributions to persian studies, op.cit.*, p.8.

⁷⁴⁴ Farhang JAHANPOUR, Reverse orientalism : Iranian reactions to the west, in Ali M. Ansari (dir.), *Perceptions of Iran : history, myths and nationalism from medieval Persia to the Islamic Republic*, London & New York, I.B. Tauris, 2014, p. 78.

permettant de mettre en œuvre un énorme chantier en linguistique et lexicographie dans le domaine du persan. En 1784, a été aussi fondée *La Société Asiatique de Calcutta* par William Jones, d'ailleurs reconnue comme étant « le parent de toutes les sociétés orientalistes qui aujourd'hui fleurissent dans presque tous les pays⁷⁴⁵ », et dont l'objectif était d'élaborer des « enquêtes sur l'histoire et les antiquités, les arts, les sciences et de la littérature de l'Asie ». Les publications phares de ce secteur, à savoir le « Journal » et la « Bibliotheca Indica », ont été particulièrement destinées au travail de la traduction, du défrichage et de la publication des manuscrits persans⁷⁴⁶. Cela permet la création des collèges spécialisés en cette matière comme le « Collège de Fort William » créé en 1800 à Calcutta et le « Collège de l'Inde Oriental » à Hertford (Haileybury School) créé en 1806, fournissant des postes universitaires aux savants spécialisés en persan⁷⁴⁷. Ensuite, durant l'époque victorienne (1837-1901), avec l'épanouissement du genre littéraire et de la poésie, le domaine du persan s'élargit considérablement au sein des milieux universitaires et intellectuels et les grandes œuvres de la littérature perse ont été traduites et commentées. La fin du XIX^e siècle connaît aussi le développement des études sur l'islam, notamment pour leurs apports aux études comparatives des religions⁷⁴⁸. En ce qui concerne l'Iran, les contributions de l'orientaliste renommé de Cambridge, Edward G. Browne, *A year among the persians* (publié en 1893), et celle du diplomate britannique, George N. Curzon, *Persia and the persian question* (publié en 1892 en deux volumes), font particulièrement date dans le monde des études sur l'Iran mais aussi dans celui des études sur l'islam. Ils s'intéressent aux « hérésies islamiques⁷⁴⁹ » et plus spécifiquement au mouvement Bābī⁷⁵⁰, dans l'objectif d'en dégager les éléments similaires au « christianisme primitif », mais aussi de dessiner le portrait de l'Iran sur le plan religieux, au-delà des différences doctrinales

⁷⁴⁵ Arthur J. ARBERRY, *British contributions to persian studies*, op. cit. p. 15.

⁷⁴⁶ John Greaves, professeur d'Oxford avait déjà contribué à l'écriture de la grammaire du persan. Son *Elementa Lingua Persicae* a vu le jour en 1649. Et le « Grammar of the persian language » de Sir William Jones est paru en 1771.

⁷⁴⁷ *Iranian Studies in Britain, the Islamic Period – Encyclopaedia Iranica* [En ligne], Consulté le 13 janvier 2014, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/great-britain-x>.

⁷⁴⁸ Arthur J. ARBERRY, *Oriental Essays : portraits of seven scholars*, London, Curzon Press, 1997 [1960], p.175.

⁷⁴⁹ *Ibid.*

⁷⁵⁰ Le Bābisme est une religion d'inspiration messianique issue du chiisme, marquant profondément l'histoire religieuse de l'Iran au XIX^e siècle. L'exécution du fondateur de Bābisme par les autorités iraniennes et sous la pression du clergé chiite, en fait un mouvement religieux qui donne naissance, en son sein, au Bahaïsme. Voir : Abbas AMANAT, *Apocalyptic islam and Iranian shi'ism*, London, New York, I.B. Tauris, 2009.

ou rituelles entre le chiisme et le sunnisme. Dans cette période, le premier poste universitaire consacré exclusivement au domaine d'études sur l'Iran a été créé à Cambridge et Edward Brown en devient le titulaire. À University College London (UCL) aussi, une chaire propre au persan a été créée sous la direction de Denison Ross⁷⁵¹.

L'élargissement institutionnel des études sur l'Iran se réalise notamment au XX^e siècle, à la suite de la mise en place des facultés spécialisées sur l'Orient et le Moyen-Orient dans les universités britanniques. La mutation sociopolitique aux alentours de la révolution constitutionnelle de 1906 et le surgissement des contestations d'aspiration religieuse contre l'ingérence britannique en Iran, ouvrent de nouveaux champs d'intérêts scientifiques en Grande-Bretagne, en direction de la formation d'un espace spécialisé des savoirs sur l'Iran embrassant tous les aspects de la culture, la religion, l'histoire et la politique iraniennes. De plus, la présence britannique en Iran pendant la première moitié du XX^e siècle, a permis de structurer un nouveau capital documentaire issu des rapports de missions diplomatiques, d'ailleurs inégales par rapport à leurs activités antérieures, permettant aux universitaires d'explorer un grand chantier de recherches sur l'Iran.

Enquête exploratoire

Dans l'objectif de faire une étude comparative entre la France et la Grande-Bretagne concernant la prise en compte du chiisme dans le contexte iranien, nous avons décidé de dresser le portrait général des études britanniques sur l'Iran. Le premier point qui fait une nette distinction entre les deux pays repose sur le constat du tropisme parisien par rapport à la dispersion des études sur l'Iran dans les universités britanniques dont les plus principales sont : Londres (Centre for Iranian studies-School of Oriental and African Studies), Oxford (The Oriental Institute- St. Anthony College's Middle East Centre), Cambridge (Iranian studies- Faculty of Oriental Studies), Manchester (Zoroastrian studies- Department of Near Eastern Studies), Edimbourg (Department of Islamic and Middle Eastern Studies), Durham (Modern Iranian studies-School of Oriental studies) et Exeter (Centre for Persian and Iranian Studies).

⁷⁵¹ « Iranian Studies in Britain, the Islamic Period »– Encyclopaedia Iranica [En ligne].

Outre ce constat, la distinction se manifesterait par l'abondance des établissements para-universitaires dans l'élaboration et la promotion des domaines de recherches sur l'Iran en Grande-Bretagne. En ayant des intérêts scientifiques fort divergents, ces établissements fondés sur le système caritative, ont aussi la possibilité de financer les postes universitaires traitant de l'Iran⁷⁵². Les établissements (Learned Societies) les plus engagés dans le monde des savoirs sur l'Iran sont les « The British Institute of Persian Studies », « Iran heritage foundation », « Soudavar memorial foundation », « The Barakat Trust foundation », « The Institute of Ismaili Studies », et « Aga Khan foundation ». D'ailleurs, des établissements exclusivement consacrés au domaine du chiisme ne sont pas rares ; ils sont soit de vocation religieuse (Faith-Based Institutions), soit de vocation académique. À titre exemple, nous pouvons citer dans le premier cas, le « Centre for Islamic Shi'a Studies », « Islamic centre of England » et « Al-Khoei foundation », et dans le deuxième cas, le « Centre for Academic Shi'a studies ».

Afin de poursuivre notre enquête, nous avons entamé une recherche préliminaire sur le processus d'institutionnalisation des études britanniques sur l'Iran dans la période postérieure à la deuxième guerre mondiale. Nos demandes d'entretiens auprès des spécialistes de l'Iran dans les universités britanniques n'ont pas été acceptées, mis à part le cas de Homa Katouzian, l'historien et membre de la faculté de l'Oriental Studies de l'université d'Oxford. Ensuite, ce sont les recherches bibliographiques et documentaires sur les portails de la « SOAS » (School of Oriental and African Studies) et La « British Library » qui nous ont conduit vers la prise en compte des « rapports officiels » du développement des « études orientales » en Grande-Bretagne. Nous avons ensuite demandé l'autorisation d'accès à ces rapports auprès la responsable des archives de la SOAS, et avons été autorisé à les étudier en juin 2015 dans la section des archives de la SOAS.

⁷⁵² Nous pouvons aussi constater la marge de manœuvre du gouvernement iranien dans le financement des postes universitaires. Il s'agit par exemple du cas de l'université de Durham qui a accepté, de la part du gouvernement iranien, un fond pour financer l'un de ses séminaires en 2010. Ce genre de fond pourrait éventuellement influencer le travail académique et comme lit le rapport de BBC : « Many students and academics are unwilling to criticise the donor country even if nothing is said or written in the agreement ». Voir : Durham University defends accepting funds from Iran [En ligne], Consulté le 17 septembre 2015, URL : <http://www.bbc.com/news/education-12908507>.

Un aperçu rapide sur les « Official reports on Oriental and African Studies in the UK »

Il s'agit des « rapports officiels » classés par le nom des rapporteurs : Reay Report (1909), Scarbrough Report (1947), Hayter Report (1961) et Parker Report (1986). Commandés par le gouvernement britannique (Foreign Office) dans le cadre de l'évaluation des « études orientales » pour maintenir « l'équilibre entre les intérêts politiques de l'État » d'un côté, et de l'autre, « les services et les dépenses éducatifs », ces rapports fournissent des informations concernant l'orientation des recherches sur les « études iraniennes » à la SOAS comme étant un sous-champ des « études orientales ». Le « Reay Report » propose la création de la SOS (School of Oriental Studies) qui devient en 1938 la SOAS et dont le premier directeur, Denison Ross assura le séminaire du persan. Il est aussi connu pour avoir dirigé l'Encyclopédie de l'islam, parue en 1913, avec plus de 1300 inventaires sur l'Iran. Ce premier rapport met particulièrement l'accent sur le nombre croissant d'étudiants qui cherchent à se professionnaliser dans les « études orientales » ; une demande jugée bénéfique pour l'administration étatique en contact avec « les races orientales », dans l'objectif de faire engager dans l'administration, ces étudiants dotés de « l'influence morale » et du « prestige intellectuel » de la civilisation occidentale⁷⁵³. De plus, dans le « Reay Report », a été proposée, l'élargissement de l'enseignement de la sociologie dans cet organisme, permettant aux futurs étudiants de se procurer des outils nécessaires pour étudier la vie, la religion, les coutumes et les lois des populations censées être enquêtés⁷⁵⁴.

Le deuxième rapport de cette série, le « Scarbrough Report » ou le « post-war report », a comme particularité, la mise en avant de l'importance des « études orientales » pour les intérêts de la nation britannique, et cela dans un esprit de pacification des relations internationales. Il propose une collaboration scientifique et éducative avec d'autres pays sous l'égide de l'UNESCO et l'ONU, non seulement pour le développement des sciences, mais aussi dans l'objectif d'interpréter pour les Britanniques, les aspects de la vie de l'histoire des nations enquêtées, notamment celles avec qui l'armée britannique

⁷⁵³ Archives SOAS, Reay Report (1909), « Report of the Committee on Oriental Studies in London », p.16.

⁷⁵⁴ *Ibid.* p.17.

s'était engagée contre l'agression allemande⁷⁵⁵. L'élargissement du public de ces sciences a conduit aux multiples investissements dans la création des « musées », des « bibliothèques » et des « centres orientaux » qui, à côté du champ scientifique, pourraient contribuer à la promotion des « études orientales ». Concernant l'Iran, le rapport souligne que les fonds attribués au secteur de la recherche, par l'« Anglo-Iranian Oil Company », aboutit à l'extension des « Persian Studies », notamment dans le domaine des langues modernes⁷⁵⁶.

