



HAL
open science

**De l'individualité familiale à l'identification composite :
La compréhension de l'expérience de genre des
migrant.e.s iranien.ne.s en France**

Tahereh Khazaei

► **To cite this version:**

Tahereh Khazaei. De l'individualité familiale à l'identification composite : La compréhension de l'expérience de genre des migrant.e.s iranien.ne.s en France. Sociologie. Université de Bordeaux, 2018. Français. NNT : 2018BORD0214 . tel-02927771

HAL Id: tel-02927771

<https://theses.hal.science/tel-02927771v1>

Submitted on 2 Sep 2020

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 PRÉSENTÉE
POUR OBTENIR LE GRADE DE

DOCTEUR DE

L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX
ÉCOLE DOCTORALE : « SOCIÉTÉS, POLITIQUE, SANTÉ PUBLIQUE »

SPÉCIALITÉ : SOCIOLOGIE

Par Tahereh KHAZAEI

**DE L'INDIVIDUALITÉ FAMILIALE À L'IDENTIFICATION
COMPOSITE :**

**La compréhension de l'expérience de genre des migrant.e.s iranien.ne.s en
France**

Sous la direction de : Éric MACÉ

Soutenue le 9 novembre 2018

Membres du jury :

M. DE SINGLY, François, Professeur émérite de Sociologie à l'Université Paris Descartes,
Examineur
M. DUBET, François, Professeur émérite de Sociologie à l'Université de Bordeaux, Président
Mme. LADIER-FOULADI, Marie, Directrice de recherche au CNRS, IIAC, Rapporteur
M. MACE, Éric, Professeur de Sociologie à l'Université de Bordeaux, directeur,
Mme. PAOLETTI, Marion, Maître de conférences en Science Politique à l'Université de Bordeaux,
Examinatrice
Mme. ZOIA, Geneviève, Professeur d'Anthropologie à l'Université de Montpellier, Rapporteur

De l'individualité familiale à l'identification composite : La compréhension de l'expérience de genre des migrant.e.s iranien.ne.s en France

Résumé : Cette thèse propose une analyse sociologique compréhensive du travail d'individuation et d'identification de genre des migrant.e.s iranien.ne.s en France et s'inscrit dans la question sociologique plus générale des formes d'adaptation des acteurs à un nouvel environnement social, moral et normatif. C'est particulièrement le cas entre la France et l'Iran en raison des contrastes concernant les identités et les rôles de genre et la sexualité. La thèse a pour objectif de répondre à deux questions. Comment ces personnes migrantes font-elles pour adapter leur travail d'identification de genre forgée en Iran aux nouvelles normes et aux nouveaux attendus propres à une société française, non plus imaginée depuis l'Iran, mais éprouvée socialement ? Symétriquement, quels sont ces attendus et ces normes de genre propres à la société française que doivent découvrir, comprendre et prendre en compte (d'une manière ou d'une autre) ces hommes et ces femmes venus d'Iran ? L'idée qui guide la recherche est que l'appareillage théorique classique (acculturation, intégration, socialisation) ne permet sans doute pas de rendre compte de la dimension composite d'une adaptation au nouvel environnement qui combine à la fois l'adoption de nouvelles normes et pratiques, la conservation de ce qui n'est pas flexible dans l'habitus et/ou les convictions religieuses et la syncrétisation d'une néo-ethnicité irano-française. L'enquête a été réalisée par entretiens et observation au sein des espaces domestiques auprès d'hommes et de femmes ayant été totalement socialisés au sein de la société postrévolutionnaire iranienne et qui, devenus migrants en France, doivent comprendre (en une « ethnologie inversée ») et s'adapter aux normes françaises de féminité par le vêtement, aux interactions entre les hommes et les femmes, et à une sexualité dissociée de la conjugalité, le tout dans un contexte fortement contraint par les stéréotypes négatifs envers les migrants du Sud et les musulmans. Ce travail d'individuation peut se résumer au final par l'articulation sous tension entre deux principales dimensions de leur expérience : une « individualité familiale » issue de leur socialisation en Iran et qui est partie-prenante d'une « identification composite » faite d'un travail continu et réflexif d'ajustement social et subjectif.