Si dans ces deux premiers rapports, ce sont plutôt les facteurs de la politique nationale qui ont conduit la formation et la spécialisation dans le domaine des « études orientales », le Hayter Report (1961) cherche à dessiner le linéament de la politique intérieure de ce secteur, proposant une nouvelle structuration dans les champs des études « islamiques »⁷⁵⁷. Sur ce plan, le rapport propose la mise en place d'un cursus intégral pour chaque spécificité au lieu de faire une distinction entre les domaines « linguistiques » et « non-linguistiques » (cultural studies), ou encore entre les aspects « classiques » et « modernes » des aires géographiques concernées.

Le Parker Report (1986), critique dans un premier temps, l'absence d'une politique nationale depuis les années 1970, dans le domaine des « études orientales et africaines ». Il met en contraste cette situation avec ce domaine d'études dans les universités américaines qui avaient beaucoup investi durant ces années dans la mise en place d'une structure solide permettant de faire s'associer tous les secteurs d'enseignement et de recherche de ce genre. Avec ce rapport, s'inscrit dans le cadre des « études orientales », le champ d'« area studies » basé sur la formation des « experts » dans le but de tisser des liens récurrents entre les spécificités des aires culturelles et la politique extérieure du pays. Dans cette perspective, les spécialistes d'« area studies » font partie de la « diplomatie alternative » du pays (country's « alternative diplomacy »)⁷⁵⁸. Le rapport souligne aussi la nécessité de la formation de l'expertise dans toutes les « aires » du monde, y compris l'Iran, l'Afghanistan et la Lybie avec qui

⁷⁵⁵ Archives SOAS, Scarbrough Report (1947), « Report of the interdepartmental commission of enquiry on Oriental, Slavonic East European and African Studies », pp.5-6.

⁷⁵⁶ *Ibid.* p.81.

⁷⁵⁷ Archives SOAS, The Hayter Report (1961), « Views of the Near and Middle East Department », p.1.

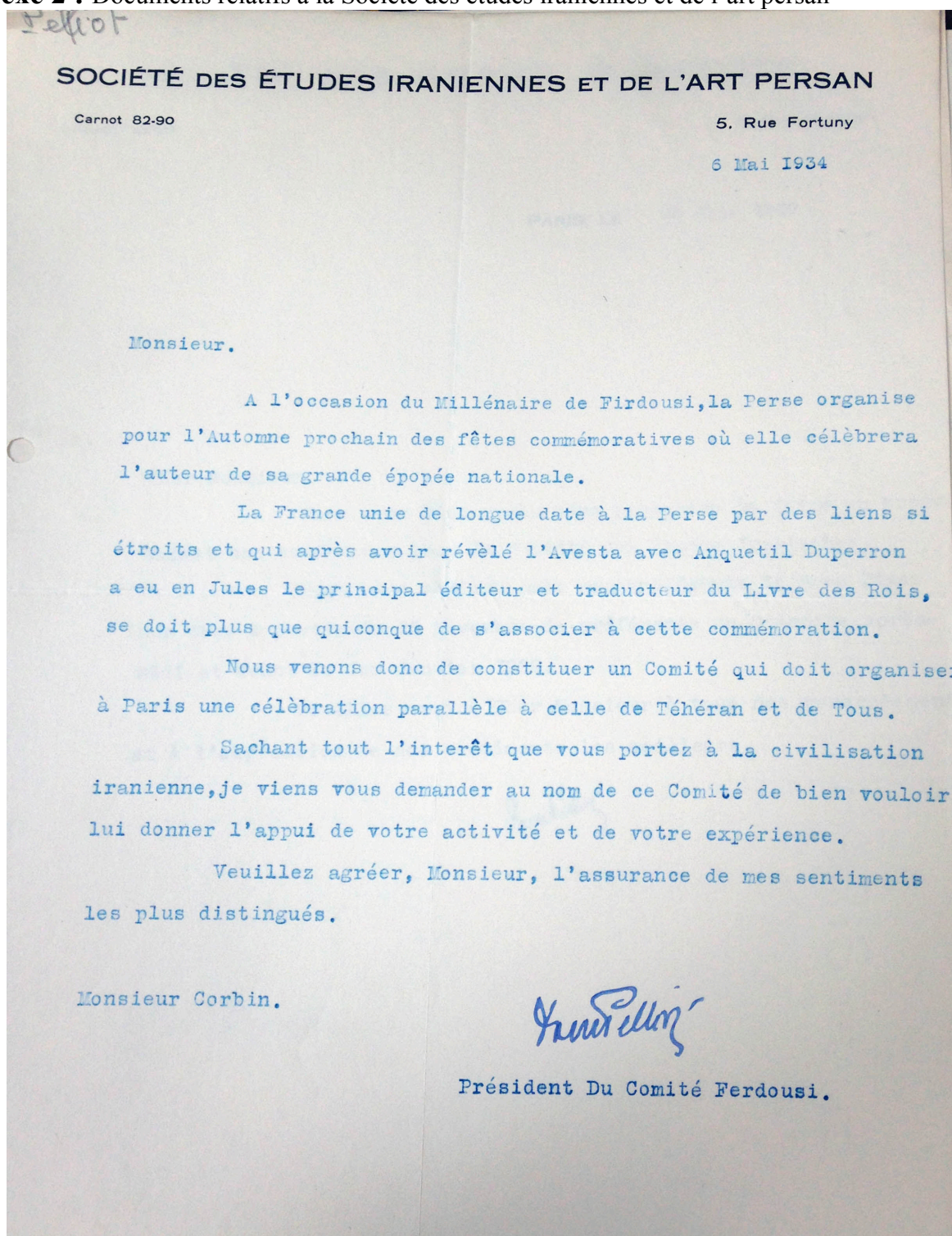
⁷⁵⁸ Archives SOAS, The Parker Report (1986), « Lettre from the office of Sir Peter Parker to Professor Sir Peter Swinnerton-Dyer of University Grants Committee », London, p.6.

des relations diplomatiques ont été changées dans les dernières années. En ce qui concerne l'Iran, le rapport entend donner une attention particulière à l'histoire et à la culture iraniennes qui, dans cette période postrévolutionnaire, génèrent des forces du « nationalisme » et de « l'islam chiite »⁷⁵⁹, et mentionne le potentiel de l'Iran pour le développement du commerce et des visées stratégiques de la Grande-Bretagne⁷⁶⁰. Contrairement à la France, où nous n'avons pas compris le poids d'une politique scientifique, cet aperçu rapide des rapports de la SOAS montre qu'ils revendiquent une posture résolument politique des activités scientifiques du secteur des « études orientales » au sein duquel les études sur l'Iran ont été encadrées et développées. La formation des cadres pour l'administration britannique, la diversification des lieux de savoirs avec l'intégration de l'espace académique avec ses tutelles publiques et la mise en place d'une expertise universitaire témoignent de la convergence, dans l'espace britannique, entre les intérêts scientifiques et les intérêts politiques et diplomatiques. Même si cela explique en partie, la situation actuelle des études britannique sur l'Iran dans sa diversité disciplinaire et institutionnelle, mais aussi dans ses visées pédagogiques, pour une meilleure comparaison entre la France et la Grande-Bretagne en cette matière, il nous faut davantage avancer dans l'enquête empirique et pouvoir approfondir nos connaissances à l'aide des ressources documentaires multiples et des entretiens avec les spécialistes. Vu ampleur d'une telle enquête, nous n'avons pas pu l'effectuer. Elle pourrait toutefois faire partie de travaux ultérieurs.

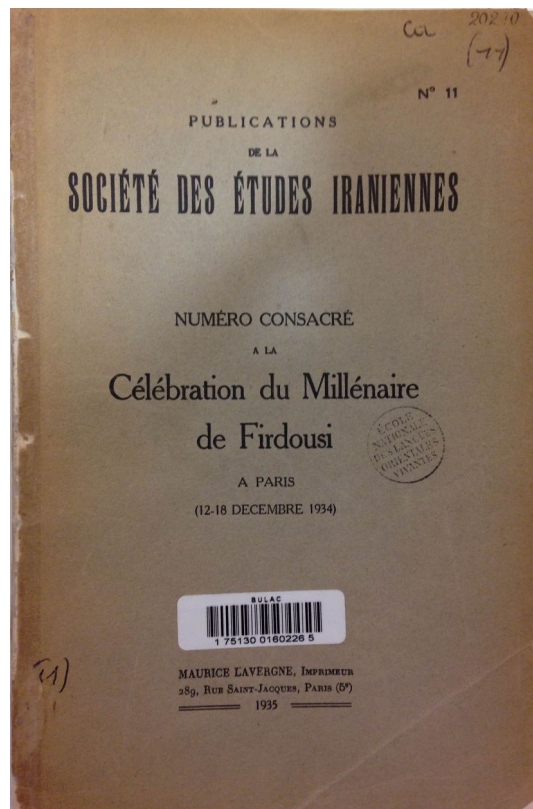
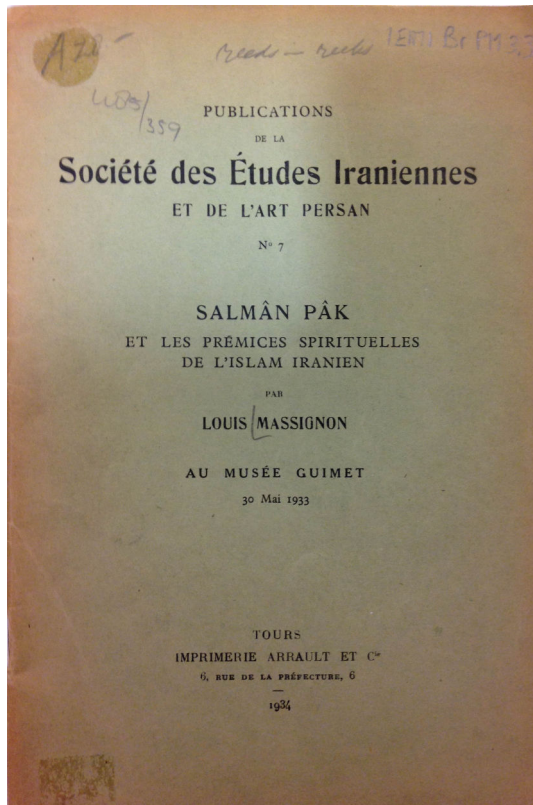
⁷⁵⁹ *Ibid.* p.26.

⁷⁶⁰ *Ibid.* p.73.

Annexe 2 : Documents relatifs à la Société des études iraniennes et de l'art persan

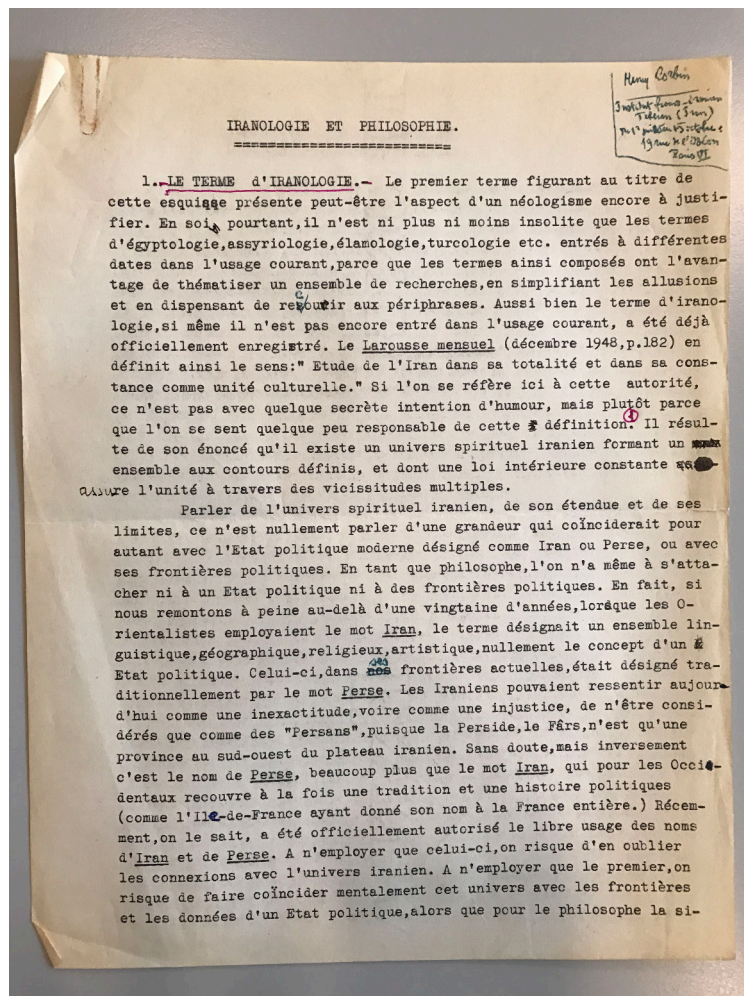
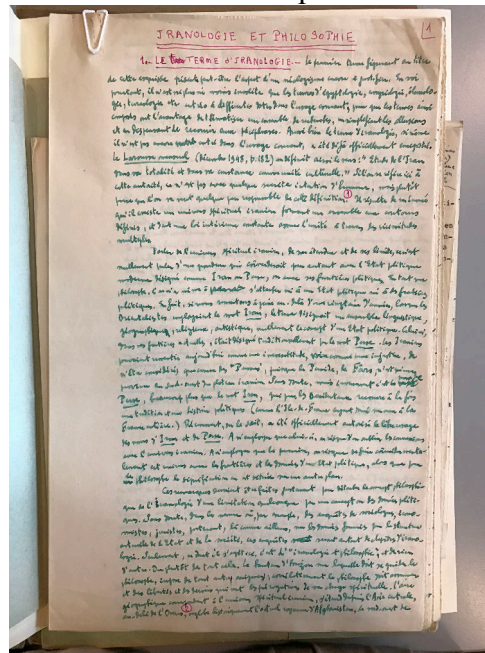


Annexe 2 / Image 1



Annexe 2 / Image 2 et 3

Annexe 3 : Documents relatifs à la création du « département d'iranologie »





II Copies adressées à

Paris
Le Caire
Ankara
Jérusalem
Beyrouth

Création d'un Institut d'Iranologie à Téhéran

L'Institut d'Iranologie dont la fondation est due à l'initiative de la Société Iranologique créée il y a deux ans, a été inauguré en décembre dernier. Ce nouvel Institut est essentiellement un groupement d'universitaires de Téhéran résolu à promouvoir en ce pays les hautes études iraniennes et toutes recherches connexes. Elle a pour Président le professeur Pour-Davoud, personnalité éminente du monde scientifique iranien. Elle se compose de trente membres résidents iraniens ou parsis, et d'un certain nombre de membres associés choisis parmi les orientalistes étrangers ou iraniens (dont le professeur Corbin, chef des recherches de l'Institut Franco-Iranien). Cet Institut est pourvu des chaires permanentes suivantes : avesta, vieux persan, pahlévi, syriaque, vieil arménien, grec et latin, histoire et civilisation de l'Iran islamique, histoire de l'art et archéologie. Les cours de civilisation indienne et de sanscrit s'ouvriront au prochain semestre. Les cours sont de trois années et sont sanctionnés par un diplôme officiel. Le nombre des élèves inscrits jusqu'à ce jour atteint 220. L'Institut se propose d'instituer également un cycle de conférences en faisant appel à des spécialistes étrangers (dès maintenant le professeur Corbin a été invité à faire des conférences sur "l'introduction à la science des religions").

L'organisation de l'Institut d'Iranologie de Téhéran combine à la fois le système de l'école pratique des Hautes Études et celui de l'école nationale des Langues Orientales de Paris. De plus, cet établissement est complété, par une heureuse conjoncture, par le département d'Iranologie, institué au sein de l'Institut Franco-Iranien, sous la direction de M. Corbin éminent orientaliste français, et qui dispose de vastes salles modernes et d'une bibliothèque qui s'entichit de jour en jour. Les savants et orientalistes iraniens et étrangers y trouveront une précieuse documentation qui leur facilitera les recherches auxquels ils se consacrent.

Arrivée de deux orientalistes tchécoslovaques à Téhéran :

Le Dr. Borecky et M. Panz, tous deux de l'Université Charles IV de Prague viennent d'arriver à Téhéran où ils se consacreront aux études d'Iranologie. Le Dr. Borecky a déjà publié une thèse sur "La phrase nominale dans les documents vieux perses, avesta et pahlévi". M. Panz, étudiant ès-lettres, effectuant des recherches philologiques touchant les langues arabe, turque, persane, hindoustani et ourdou. Il s'est déjà fait remarquer par la publication d'un dictionnaire ourdou-tchèque, paru à Prague en 1943.

./.

Teheran le 23 décembre 1947

Henry COBIN
Chef du Département d'Iranologie
de l'Institut franco-iranien

à

M. Jean CAMBORDE
Conseiller culturel
Directeur de l'Institut franco-iranien

Objet: Inauguration de
L'Institut d'Iranologie
de Teheran

L'Institut d'Iranologie (Amouzesghâhe-Irân-shanâsi) qui a ouvert ses cours au début du mois de décembre, est une fondation due à l'initiative de la Société d'Iranologie. Cette Société qui existe depuis un peu plus de deux ans, est essentiellement un groupement d'Universitaires de Teheran, résolus à promouvoir en ce pays même les hautes études iraniennes et toutes recherches connexes. Elle a pour président le professeur Pouré-Davoud, personnalité éminente du monde scientifique iranien. La Société s'est déjà signalée par un certain nombre de publications. Elle se compose de trente membres résidents, iraniens ou Parsis, et d'un certain nombre de membres associés choisis par elle parmi les Orientalistes étrangers ou les personnalités iraniennes marquantes. La fondation de l'Institut maintenant inauguré, était au nombre des articles les plus importants de son programme.

Il est bon d'observer que l'Institut d'Iranologie est actuellement sans lien administratif avec l'Université, ce qui lui laisse une heureuse latitude pour les créations nouvelles dont il doit prendre l'initiative. En revanche il jouit de la reconnaissance officielle du Ministère de l'Instruction publique, et la cérémonie solennelle d'inauguration a été ouverte par le Ministre en personne, le 9 novembre, en présence de quelque huit cents auditeurs.

Bonviniste

Teheran, le 7 avril 1946

Mon cher Ami,

J'avais appris, avec un soulagement infini, avant de quitter la Turquie, que vous étiez en Suisse. Malheureusement à ce moment là nos communications avec l'Occident étaient totalement interrompues, et je ne pouvais pas vous envoyer le petit mot que j'avais dans le coeur. Depuis lors, nous avons appris votre retour à Paris et la reprise de toute votre activité. Naturellement, nous ignorons le détail des épreuves par lesquelles vous avez dû passer, car nous savions si peu de choses... Enfin vous êtes sain et sauf, et rendu aux études iraniennes. Nous vous en félicitons, ma femme et moi-même, très chaleureusement. Nous venons d'avoir de vos nouvelles par Ghirshman, et ce fut un désappointement d'apprendre qu'en fin de compte vous renonciez à venir en Iran et en Afghânistan, pour le moment. Nos amis iraniens vous attendaient et se promettaient beaucoup de votre venue. Enfin, les vastes projets qui couvent actuellement, permettront peut-être de reprendre cela un jour...

Me voici devenu depuis ces sept années un vieil oriental, presque un vieil Iranien maintenant. Pendant les années sombres, je suis resté veilleur solitaire dans notre Institut d'archéologie d'Istanbul. Au moins ai-je pu y mettre à profit les ressources inépuisables des bibliothèques. Vous vous rappelez le monument que je projetais d'édifier lors de ma conférence au Musée Guimet. La première pierre en est maintenant posée sous la forme d'un gros volume de 600 pages, représentant le T.I des Oeuvres de Sohrawardî. Malheureusement les volumes m'ont précédé dans des caisses à Paris, et il me faut attendre qu'on me permette d'y faire un bond pour les rejoindre.

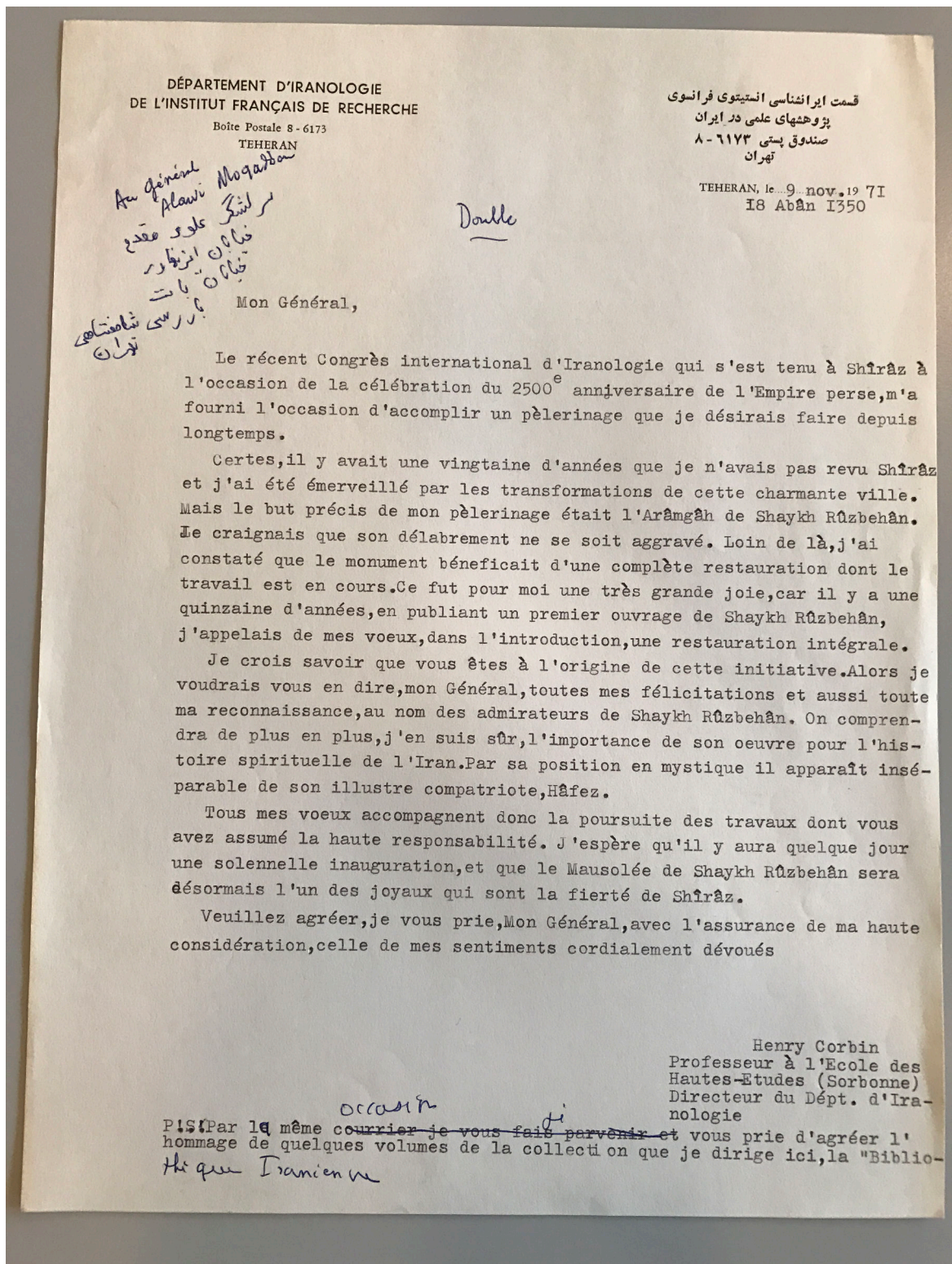
Bien entendu en Turquie j'ai mené un travail plutôt solitaire. Philosophie iranienne et théologie "ishrâqî" n'ont guère l'air