Mots Clés : Migrants, Iran, France, Genre, Sexualité, Corps, Identification

From family individuality to composite identification: Understanding the gender experience of Iranian migrants in France

Abstract: This thesis proposes a comprehensive sociological analysis of the work of individuation and gender identification of Iranian migrants in France, as a part of the broader sociological question of the adaptation of actors to a new social, moral and normative environment. This is particularly the case between France and Iran because of the contrasts concerning identities and gender roles and sexuality. The thesis aims to answer two questions. How do these migrant people adapt their gender identification forged in Iran to the new norms and expectations of a French society, no longer imagined from Iran, but socially experimented? Symmetrically, what are these expectations and norms of gender specific to the French society that must discover, understand and take into account (in one way or another) these men and women from Iran? The idea that guides the research is that the classical theoretical apparatus (acculturation, integration, socialization) probably does not allow to account for the composite dimension of an adaptation to the new environment that combines both the adoption of new norms and practices, the preservation of what is not flexible in habitus and / or religious convictions and the syncretization of an Iranian-French neo-ethnicity. The survey was conducted through interviews and observation in domestic spaces with men and women who have been fully socialized in the post-revolutionary Iranian society and who, having become migrants in France, must understand (through an "inverted ethnology") and adapt to French norms of femininity through clothing, interactions between men and women and a sexuality divorced from conjugality, all in a context strongly constrained by negative stereotypes towards migrants from the South and Muslims. This work of individuation can be summed up in the end by the tension between two main dimensions of their experience: a "family individuality" stemming from their socialization in Iran, which is a complicated part of a new "composite identification" made through a continuous and reflexive work of social and subjective adjustments.

Keywords : Migrants, Iran, France, Gender, Sexuality, Body, Identification

Unité de recherche

[Centre Emile Durkheim, UMR 5116, Université Bordeaux 3 ter place de la Victoire
33076 Bordeaux CEDEX]

از فردیت خانواده گرا تا هویت سازی چندوجهی: فهم تجربه ی جنسیتی ایرانیان

مهاجر در فرانسه

چکیده

این پژوهش به تحلیل تفهیمی جامعه‌شناسانه ی فرایند فردیت یابی و هویت سازی جنسیتی مهاجران ایرانی در فرانسه می‌پردازد که در سنت عمومی‌تر جامعه‌شناسی شکل‌های سازگاری کنشگران با محیط جدید اجتماعی، اخلاقی و هنجاری تعریف می‌شود. این سازگاری به ویژه میان ایران و فرانسه به دلیل تقابل‌های موجود میان هویت‌ها، نقش‌های جنسیتی و سکسوالیته قابل توجه است. در این پایان‌نامه به دو پرسش پاسخ داده خواهد شد؛ نخست اینکه، مهاجران آزمون سازگاری در ساخت‌هویت جنسیتی خود را که در جامعه ی ایرانی شکل گرفته و تثبیت شده، در حرکت به سوی هنجارها و انتظارات جدید جامعه ی فرانسه چگونه تجربه می‌کنند؟ و دوم اینکه، انتظارات و هنجارهای جنسیتی جامعه ی جدید که توسط مردان و زنان ایرانی مهاجر کشف و فهمیده و در شیوه‌های گوناگون بکار گرفته می‌شوند کدام هستند؟ ایده‌ی هدایت کننده آن است که دستگاه نظری کلاسیک (مبتنی بر مفاهیم فرهنگ‌سازی مجدد، ادغام و جامعه‌پذیری) بی‌تردید نمی‌تواند نشان‌دهنده ی «چندوجهی» بودن سازگاری با محیط جدید باشد که ترکیبی از پذیرش هنجارها و پراتیک‌های جدید، محافظه‌کاری نسبت به آنچه که بر اساس عادتواره‌ها و عقاید مذهبی قابل مذاکره نیستند، و همچنین سنتزی هارمونیک از هنجارهای نامتجانس در قالب یک قومیت نوین ایرانی-فرانسوی است. این پژوهش بر پایه‌ی مصاحبه‌ها و مشاهده‌های صورت‌گرفته بر روی زنان و مردان مهاجر ایرانی که در جامعه ی ایران پس‌انقلابی جامعه‌پذیر شده و می‌بایست (به واسطه ی یک مردم‌شناسی معکوس) در زمینه‌ای به شدت متأثر از استریوتیپ‌های منفی نسبت به مهاجران کشورهای جنوب و مسلمان، با هنجارهای فرانسوی زنانگی در پوشش، در کنش‌های متقابل میان زنان و مردان، و همچنین در سکسوالیته‌ای منفک‌شده از رابطه زناشویی سازگار شوند، انجام شده است. بطور کلی، فرایند فردیت یابی را می‌توان در مفصلبندی مبتنی بر تنش میان دو وجه اصلی تجربه ی آنها، یعنی «فردیت خانواده گرا» که ثمره ی جامعه‌پذیری ایرانی آنها است و همچنین «هویت‌پذیری چندوجهی» به عنوان انجام فرایندی بازاندیشانه و مداوم در قالب سازگاری ذهنی و اجتماعی خلاصه کرد.