dience des Turcs actuels! Par contre, en arrivant dans ce cher Iran, ce fut un accueil qui dépassa tout ce à quoi je pouvais m'attendre, tant ces choses y sont encore vivantes et préoccupent les personnes les plus diverses. La Société d'Iranologie m'invita à faire une conférence que l'on imprime actuellement avec une traduction persane qui a naturellement demandé assez de mal. Je pense pouvoir vous envoyer bientôt le petit volume. Cela m'a été un précieux stimulant, et en même temps, je le crois, peut être comme un indice de ce que l'on attend de nous. Il est essentiel en effet qu'à travers nos propres travaux, ceux-là même qui représentent la société iranienne traditionnelle, apprennent à penser leur propre patrimoine spirituel, d'une façon qui le leur rende actuellement communicable. Nous aussi nous pouvons apprendre beaucoup, et tel vénérable shaykh me considère un peu comme son "Shāgerd" !

Voici en effet un peu plus de six mois que je suis en Iran, par une mission de la Direction des Relations culturelles. J'y ai fait les expériences les plus intéressantes et énormément apprises. Tout d'abord j'ai exploré les fonds manuscrits publics, et ai pu accéder à plusieurs collections privées. J'ai eu les plus utiles contacts avec de vénérables shaykhs, et ai découvert maints philosophes complètement inconnus de Brockelmann. J'ai acquis la conviction que tout est à faire pour la connaissance du shi'isme iranien, et pour retrouver la perpétuité de motifs fondamentaux à travers toute l'histoire théologique de l'Iran. Mais les textes sont si difficilement accessibles! ou bien d'introuvables lithographies, ou bien de précieux manuscrits dispersés çà et là. La première tâche serait donc de constituer un sérieux "Corpus". Parallèlement, il en faudrait mener l'élaboration philosophique. La réussite de cette entreprise ne peut être attendue que d'une coopération entre orientalistes européens et savants iraniens.

L'esquisse de ce projet dont on peut tant espérer pour nos recherches, s'inscrit dans un plan d'ensemble actuellement près d'éclorre, et devant se matérialiser dans un Institut franco-iranien ici même à Teheran. Je crois que notre Attaché culturel, M. CAMBORDE, vous en informe directement et avec une autorité plus décisive que la mienne; aussi me contenté-je de cette rapide allusion, certain d'autre part que tout ce que nous avons esquissé ici en plein accord, présuppose la participation plénière de nos collègues iranaisants en France. La conception d'ensemble qui a guidé ce projet, prévoit et distingue avec raison à côté d'un instrument de diffusion culturelle, une activité et une production purement scientifiques. En outre à côté des archéologues poursuivant leur tâche traditionnelle, nous aurions l'"Iranologie" ayant

Annexe 4 : Dans l'esprit de l'iranologie



Annexe 4 / Image 1

COMITE d'IRANOLOGIE de l'ASSOCIATION FRANCE-IRAN

=====

Volume publié en collaboration franco-iraniennne à l'occasion
de la célébration des vingt-cinq siècles de la
monarchie iranienne.

Thème: CONTINUITES IRANIENNES
(projet établi par H. Corbin, M. Mo'in, Z. Safa).

Préface, par

I

Continuités en philosophie et religion

H. CORBIN, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes
(Les univers de lumière).

M. ASHNA, membre de la Délégation iranienne permanente à l'UNESCO
(.... ?.....).

L. MASSIGNON, Professeur honoraire au Collège de France
(Ecritures, cartographies, jardins?... ou Fatima, Salman ?)

Z. SAFA, professeur à l'Université de Téhéran
Témoignages d'influences religieuses de l'Iran préislamique
dans quelques textes shî'ites.

M. POURE-DAVOUD, professeur à l'Université de Téhéran,
Du Saoshyant zoroastrien à l'Imâm attendu.

P. J. de MENASCE, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes -Etudes
(L'ascension d'Arda-Vîrâf et le Mi râj du Prophète)

M. MO'IN, Professeur à l'Université de Téhéran
Les Ordres mystiques shî'ites en Iran.

M. MOKRI, attaché de recherche au CNRS
La cosmogonie des Ahl-e Haqq

A. A. HEKMAT, ancien Ministre, professeur à l'Université de Téhéran
Les commentaires iraniens du Qorân.

II

Continuités dans l'Epopée

H. MASSE, Membre de l'Institut
(Figures de l'épopée romanesque et de l'épopée mystique)

Z. SAFA, professeur à l'Université de Téhéran
Acheménides et Kayanides dans l'épopée iranienne.

- M.KHANLARI, professeur à l'Université de Téhéran
(Conservation de la métrique iranienne).
S.NAFICY , Professeur à l'Université de Téhéran
(Le roman d'Alexandre. Le roman persan en prose)

III

Continuités dans les langues

- E.BENVENISTE, professeur au Collège de France
(
G.LAZARD, professeur à l'Ecole Nationale des Langues Orientales
(
G.REDARD, professeur aux universités de Neuchâtel et de Berne
(

IV

Continuités dans les sciences

- H.NASR, chargé de cours à l'Université de Téhéran
(La cosmographie iranienne avant et après l'Islam.
Dr.A.NAFICY, professeur à la Faculté de médecine de l'Université de Téhéran
La médecine iranienne.

V

Continuités dans les arts

- R.GHIRSMAN, (l'Iran pré-médique)
A.GODARD , (Un manuscrit bouyide...)
M.BEHNAM, Continuité de l'architecture iranienne.
M.AKBAR TAJVIDI, Continuité ~~de l'architecture~~ en céramique et dans les arts plastiques.
Y.GODARD, La peinture iranienne au XIX^e siècle.
M.BARKESSI, Continuité de la musique iranienne.
H.RAHAVARD, Le livre en Iran.

VI

Les organes de continuité

- M.A.A.SQASSI , ancien Recteur, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran.

Les Universités iraniennes.
=====

Aprouvé au R. S. S. S.
Reçu le 21 juillet 1975

انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

Imperial Iranian Academy of Philosophy

DIRECTOR



No.

Date.....

Cher Professeur Corbin,

Nous avons le plaisir et l'honneur de vous informer que vous avez été choisi comme membre de l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie, en raison de votre compétence et de votre remarquable contribution dans le domaine de la philosophie, et particulièrement de la philosophie comparée.

L'Académie Impériale Iranienne de Philosophie a été fondée en avril 1975, sous le haut patronage de Sa Majesté Impériale l'Impératrice Farah Pahlavi la Chahbanou d'Iran. Cet établissement se consacre à l'étude de la philosophie islamique et iranienne, aussi bien qu'à la philosophie comparée, et est destiné à publier et traduire d'importants ouvrages dans ces domaines. L'Académie comptera également un petit nombre sélectionné d'étudiants avancés, qui travailleront la philosophie, ainsi que des matières apparentées. Parallèlement à ces activités, l'Académie organisera une série de cours et de séminaires, où participeront d'éminents penseurs et universitaires; elle tiendra également divers conférences et colloques, et publiera un bulletin, SOPHIA PERENNIS.

C'est avec nos compliments les plus sincères que nous vous délivrons un certificat de membre de l'Académie, en espérant vous accueillir à l'Académie dès que l'occasion se présentera, et bénéficier de votre précieuse collaboration.

Je vous prie d'agréer, cher Professeur Corbin, l'expression de mes sentiments distingués.

Seyyed Hossein Nasr

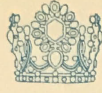
Seyyed Hossein Nasr

Address: No 6. Kouche Nezami. Avenue Faransch Tehran IRAN. Tel. 45445. P. O. Box 14/1699

شماره 3/23/203/9L.3

تاریخ

پست



د. ق. مخصوص علیاحضرت شهبانوی ایران

Téhéran, le 1^{er} mai 1977

Cher Professeur Corbin,

Le livre " L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn'Arabi " que vous avez présenté à Sa Majesté Impériale, Farah Pahlavi, Chahbanou d'Iran, est bien parvenu à Sa Haute Destination.

Je suis heureux de vous transmettre la vive appréciation de Mon Auguste Souveraine ainsi que le plaisir et l'intérêt procurés par cet ouvrage.

Vous souhaitant toujours les meilleurs succès, veuillez agréer, cher Professeur Corbin, l'expression de ma considération la meilleure.

*Chef du Cabinet de Sa Majesté
Impériale, Farah Pahlavi, Chahbanou
d'Iran*

*Monsieur Le Professeur
Henry Corbin
119 Rue de l'Odéon
Paris 6e
France*

H. N. K. -

PROJET DE STATUTS
pour un
INSTITUT (ou Centre) des SCIENCES TRADITIONNELLES
COMPAREES

dénotmé
INSTITUT NASIR-e KHOSRAW

Préambule

La civilisation planétaire dans laquelle le monde est plongé, est arrivée à un point de développement technique gigantesque, et cette démesure menace d'ores et déjà la survie spécifique - tant matérielle que morale - de l'Homo sapiens. Or une conception de l'homme adaptée à cette situation d'alerte et de sauvegarde, ne s'invente pas comme on agence une machine nouvelle. Pour équilibrer et délimiter le progrès unilatéral du monde des techniques, c'est le patrimoine ancestral et commun de l'Humanité qu'il est urgent de redécouvrir et de mobiliser, sous peine de mort.

Certes les sociologues et les historiens ont disserté, avec plus ou moins de bonheur, sur les civilisations traditionnelles, mais le contenu vécu des sciences et des connaissances qui constituent le fondement de ces civilisations n'a jamais été systématiquement élucidé dans les perspectives d'une connaissance approfondie de l'homme, confronté aux périls qui menacent de nos jours son destin.

Il est donc primordial et urgent de créer un Institut ayant pour mission la résurgence et l'examen des Savoirs Traditionnels qui ont, au cours des millénaires, permis à l'espèce humaine de vivre humainement et d'espérer.

Nul "climat" plus que l'Iran, carrefour historique et géographique de tant de hautes cultures et de religions essentielles, au confluent des deux vieux continents, réservoirs et conservatoires de prestigieuses civilisations, ne convient mieux pour situer et pour développer une telle entreprise. La vocation de l'Iran moderne, en plein essor matériel et technique, n'est-elle pas aujourd'hui de redonner au monde le sens d'une fidélité à l'Essentiel dont l'Iran a été, au cours des millénaires, le Héraut prédestiné ?

Comme le grand philosophe iranien NASIR-e KHOSRAW fut le premier à faire oeuvre de comparatiste dans son grand ouvrage intitulé Jâmi' al-Hikmatayn, il est apparu tout indiqué de mettre sous son patronage un Institut de sciences traditionnelles comparées, et de donner à celui-ci le nom d'INSTITUT NASIR-e KHOSRAW.

DÉPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE

Boîte Postale ۸۰۰۰۰
TEHERAN

گفت ایرانشناسی انستیتوی فرانسوی
پژوهشهای علمی در ایران
صندوق پستی ۸۰۰۰۰۰
تهران

TEHERAN, le 25/11 1974

4 Azar 1353

Cher Ami,

J'ai appris avec infiniment de plaisir lors de mon arrivée ^{cette année} à Téhéran, que le projet d'une Académie de philosophie avait définitivement pris corps, et que même le local en était assuré.

Vous avez été submergé, ces temps-ci, de charges et de responsabilités, et nous n'avons pas encore pu entrer dans les détails qu'il me serait pourtant plus que précieux de connaître.

En ce qui me concerne, j'aurais besoin de connaître exactement le rôle qui me serait réservé à cette Académie, afin de pouvoir établir mon programme pour les années du proche avenir.

Il me faudrait avoir l'assurance:

- 1) Que mon voyage aller et retour en avion est assuré, ainsi que celui de ma femme dont la collaboration m'est indispensable.
- 2) Que la durée de mes séjours annuels serait d'un trimestre, comme ils l'ont été jusqu'ici.
- 3) Il y aurait lieu de préciser les conditions de logement et l'indemnité mensuelle qui pourrait m'être accordée pendant le trimestre.
- 4) Je considère que ma tâche serait essentiellement d'assurer la partie des publications de l'Académie me concernant (celle de la "Bibliothèque Iranienne"), et éventuellement de diriger un séminaire hebdomadaire consistant dans la lecture de philosophes classiques avec quelques chercheurs choisis.
- 5) Je m'exouse d'insister sur l'urgence de ces précisions, lesquelles concernent le cadre administratif, non pas évidemment celui des relations d'amitié. Mais il m'apparaît très nécessaire d'être couvert par une qualification déterminée. Je suggère: conseiller permanent, ou bien directeur de recherche, ou quelque autre. Cela est en effet d'une importance essentielle aux yeux de mon Administration centrale, puisque c'est une qualification de ce genre qui justifiera le transfert de ma collee-

Projet de constitution d'une
Association philosophique Mollâ Sadrâ

Article I

Il est fondé à Téhéran un groupe d'études philosophiques placé sous le patronage de Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Il prend le nom d'Association philosophique Mollâ Sadrâ.

Article II

LE BUT

1. Promouvoir, stimuler, rénover, les études de métaphysiques et philosophie traditionnelle en Iran.

2. Entreprendre, encourager, ou patronner la publication, l'édition ou réédition, et l'étude des anciens textes, non seulement ceux de Mollâ Sadrâ, mais ceux de ses précurseurs et successeurs.

3. Promouvoir et assumer spécialement les recherches, travaux et interprétations tendant à la valorisation positive de la pensée shî'ite, aussi bien par rapport à l'ensemble de l'histoire philosophique et religieuse, qu'en fonction des problèmes posés à l'humanité d'aujourd'hui.

4. D'une manière générale, développer en Iran et à l'extérieur de l'Iran, la connaissance et les implications de la pensée islamique, et tout particulièrement de la pensée shî'ite.

Article III

COMPOSITION

1. Pour être membre, il convient d'être au moins en un lien de franche sympathie avec les aspects philosophiques, gnostiques et théosophiques, de la pensée shî'ite.

2. Il y a deux catégories de membres.

A) Les membres de catégorie A sont les membres réguliers. Ce sont ceux qui, par leur participation régulière et active aux séances de l'Association, et par leurs travaux et publications, forment le "noyau" de l'Association. Ils se recrutent par cooptation en se prononçant à la majorité sur l'admission de nouveaux membres; celle-ci peut résulter d'une invitation ou d'un acte de candidature.

B) Les membres de la catégorie B sont des membres adhérents. Tout en adhérant aux buts de l'Association, ils ne participent pas nécessairement à toutes les séances, et n'ont pas nécessairement une profession scientifique. Ils doivent être présentés par un ou deux membres de la catégorie A; les membres de cette même catégorie A se prononcent sur leur admission.

طبق این قرارداد بین انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران و بخش ایرانشناسی
انستیتوی ایران و فرانسه

(Département d'Iranologie - Institut Franco-iranien de Téhéran)

موافقت می شود که انجمن سلسله انتشارات این بخش را به نام

(Bibliothèque iranienne)

تحت نظارت خود ادامه دهد . بخش ایرانشناسی حق تجدید چاپ مجلدات
پیشین را در صورت موافقت و طبق قرارداد علیحده با مؤلفان و مصححان و چاپ
مجلدات جدید را در این سلسله به انجمن واگذار می کند و انجمن تعهد
می کند که انتشار این سلسله را در مغرب زمین به آندریس مزونوو
(Adrien-Maisonneuve) در پاریس واگذار کند و هویت مجموعه را در داخل
سلسله های انتشارات خود حفظ کند .

*avec la direction
de l'I.A.C.*

*le titre de la
collection*

رئیس بخش ایرانشناسی انستیتوی
ایران و فرانسه
هنری کوربن

مدیرعامل انجمن شاهنشاهی
فلسفه ایران
سید حسین نصر

سید حسین نصر

Annexe 4 / Image 9 : L'accord entre Henri Corbin et Hossein Nasr concernant l'attribution de la publication de « Bibliothèque Iranienne » à l'Académie impériale de la philosophie.



Annexe 4 / Image 10 et 11 et 12 : Les journaux iraniens félicitant professeur Corbin pour l'introduction de l'héritage philosophique et spirituel de l'Iran en l'Occident.

Le Professeur Henry Corbin n'est plus

La philosophie iranienne a perdu un guide et un initiateur

Par Yann Richard, sous-directeur du département d'Iranologie de l'Institut français de Téhéran.

Henry Corbin, philosophe et orientaliste, est mort à Paris le 7 octobre 1978, à l'âge de 75 ans.

La courbe de cette vie de chercheur est une histoire sans surprise, riche de rencontres et de travaux: né le 14 avril 1903, après des études de théologie, puis de philosophie et de langues orientales (arabe, pelevi et persan), Henry Corbin devient conservateur aux Manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale à Paris. Parmi les maîtres de sa jeunesse, il faut citer le philosophe Etienne Gilson, qui l'incita à faire de l'arabe, et Louis Massignon, l'orientaliste mystique, qui lui donna un jour son exemplaire lithographié de la "Philosophie orientale" (HEKMAT AL — ESHRAQ) de Sohrevardi, en lui demandant de travailler sur ce texte. En 1935-6, à l'occasion d'un séjour prolongé à Berlin, H. Corbin, qui avait déjà une attirance pour la spiritualité germanique, et s'était senti des affinités avec la méthode phénoménologique (dans son application en herméneutique), rencontre Heidegger, et publie la première traduction française du philosophe allemand: "QU'EST-CE LA METAPHYSIQUE?" (1939).

Au moment où éclate la guerre, Corbin séjourne à Istanbul, à la recherche de manuscrits de Sohrevardi. Il collabore avec l'orientaliste allemand Hellmut Ritter (spécialiste de poésie persane mystique, 'Attâr en particulier), et publie dans sa collection le premier volume des OPERA METAPHYSICA de Sohrevardi (Istanbul, 1945).

Au lendemain de la guerre, H. Corbin fait son premier voyage en Iran, où il participe à la création de l'Institut Français de Téhéran, en fondant le Département (ou "Section") d'Iranologie de cet institut: dans les bâtiments actuels de la rue Chahpour Ali Réza, l'Iranologie disposait notam-



cercle de ses relations s'y élargissait sans cesse: de Allâmé Tabâtabâ'i à Amir Abbâs Hoveydâ, en passant par le Dr. Djavâd Nourbakhch (chef de l'ordre des Né'matollâhis), les universitaires Forouzânfar, Djalâl Homâi Homâ'i, les Dr. Nasr, Dâriouch Châyegâne, Karim Mojtahedi, etc.

A Paris, il succède à Massignon à la chaire d'Islamisme de la Section des Sciences Re-

ses mouvements d'humeur, jamais rancuniers, contre ceux qu'il a toujours combattus: les agnostiques de tout poil, historicistes, sociologistes, psychologues, etc. Henry Corbin, atteint depuis sa jeunesse d'une surdité presque totale (il n'entendait qu'avec une sorte de casque) poursuivait depuis des années une musique interne, à la manière de Beethoven — son infirmité ne l'empêchait pas de

Traduction du papillon trouvé dans une enveloppe
qui est parvenue à l'IFV le 26/6/83

Revue : l'écrit - l'écrit des leçons CP / CE1
sélection bibliographique de classe CE1 / CE2
CP1 / CP2

Annexe

Cher (e) Frère
Soeur

Cette enveloppe a été fouillée afin de vérifier les
photos, revues et livres vulgaires et anti-islamiques.

obscènes

Relations Publiques du Bureau
Général de l'Orientation Nationale

Azerbaïdjan de l'Est.

بسمه تعالی

سرادر
عزیز
خواهر

سلام علیکم

بازبینی محتوای این پاکت صرفاً "به منظور بررسی عکس‌ها، مجلات و کتابهای

مستحقین و خلاف اسلام صورت گرفته است. رگ

روابط عمومی اداره کل ارشاد اسلامی

آذربایجان شرقی

5 dé cembre 1981

DISTRIBUTION ADMINISTRATIVE DA
URGENT

DIPLOMATIE PARIS

707

A/S: EC/R. SITUATION DE L'INSTITUT FRANCAIS
D'IRANOLOGIE DE TEHERAN ET DE LA DELE-
GATION ARCHEOLOGIQUE FRANCAISE EN IRAN .

LE DEPARTEMENT VOUDRA BIEN TROUVER CI-DESSOUS
DES SUGGESTIONS CONCERNANT LA REACTIVATION DE L'INSTITUT
FRANCAIS D'IRANOLOGIE DE TEHERAN ET DE LA DELEGATION
ARCHEOLOGIQUE FRANCAISE EN IRAN.

COMPTE TENU DES INDICATIONS CONTENUES DANS MON
TELEGRAMME DS/701 DU 2 DECEMBRE 1981 , IL PARAITRAT
OPPORTUN D'ENVISAGER LE RETOUR PROGRESSIF ET DISCRET
A UNE ACTIVITE PLUS CONFORME A NOS AMBITIONS , POUR LES
ETABLISSEMENTS DEPENDANT EN IRAN DE LA DIVISION "
" RECHERCHE SUR LES GRANDES CIVILISATIONS " (~~SERVICE~~
DES ECHANGES CULTURELS) .

ALORS QU'ITALIENS , ALLEMANDS , RUSSES ,
BRITANNIQUES MEME REINVESTISSENT OU TENTENT DE REINVESTIR
LA PLACE AVEC VIGUEUR , NOTRE ABSENCE PROLONGEE NE POUR-
RAIT QUE FAVORISER LEUR ENTREPRISE A NOTRE DETRIMENT.
LES ITALIENS ACHIEVENT DE METTRE AU POINT AVEC LES AUTO-
RITES LOCALES UN NOUVEL ACCORD CONCERNANT DEUX CHANTIERS
ARCHEOLOGIQUES ; LES ALLEMANDS ONT JUSQU'A CE JOUR
ASSURE UNE ROTATION CONTINUE DE LEURS PLUS GRANDS SPE-
CIALISTES EN IRANOLOGIE A LA TETE DE LEUR INSTITUT DE
RECHERCHE; LES RUSSES VIENNENT DE "LACHER" SUR LE PAYS

../....