کلید واژه: مهاجران، ایران، فرانسه، جنسیت، سکسوالیته، بدن، هویت سازی.

Contents

Introduction	7
Partie 1 : Migration et genre : le cas des Iranien.ne.s.....	14
Chapitre 1 : Transformations et paradoxes des rapports de genre en Iran et dans la migration	15
<i>Les changements de la société iranienne post révolutionnaire</i>	<i>15</i>
<i>Les rapports et les identités de genre comme enjeux des discours</i>	<i>25</i>
<i>Les média cultures comme reflets de ces conflits de définition</i>	<i>39</i>
<i>Présence des Iranien.n.es à l'étranger, un archipel qui se distingue des autres migrants</i>	<i>51</i>
Chapitre 2 : Le genre à l'épreuve de la migration : une enquête.....	71
<i>Acquis et angles morts des précédentes recherches</i>	<i>80</i>
<i>La problématique de la thèse</i>	<i>87</i>
<i>Méthode compréhensive, ethnographie inversée et analyse thématique</i>	<i>90</i>
<i>La population ciblée de la thèse</i>	<i>94</i>
<i>Trame du guide d'entretien</i>	<i>96</i>
<i>Le rapport de la chercheuse à son terrain : empêchements et solutions</i>	<i>97</i>
<i>Les ficelles du métier sur le terrain</i>	<i>102</i>
<i>Des trajectoires incarnées : portraits d'hommes et de femmes vivant la migration ...</i>	<i>104</i>
Partie 2 : Le corps et la sexualité : syncrétisation, conservatisme, adoption	115
Chapitre 3 : S'habiller : ajuster le vestiaire entre les normes de l'habitus et celles du nouvel environnement.....	116
<i>Ethnographie inversée : la codification de l'apparence féminine en France</i>	<i>118</i>
<i>La compréhension du corps féminin : l'habitus iranien</i>	<i>129</i>
<i>Féminité et séduction : jouer ou pas le jeu.....</i>	<i>173</i>
<i>La tenue vestimentaire à travers le regard de son partenaire.....</i>	<i>177</i>
<i>La façon de se vêtir à travers le regard des Iraniens en France</i>	<i>183</i>
Chapitre 4 : Féminité et masculinité dans la grammaire du jeu social de la séduction	190
<i>Le corps féminin plus ou moins exposé au regard des hommes</i>	<i>191</i>
<i>Hommes lorgneurs, femmes provocantes !</i>	<i>194</i>
<i>Le fougard et les ambiguïtés de ce qui est « charmant »</i>	<i>202</i>
<i>Ethnicisation des regards masculins</i>	<i>215</i>
<i>Le regard masculin n'est pas seulement un regard !.....</i>	<i>224</i>
<i>La dislocation du sens et le jeu d'expression</i>	<i>236</i>
<i>« Les hommes parisiens ignorent intentionnellement les regards des autres hommes sur leur partenaire ! »</i>	<i>244</i>
<i>Ambivalence envers l'indifférence des hommes</i>	<i>250</i>

Chapitre 5 : Le rapport compliqué à une sexualité sans engagement	253
<i>« Ici, faire l'amour c'est comme boire un verre d'eau » !</i>	256
<i>Mariage, stabilité et assurance sur l'avenir</i>	268
<i>La conjugalité précaire, un passage obligé à intégrer</i>	271
<i>Risques et inquiétudes vécues en union libre</i>	280
<i>La déviance aux normes sexuelles et l'exclusion des enjeux sociaux avec la séduction</i>	299
<i>Le « mariage temporaire » chiïte : une solution ambiguë</i>	307
<i>La conjugalité des couples franco-iraniens et l'épreuve de tensions</i>	318
Conclusion.....	330
Références	338
Références académiques	338
Rapports	351
Webographie	351
Documentaires et presse	353
Interviews	353
Remerciement.....	354
Annexe 1 : Tableau synoptique des enquêtés.....	355
Annexe 2 : Le guide d'enquête d'entretien	361

Introduction

La France a la réputation en Iran d'être une société typiquement occidentale, qui est à la fois l'objet d'une critique politique et religieuse de ses modes de vie sécularisés et individualistes et, inversement, surtout chez les jeunes, l'objet d'une curiosité pour des modes de vie plus libéraux et plus égalitaires qu'en Iran. L'actualité politique et médiatique de la France et de l'Iran est souvent celle d'un « nationalisme sexuel »¹ croisé qui conduit à une représentation polarisée entre d'un côté une société française libérale, sécularisée et égalitariste, et de l'autre une société iranienne autoritaire concernant la religion et le genre, ou bien symétriquement, entre d'un côté une société française dont la sécularisation, l'égalitarisme de genre et l'individualisme conduisent à une destruction de la famille et à l'isolement des individus, et de l'autre une société iranienne qui, en défendant ses deux principaux « piliers »² que sont la religion et la famille, offre un cadre stable qui protège les individus, et en premier lieu les femmes, des risques de l'individualisme. Or d'un côté comme de l'autre, chacune de ces sociétés est le produit d'une histoire toujours en train de se faire et qui porte ses propres conflictualités, ses contradictions et ses dynamiques continues de changement³. Le sujet de cette thèse est né de cette tension entre les discours nationalistes et/ou religieux qui, des deux côtés, décrivent les réalités du « Nous » et celles du « Eux », et l'expérience sociale réelle que peuvent en avoir les individus. Cette mise à l'épreuve des discours et des représentations par l'expérience a été la mienne lorsque je suis venue pour la première fois en France pour réaliser cette thèse, mais elle est aussi l'expérience sociale ordinaire de toute personne engagée dans une migration et qui doit réaliser un travail de compréhension, d'articulation, d'ajustement entre ce qu'elle était, pensait et se représentait avant, et ce à quoi elle est réellement confrontée à mesure qu'elle découvre son nouvel environnement et les effets que produisent sa nécessaire adaptation à cet environnement sur sa propre définition de soi.

¹JAUNAIT Alexandre, Le RENARD Amélie, MARTEU Elisabeth (2013), « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », *Raisons politiques*, 1 (49), 5-23.

²AZADARMAKI Taghi, *La sociologie de la famille iranienne* (en persan), Téhéran, Samte, (2007), p. 3.