UNE TRENTAINE "D'IRANOLOGUES" - C'EST LEUR APPELLATION
OFFICIELLE (cf MON TELEGRAMME).

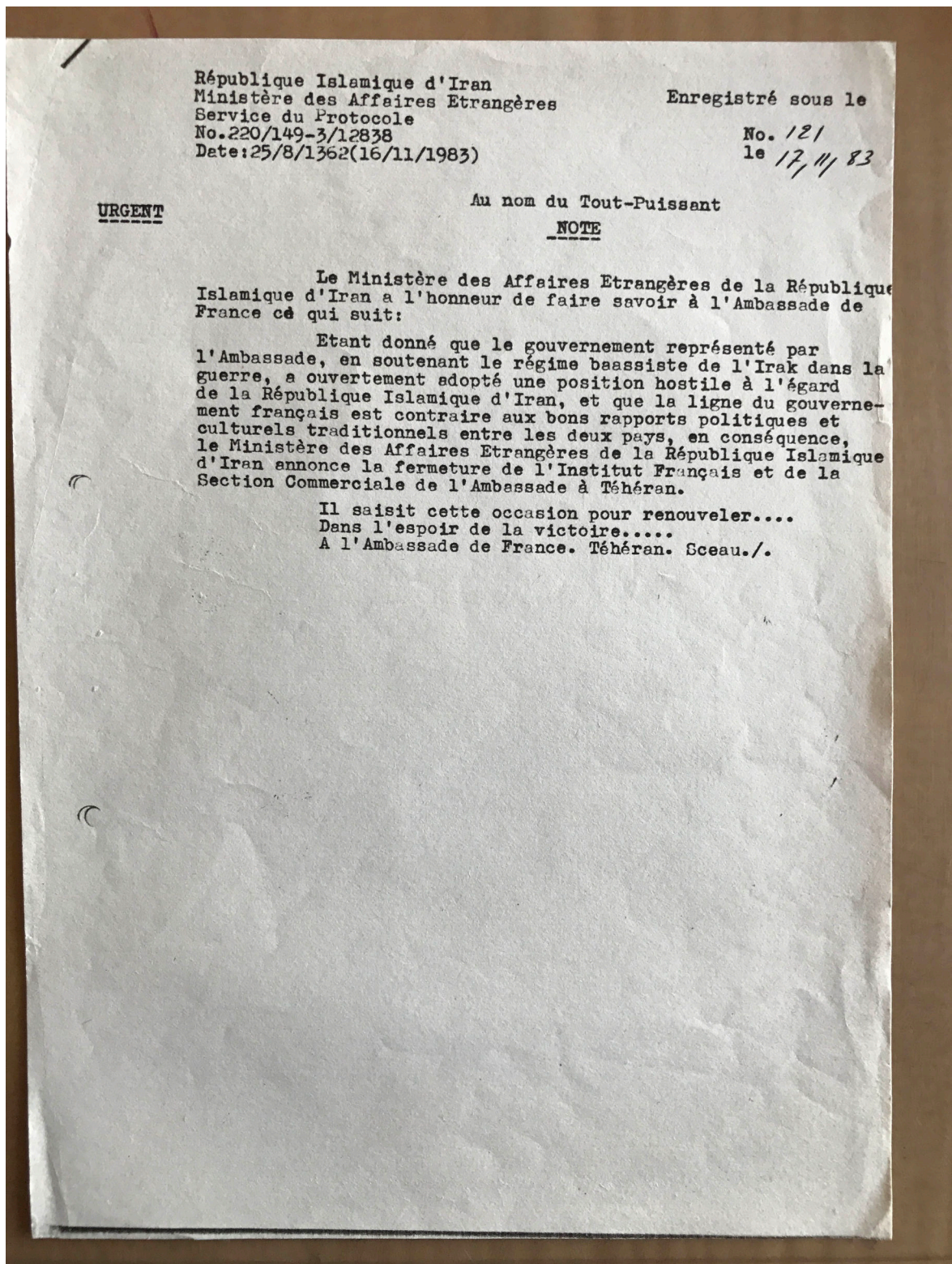
QUANT AUX ANGLAIS , DONT LES INTERETS SONT
PROTEGES PAR ONZE DIPLOMATES " HEBERGES " PAR L'AMBASSADE D
DE SUEDE , IL ME REVIENT QUE LA " BRITISH ACADEMY " N'A
PAS DIMINUE SON BUDGET D'IRANOLOGIE DEPUIS DEUX ANS ET QUE
TOUS SES CHERCHEURS ONT CONTINUE DE TRAVAILLER ES-QUALITES
EN INDE ET AU PAKISTAN. ACTUELLEMENT ILS ATTENDENT LES
VISAS QUI LEUR PERMETTRONT DE REVENIR AUX SOURCES.

DANS CES CONDITIONS , S'AGISSANT DE LA
DELEGATION ARCHEOLOGIQUE FRANCAISE EN IRAN JE SUGGERE
DANS UN PREMIER TEMPS UNE MISSION D'INFORMATION DE
M. PERROT , SON DIRECTEUR.

QUANT A L'INSTITUT FRANCAIS D'IRANOLOGIE
DE TEHERAN , IL POURRAIT ETRE REACTIVE SUR DES AXES DE
RECHERCHE DONNANT LA PRIORITE AUX REALITES IRANIENNES
CONTEMPORAINES ; EN TOUT ETAT DE CAUSE , IL SERAIT
JUSTIFIE QUE L'ON DONNAT A MESSIEURS BALAY, DURING ET
HOURCADE LA POSSIBILITE D'ACHEVER LA PHASE DE RECHERCHE
INDISPENSABLE A LEURS TRAVAUX./.

GUINHUT

Annexe 6 : Rupture d'une alliance



Annexe 6 / Image 1

NOTE SUR LES CONSEQUENCES D'UNE EVENTUELLE FERMETURE DE
L'INSTITUT FRANCAIS D'IRANOLOGIE DE TEHERAN

CONSEQUENCES POUR LA RECHERCHE:

;Depuis 1979 les chercheurs français sont les seuls non-iraniens à pouvoir résider et et travailler normalement en Iran, en particulier dans les sciences de l'homme.

. Il faut une dizaine d'années pour former un bon spécialiste d'une discipline "rare"; la France ne dispose actuellement que de quelques savants très réputés sur la civilisation iranienne "classique", la plupart seront prochainement retraités. Le développement de l'Institut Français d'Iranologie de Téhéran depuis 1975 (construction de nouveaux locaux, décuplement du budget, création de postes, nouvelles publications) a permis de soutenir la formation d'une nouvelle génération de chercheurs de toutes disciplines, travaillant en particulier sur l'Iran contemporain. L'arrêt des recherches françaises en Iran impliquerait donc l'avortement des travaux en cours, la reconversion forcée de la plupart des chercheurs, et la renonciation à disposer à moyen terme d'un ensemble cohérent de spécialistes français capables de comprendre le monde iranien ou d'enseigner le persan.

CONSEQUENCES POUR L'INSTITUT D'IRANOLOGIE:

L'Institut d'Iranologie est avec le British Institute for Persian Studies, le centre de recherche sur l'Iran le mieux équipé, et le seul à fonctionner en Iran : l'Institut britannique est fermé de facto.

La bibliothèque de l'IFIT est la meilleure du genre en Iran par son caractère polyvalent et sa spécialisation sur l'Iran et sa civilisation; ce centre de documentation fait des envieux et pourrait être réquisitionné par les autorités iraniennes, s'il restait fermé.

La rédaction de la jeune revue ABSTRACTA IRANICA (bibliographie

.../...

critique annuelle des publications mondiales sur l'Iran et l'Afghanistan), ne pourrait plus être assurée sans travail de recherche en Iran. Cette revue place les iranologues français au centre de la documentation internationale sur le monde iranien.

CONSEQUENCES PERSONNELLES.

. L'impossibilité de mener à terme les recherches entreprises depuis 5 à 6 ans rend très difficile toute intégration des chercheurs à un niveau convenable dans l'Université ou au CNRS.

. Pour valoriser les investissements intellectuels et matériels qu'ils ont réalisés, certains chercheurs se préparent à changer radicalement de carrière en partant à l'étranger ou dans le secteur privé, faute de pouvoir travailler efficacement en France dans l'administration ou le secteur public.

.....

Le retour rapide à un fonctionnement normal de l'Institut Français d'Iranologie de Téhéran permettrait sans risque

- . de valoriser les investissements matériels, scientifiques et humains réalisés depuis plusieurs années par la Direction Générale des Relations Culturelles;
- . de doter à moyen terme la France de chercheurs compétents sur le Moyen Orient non-arabe;
- . de garder le contact à la base avec les intellectuels, les cadres, et la société iranienne.

Paris, le 25 octobre 1981

Bernard HOURCADE
Directeur de

L'Institut Français d'Iranologie de Téhéran

CONFIDENTIEL 10 12 JUILLET 1967

a/s Politique culturelle iranienne à l'égard de la France

Après une attente d'un mois, j'ai enfin obtenu ce matin un rendez-vous pour présenter le nouveau conseiller culturel au Ministère des Affaires Étrangères iranien. Nous avons été reçus par M Youssefi, chef de service des affaires culturelles et des bourses. D'un entretien d'une trentaine de minutes, on peut retenir les points suivants.

1° Si les relations entre la France et l'Iran se sont dégradées, cela est entièrement de notre faute.

2° Les relations culturelles sont indissociables des relations politiques. En venant en aide à des terroristes, la France s'est une fois de plus mise dans son tort.

3° Il était donc normal que nous découragions la présence culturelle d'un pays inamical à notre égard. en demandant la fermeture de l'institut français de Téhéran

4° S'il est vrai que l'Iran possède un centre culturel à Paris, il ne faut pas oublier que l'institut d'iranologie reste autorisé à fonctionner et que ~~vous nous avez demandé~~ la réouverture du centre de Shiraz. a été demandée par une note verbale en date du.....

5° La culture islamique est au coeur de nos préoccupations. Elle est le lien entre le gouvernement et le peuple. Elle ne rejette pas les cultures du passé. Elle anime toute notre action et notre souci d'indépendance ou de non-dépendance culturelle.

J'ai tenu à marquer notre déception devant ce refus d'améliorer les relations culturelles et j'ai cru bon de laisser entendre que cette mesure inique pourrait avoir des conséquences préjudiciables pour les intérêts culturels iraniens en France.

Annexe 6 / Image 4

Annexe 7 : Les productions scientifiques de l'équipe « Monde iranien » et les catégories des projets dans lesquels le domaine des sciences sociales et historiques a été productif

Tableau 7. Productions scientifiques de l'équipe « Monde iranien » (1995-1996)

Projets scientifiques de l'équipe	Publications (Livres et articles)	Colloque et conférences
La civilisation du monde iranien préislamique (Religions et anthropologie/L'Iran ancien : l'Iran sassanide et le monde gréco-romain/ Matériaux pour une histoire économique de l'Iran sassanide/Langues iraniennes anciennes)	18	8
Islam et société (Le religieux dans l'Iran médiéval/Islam et société dans le monde iranien contemporain)	27	10
Langues et littératures (Littérature persane classique/ Langues et littératures iraniennes contemporaines)	21	16
Histoire de l'Iran (Histoire sociale et culturelle de l'Iran médiéval/Histoire de l'Iran qâjâr et contemporain/Les arts de l'Iran islamiques)	21	7
Histoire et ethnologie des sciences et des techniques (Histoire des sciences et des techniques/Les techniques et diffusions technologiques de la Chine vers l'Iran/Ethnologie et techniques)	24	6
Santé, culture et société (Famille et fécondité en Iran/Santé et société en Iran/Santé et médecine populaire en Iran et en Afghanistan)	10	21
Nouvelle société et développement économique (Les banlieues de Téhéran/Processus de socialisation et stratégie identitaire dans les banlieues/L'émergence d'une nouvelle classe moyenne/Stratégie identitaire et changement social, itinéraires et récits de vie dans le monde iranien)	8	9
Mutations sociopolitiques et géographiques (L'Iran/L'Iran extérieur : Afghanistan et Asie centrale)	42	14
TOTAL	171	91

Totalité des manifestations scientifiques de l'équipe = 262

Tableau 8. Productions scientifiques des praticiens en sciences sociales de l'équipe « Monde iranien » (1995-1996)

Les catégories des projets auxquels s'attachent les praticiens en sciences sociales et historiques de l'Iran contemporain	Publications et colloques des sciences sociales et historiques	Totalité des publications de l'ensemble de la catégorie scientifique
Islam et société (Islam et société dans le monde iranien contemporain)	27	37
Histoire et ethnologie des sciences et des techniques (Ethnologie et techniques)	9	30
Santé, culture et société (Famille et fécondité en Iran/Santé et société en Iran/Santé et médecine populaire en Iran et en Afghanistan)	31	31
Nouvelle société et développement économique (Les banlieues de Téhéran/Processus de socialisation et stratégie identitaire dans les banlieues/L'émergence d'une nouvelle classe moyenne/Stratégie identitaire et changement social, itinéraires et récits de vie dans le monde iranien)	17	17
Mutations sociopolitiques et géographiques (L'Iran)	25	56
TOTAL	109	171

Totalités des catégories dans lesquelles les sciences sociales ont été développées = 171 (65.2%)

Les manifestations scientifiques des sciences sociales = 109 (41.6%)

Tableau 9. Productions scientifiques de l'équipe « Monde iranien » (1997-1998)

Projets scientifiques de l'équipe	Publications (Livres et articles)	Colloque et conférences
Histoire du monde iranien (Histoire économique et monétaire de l'Iran à l'époque sassanide et au premier siècle de l'Islam/L'Iran médiéval et moderne/Histoire des chrétiens d'Iran/L'Iran qâjâr et contemporain)	17	6
Anthropologie religieuse du monde iranien (Anthropologie religieuse de l'Iran préislamique/Anthropologie religieuse de l'Iran médiéval/Anthropologie religieuse de l'Iran contemporain)	21	5
Langues et littératures (Langues de l'Iran ancien : histoire et philologie/Littérature persane classique/Langues et littératures contemporaines)	4	6
Corps, santé et société dans le monde iranien (Corps et culture/Santé et société/Démographie, famille et fécondité en Iran)	13	6
Utilisations et perceptions de la nature dans le monde iranien (Elevage, nomadisme pastoral et organisation tribale : changements récents/Utilisations et perceptions de la nature)	4	0
Histoire et anthropologie des sciences et des techniques (Histoire des sciences de l'Iran/Anthropologie des techniques/Histoire des techniques)	10	8
Urbanisation et société en Iran (Les banlieues de Téhéran/Socialisation des femmes et des jeunes/La nouvelle classe moyenne iranienne)	9	8
Territoires, nations, états (Le monde iranien et ses voisins/La république islamique d'Iran/L'Iran puissance régionale/L'Iran extérieur et les provinces transfrontalières)	20	5
TOTAL	98	44

Totalité des manifestations scientifiques de l'équipe = 142

Tableau 10. Productions scientifiques des praticiens en sciences sociales de l'équipe « Monde iranien » (1997-1998)

Les catégories des projets auxquels s'attachent les praticiens en sciences sociales et historiques de l'Iran contemporain	Publications et colloques des sciences sociales et historiques	Totalité des publications de l'ensemble de la catégorie scientifique
Anthropologie religieuse du monde iranien (Anthropologie religieuse de l'Iran contemporain)	7	26
Corps, santé et société dans le monde iranien (Corps et culture/Santé et société/Démographie, famille et fécondité en Iran)	19	19
Utilisations et perceptions de la nature dans le monde iranien (Elevage, nomadisme pastoral et organisation tribale : changements récents/Utilisations et perceptions de la nature)	4	4
Histoire et anthropologie des sciences et des techniques (Anthropologie des techniques)	1	18
Urbanisation et société en Iran (Les banlieues de Téhéran/Socialisation des femmes et des jeunes/La nouvelle classe moyenne iranienne)	17	17
Territoires, nations, états (Le monde iranien et ses voisins/La république islamique d'Iran/L'Iran puissance régionale)	14	25
TOTAL	62	109

Totalités des catégories dans lesquelles les sciences sociales ont été développées = 109 (76.7%)
 Les manifestations scientifiques des sciences sociales = 62 (43.6%)

Tableau 11. Manifestations scientifiques de l'équipe « Monde iranien » (1997-2000)

Projets scientifiques de l'équipe	Publications (Livres et articles)	Colloque et conférences
La formation du monde iranien (Histoire économique et monétaire de l'Iran à l'époque sassanide et au premier siècle de l'islam/Matériaux pour l'histoire économique et monétaire de l'Iran/Épigraphie, philologie et histoire de l'Iran ancien/L'Iran mongol/Histoire de l'Asie centrale, XVe-XVIII ^e siècles/Comment les Iraniens écrivent l'histoire/La formation de l'Iran contemporain)	54	9
Sciences, arts et techniques (Histoire des sciences dans les sources persanes/L'art islamique dans le monde iranien/Anthropologie et histoire des sciences et des techniques)	23	9
Religion et société (Anthropologie religieuse de l'Iran ancien/Les « hommes de religion » dans les sociétés chrétiennes et islamiques/La littérature hagiographique médiévale : une source pour l'histoire sociale et des représentations/Les relations religieuses entre l'Iran et la Chine/Les communautés religieuses de l'Iran occidental aux XIX ^e et début XX ^e siècles/Les recompositions identitaires dans l'islam déculturé : le postislamisme)	49	8
Langues et littératures (Langues et littératures contemporaines/Littératures classique et populaire/Histoire culturelle de la guerre)	24	6
Sociétés et pouvoirs : la nouvelle classe moyenne iranienne (La socialisation des femmes et des jeunes/Démographie, famille et fécondité en Iran/Corps, santé et société)	40	19
Territoire iranien : métropoles urbaines et espaces ruraux (Le grand Téhéran : une métropole et ses banlieues/L'Atlas d'Iran : une nouvelle lecture de la géographie de l'Iran/Évolution contemporaine de l'élevage, du genre de vie et de l'organisation des tribus nomades d'Iran/Utilisations et perceptions de la nature)	13	7
Territoires, nations, états (La république islamique d'Iran/Villes, peuple et territoires de la périphérie du monde iranien/État et société en Asie centrale)	38	4
TOTAL	241	62

Totalité des manifestations scientifiques de l'équipe = 303

Tableau 12. Manifestations scientifiques des praticiens en sciences sociales de l'équipe « Monde iranien » (1997-2000)

Les catégories des projets auxquels s'attachent les praticiens en sciences sociales et historiques de l'Iran contemporain	Publications et colloques des sciences sociales et historiques	Totalité des publications de l'ensemble de la catégorie scientifique
La formation du monde iranien (La formation de l'Iran contemporain (1796-1941))	11	63
Religion et société (Les recompositions identitaires dans l'islam déculturé : le postislamisme)	20	57
Sociétés et pouvoirs : la nouvelle classe moyenne iranienne (La socialisation des femmes et des jeunes/Démographie, famille et fécondité en Iran/Corps, santé et société)	59	59
Territoire iranien : métropoles urbaines et espaces ruraux (Le grand Téhéran : une métropole et ses banlieues/L'Atlas d'Iran : une nouvelle lecture de la géographie de l'Iran/Évolution contemporaine de l'élevage, du genre de vie et de l'organisation des tribus nomades d'Iran/Utilisations et perceptions de la nature)	20	20
Territoires, nations, états (La république islamique d'Iran)	20	42
TOTAL	130	241

Totalités des catégories dans lesquelles les sciences sociales ont été développées = 241 (79.5%)
 Les manifestations scientifiques des sciences sociales = 130 (42.9%)

Tableau 13. Manifestations scientifiques de l'équipe « Monde iranien » (2001-2004)

Projets scientifiques de l'équipe	Publications (Livres et articles)	Colloque et conférences
Histoire de l'empire sassanide (Géographie historique de l'empire sassanide : sources sigillographiques et numismatiques/ Documents sigillographiques : une découverte exceptionnelle à Londres/ Histoire et civilisation de l'empire sassanide (244-651)/Le christianisme oriental/Linguistique et philologie moyen-perse)	13	0
Histoire de l'islam et culture islamique (Le soufisme : le savoir-vivre soufi/Hagiographie et culte des saints musulmans XVe-XXe siècles/ Le chiisme contemporain XIXe-XXe siècles, Liban, Syrie, Irak, Iran/Le réformisme musulman/ Post-islamisme, islam et mondialisation/	13	2
Histoire sociale et culturelle de l'Iran médiéval et moderne : le patrimoine manuscrit iranien (Histoire sociale et culturelle de l'Iran et de l'Asie centrale XVe-XVIIIe siècles/ Histoire du livre : les fonds d'Asie centrale/ Sciences, techniques et littératures persanes)	8	0
L'Iran et l'Europe aux XIXe et XXe siècles (Les chrétiens d'Iran au 9 ^{ème} siècle et jusqu'en 1940/La France et la Perse (1796-2000) : annuaire des ambassades/ Tbilissi entre Perse et Europe)	1	3
Littérature du monde iranien (Littérature persane classique/Littératures populaires du monde iranien/Littérature persane moderne)	9	2
Langues et linguistiques iraniennes (Grammaire du persan moderne/Linguistique et langues iraniennes modernes/ Lexicographie et linguistique du kurde et du pashto)	4	1
Sociétés et territoires (Population, société et politique en Iran/L'émergence d'une nouvelle société en Iran : implications politiques/ Téhéran dans la nouvelle géographie sociale et politique de l'Iran/ Techniques et société/ Facteurs sociaux et culturels de l'évolution des écosystèmes pâturés, Systèmes de production et d'utilisation des animaux domestiques)	33	2
TOTAL	81	10

Totalité des manifestations scientifiques de l'équipe = 91

Tableau 14. Manifestations scientifiques des praticiens en sciences sociales de l'équipe « Monde iranien » (2001-2004)

Les catégories des projets auxquels s'attachent les praticiens en sciences sociales et historiques de l'Iran contemporain	Publications et colloques des sciences sociales et historiques	Totalité des publications de l'ensemble de la catégorie scientifique
Sociétés et territoires (Population, société et politique en Iran/L'émergence d'une nouvelle société en Iran : implications politiques/ Téhéran dans la nouvelle géographie sociale et politique de l'Iran/ Techniques et société/ Facteurs sociaux et culturels de l'évolution des écosystèmes pâturés, Systèmes de production et d'utilisation des animaux domestiques)	33	35
TOTAL	33	35

Totalités des catégories dans lesquelles les sciences sociales ont été développées = 35 (38.4%)
 Les manifestations scientifiques des sciences sociales = 33 (36.2%)

TABLE DES MATIERES

<u>Remerciements</u>	2
<u>Liste des sigles principaux</u>	3
<u>Sommaire</u>	4
<u>Introduction</u>	6
A. Construire, à partir de la problématisation du chiisme, un objet de la sociologie de la connaissance	8
B. Cadre conceptuel et méthodologie de recherche.....	25
C. Enquête.....	34
<u>Première Partie</u>	
Construction sociohistorique de l'espace des savoirs sur l'Iran en France	42
<i>Chapitre 1 : Historique des études françaises sur l'Iran</i>	45
1.1. Genèse d'un espace spécialisé des savoirs sur l'Iran	45
1.1.1. Inscription d'une continuité épistémologique	50
a. La philologie, la linguistique et les sciences religieuses	51
b. L'archéologie	55
1.2. Orientations « iranistes ».....	60
1.2.1. Sauvetage du passé au service des expressions identitaires.....	62
1.2.2. Le foyer de l'iranisme	65
1.2.3. Réjouissances nationales : bilan de « l'histoire des relations franco-persanes et des études iraniennes en France »	67
<i>Chapitre 2 : Institutionnalisation de l'iranologie française (1947-1978)</i>	72
2.1. Dé-provincialiser les études iraniennes.....	73
2.1.1. En quête d'une autonomie institutionnelle.....	74
2.1.2. L'invention de l'« iranologie ».....	79
2.1.3. Iranologie ; son esprit et ses cadres professionnels.....	84
2.2. Modernisation de l'espace des savoirs sur l'Iran	93

<i>Chapitre 3 : L'Iran contemporain dans les sciences sociales et historiques : un avant et un après la révolution (1960-2010)</i>	97
3.1. Division d'intérêts scientifiques et fraction institutionnelle	98
3.1.1. L'essor des sciences sociales indigènes	99
3.1.2. La contribution de l'ethnologie française à la connaissance de l'Iran	101
3.1.3. La formation des sciences sociales spécialisées sur l'Iran.....	105
3.1.4. L'Iran révolutionnaire et postrévolutionnaire : crises et nouveaux des cadres de coopérations scientifiques	108
3.2. L'échec d'une diplomatie scientifique fédératrice	119
3.2.1. « Monde iranien » : sa dynamique sectorisée et son orientation théorique.	122
Encadré n° 1: Les mots de l'« étude civilisationnelle »	123
3.2.2. Le renouveau de l'IFRI autour des thèmes « fédérateurs »	128
3.2.3. Les sciences sociales et historiques : de la mise en avant à la mise en veille	133
Tableau 1 : Chercheurs attachés à l'UMR « Monde iranien » par catégorie disciplinaire	136
Tableau 2 : Répartition disciplinaire en sciences sociales et historiques (1998-2003)	136

Deuxième Partie

La mise en discours du chiisme : Champs disciplinaires, milieux académiques et structurations discursives..... 140

<i>Chapitre 4 : Étudier le chiisme en France : Héritage et renouveau</i>	142
4.1. Une école confirmée et ses doyens	142
4.1.1. Les fondements universels d'une islamologie périphérique	144
Encadré n° 2: L'« islamisme persan » et les théories raciales	145
4.1.1.1. L'universalité du spirituel, de la sociologie à l'islamologie	147
Encadré n° 3: Le représentant religieux de l'Iran à Paris.....	151
a. Un « esprit d'abnégation » et une « Église souffrante ».....	153
b. Le chiisme à travers ses figures tutélaires	156
Encadré n° 4 : Le Congrès universel des croyants : L'offre spirituelle et la voix de l'Iran chiite.....	160

4.1.2. Les enjeux intellectuels d'un courant philosophique	163
4.1.2.1. L'univers spirituel de l'islam iranien ou le sanctuaire de	164
4.1.2.2. Construction d'une conception religieuse de l'islam iranien	169
Encadré n° 5: Ésotérisme et institutions.....	169
Encadré n° 6 : Le dialogue inachevé entre les Ve et VIe sections de l'EPHE.....	175
4.2. Le remaniement d'études du chiisme	179
4.2.1. Les portes-flambeaux des enseignements fondateurs	179
4.2.2. Connaître l'Iran moderne pour une meilleure connaissance du chiisme	183

Chapitre 5 : (Re)découvrir le chiisme dans le miroir de la Révolution islamique 187

5.1. La percée de la question religieuse dans les sciences sociales de l'Iran	187
Tableau 3. Monographies et thèses de doctorats sur l'Iran par type de champs disciplinaires (1950-1980) – Source : SUDOC	189
Tableau 4. Thèmes les plus abordés dans les sciences sociales et historiques de l'Iran (monographies et thèses de doctorats de 1950 à 1980) – Source : SUDOC..	190
Tableau 5. Monographies et thèses de doctorats sur l'Iran par type de champs disciplinaires (1980-2010) – Source : SUDOC	190
Tableau 6. Thèmes les plus abordés dans les sciences sociales et historiques de l'Iran (monographies et thèses de doctorats de 1980 à 2010) – Source : SUDOC..	191
5.2. Tendances et réticences de la prise en compte de la religion.....	192
5.2.1. L'infléchissement d'itinéraires professionnels au croisement de la Révolution islamique.....	194
5.2.2. Le dilemme des questions compromettantes.....	205
5.2.3. Chercheurs face aux défis de l'Iran islamique	212
5.2.4. Un tournant sociologique	216
5.2.5. La montée de la question du chiisme dans une perspective supranationale	229

Troisième Partie

Sécularisation de la question religieuse en sciences sociales et historiques sur l'Iran..... 236

Chapitre 6 : Jalons pour penser un autre chiisme..... 239

6.1. Les préalables épistémologiques de l'anthropologie de l'islam.....	241
6.1.1. La dialectique de « L'islam-religion » et « l'islam-civilisation » pour construire l'idée d'un « islam d'appartenance »	245
6.2. Le chiisme séculier.....	248

6.2.1. Le chiisme pour l'État	251
Encadré n° 7 : « La défense nationale de l'islam » dans l'histoire de l'Iran moderne	259
6.2.2. Le chiisme comme une religion civique	260
6.2.3. Le chiisme à l'égard de la modernité : entre « rejet » et « assimilation »	263
6.3. Le chiisme populaire et exotérique	269
<i>Chapitre 7 : La mise à jour des connaissances du chiisme dans une perspective sociologique</i>	273
7.1. Contrecarrer le monopole de la vision occidentale de la sécularisation	274
Encadré n° 8 : Qu'est-ce que le postislamisme ?	277
7.2. La sécularisation sous l'angle de la rupture sociologique	280
Encadré n° 9 : L'évolution de la sociologie de « la sécularisation par le bas » à l'EHESS (1992-2009)	286
7.2.1. La subjectivation de la question religieuse : un « chiisme mortifère » et un « sentiment religieux nécrophile »	286
7.2.2. Introduire le social dans l'étude du chiisme	290
<u>Conclusion</u>	297
<u>Entretiens</u>	306
<u>Sources documentaires</u>	307
<u>Bibliographie</u>	313
<u>Annexes</u>	323
Annexe 1 : Les études britanniques sur l'Iran (enquête exploratoire)	323
Historique	323
Enquête exploratoire	325
Un aperçu rapide sur les « Official reports on Oriental and Africans Studies in the UK »	327
Annexe 2 : Documents relatifs à la Société des études iraniennes et de l'art persan ...	330
Annexe 3 : Documents relatifs à la création du département d'iranologie	332

Annexe 4 : Dans l'esprit de l'iranologie	337
Annexe 5 : Incertitude postrévolutionnaire	348
Annexe 6 : Rupture d'une alliance	352
Annexe 7 : Les productions scientifiques de l'équipe « Monde iranien » et les catégories des projets dans lesquels le domaine des sciences sociales et historiques a été productif..	356
Tableau 7 : Productions scientifiques de l'équipe « Monde iranien » (1995-1996).....	356
Tableau 8 : Productions scientifiques des praticiens en sciences sociales de l'équipe « Monde iranien » (1995-1996)	357
Tableau 9 : Productions scientifiques de l'équipe « Monde iranien » (1997-1998).....	358
Tableau 10 : Productions scientifiques des praticiens en sciences sociales de l'équipe « Monde iranien » (1997-1998).....	359
Tableau 11 : Manifestations scientifiques de l'équipe « Monde iranien » (1997-2000) ...	360
Tableau 12 : Manifestations scientifiques des praticiens en sciences sociales de l'équipe « Monde iranien » (1997-2000)	361
Tableau 13 : Manifestations scientifiques de l'équipe « Monde iranien » (2001-2004) ...	362
Tableau 14 : Manifestations scientifiques des praticiens en sciences sociales de l'équipe « Monde iranien » (2001-2004)	363
<u>Table des matières</u>	364

Résumé

Dans l'espace des savoirs sur l'Iran, les énoncés concernant sa dimension religieuse ne sont pas rares. Au contraire, cet espace déborde de travaux qui ont, soit la religion pour objet principal d'analyse, soit une place primordiale pour la religion en en faisant le facteur par excellence de la compréhension de la société, de la culture et de la politique iraniennes. Reconnu en tant qu'une tradition spirituelle, ésotérique et mystique de l'islam dans la période de l'institutionnalisation des études iraniennes, en France, le chiisme fait objet de controverses intellectuelles après sa mise en action par les révolutionnaires de 1978-1979 et l'instauration de la République islamique d'Iran. Dépassant les cadres interprétatifs sclérosés de la connaissance du chiisme par les philosophes, les spécialistes des sciences religieuses et ceux de la civilisation iranienne, ce sont désormais les praticiens en sciences sociales qui prennent le relais pour la formation des discours scientifiques à ce sujet. Cette bifurcation d'objet, liée autant aux faits qu'aux orientations épistémiques, didactiques et idéologiques, va de pair avec l'agir de la conjoncture sociopolitique sur les conditions de possibilité du savoir pour que la problématisation de la question du chiisme constitue un éventail difficile et imprévisible. En partant d'une approche constructiviste, cette thèse entend donner à voir les composants scientifiques mais aussi extrascientifiques qui orientent la problématisation du chiisme dans l'espace des savoirs sur l'Iran en France de 1947 à 2010.

Abstract

Since the establishment of renewed Iranian Studies in Post-War period, the academic study of Iran has been growing abundantly in France. In this scientific space of knowledge, the question of "shii'isme" has been evoked prominently through philosophical and spiritual patterns since it became more controversial after the revolution of 1979 and the revival of "shii'isme" as an ideological mean of defying the imperial regime. This led to an epistemological and institutional rupture related to different theoretical and methodological patterns within disciplines and thought systems associated with the construction of "shii'isme" as an object of scientific enquiries. The rise of intellectual controversies between spiritual and historicized frameworks that oriented the production of discourses on "shii'isme" challenges the scientific and epistemological patterns of knowledge construction, as well as ideological and socio-political ones. This study attempts to provide a constructivist approach to the advent and the evolution of scientific discourses on "shii'isme" in France from 1947 to 2010, through a socio-historical viewpoint of the sociology of knowledge. Institutional patterns, epistemological criteria and sociological components will be put together to illustrate a comprehensive mapping of discourse structuration on "shii'isme" in the French space of knowledge on Iran.

Mots Clés

Iranologie, Études Iraniennes, Chiisme, Iranian Studies, Shi'isme, Religion, Space of L'objet « religion », Espace des savoirs, knowledge, Sociology of knowledge, Sociologie de la connaissance, Analyse de discours

Keywords

Iranologie, Études Iraniennes, Chiisme, Iranian Studies, Shi'isme, Religion, Space of L'objet « religion », Espace des savoirs, knowledge, Sociology of knowledge, Sociologie de la connaissance, Analyse de discours