³KARAMI GHAHI Mohammad Taghi, KHAZAEI Tahereh et MACE Eric, « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiïte orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, n° 63, (2017/2), p. 167-186. DOI 10.3917/cdge.063.0167 & LADIER-FOULADI Marie, « La famille en Iran entre l'inflexion démographique et la naissance de l'État providence », *Population*, V° 57, (2005/2), p. 391-400. DOI 10.3917/popu.202.0391 & LADIER-FOULADI Marie, « Démographie, femme et famille : relations entre conjoints en Iran post révolutionnaire », *Revue Tiers Monde*, n° 182, p. 281-305. DOI 10.3917/rtm.182.0281

Entre l'Iran et la France, le prisme du genre dans la migration est particulièrement intéressant car nous avons affaire assez clairement à deux types de socialisation différents et à deux types de modes de vie différents, de sorte que nous pouvons considérer ce prisme du genre chez les migrant.e.s iranien.ne.s comme une sorte de laboratoire social propice aux observations du «travail sur soi » que font les individus en pareille situation. Symétriquement, il m'a semblé que l'étude des formes d'adaptation à leur environnement de ces migrants pouvait aussi constituer une expérience d'ethnographie inversée, c'est-à-dire d'explicitation de ce que sont les normes de genre en France par ceux et celles qui se doivent de les décrire pour les comprendre, quitte ensuite à les adopter, ou bien d'en rester à distance pour mieux conserver ses propres manière d'être ou ses convictions, ou bien encore d'inventer des formes syncrétiques d'appropriation.

Pour décrire les tensions qui président à cette épreuve, je m'appuie sur la notion «d'arrangement de genre » proposée par Éric Macé, qui permet de comparer les manières dont chaque société organise et légitime ses rapports de genre⁴. La révolution iranienne de 1979 a institué un nouveau type d'arrangement de genre qui s'avère paradoxal : d'un côté, le discours chiite orthodoxe remet en cause certains principes d'égalité de genre instaurés par le régime du Shah pour lui substituer un principe de différence sexuelle qui justifie une déssexualisation des femmes dans les espaces publics (d'où le port obligatoire de vêtements couvrants) et leur vocation principalement familiale ; d'un autre côté, l'État iranien poursuit et généralise une politique de modernisation qui conduit à augmenter l'autonomie scolaire, universitaire et potentiellement professionnelle des femmes. De l'autre côté, la société française, à la suite des luttes féministes et des changements du travail et de la famille, a remplacé le principe d'asymétrie de genre hérité du patriarcat moderne par le principe d'égalité de genre, y compris en matière de type de sexualité et de type de famille. Cela a conduit à la mise en œuvre de lois et de politiques publiques augmentant de fait l'égalité des conditions de genre, mais qui rend d'autant plus conflictuel socialement et complexe subjectivement de mesurer et d'éprouver la persistance des inégalités et des discriminations de genre⁵.

Au sein de chacun de ces arrangements de genre, les individus s'engagent, depuis la naissance, dans des « carrières d'identification de genre »⁶, qui sont le produit d'un « travail »

⁴MACE Éric, *L'après-patriarcat*, Paris, Seuil, (2015), p.11.

⁵DUBET François, COUSIN Olivier, MACE Eric, RUI Sandrine *Pourquoi moi ? L'expérience des discriminations*, Paris, Seuil, (2013).

⁶MACE Éric (2010), « Ce que les normes de genre font aux corps / Ce que les corps trans font aux normes de genre », *Sociologie*, n° 4 (497-516).

de l'expérience sociale⁷ qui consiste à faire quelque chose des identifications et des assignations de genre qui sont données par autrui afin d'élaborer une définition genrée de soi par soi, et s'exprime également à travers la « présentation de soi » envers autrui⁸.

Le sujet de cette thèse est l'étude de la compréhension et de l'interprétation des migrant.e.s iranien.ne.s, qui ont été socialisés dans une société dont l'arrangement de genre est fondé sur la différenciation entre les deux sexes, du point de vue du droit et des responsabilités, à savoir avec moins d'égalité, moins d'autonomie mais moins de responsabilité pour les femmes, et avec plus d'égalité, plus de liberté mais plus de responsabilité pour les hommes ; des migrant.e.s qui sont ensuite confrontés avec l'arrangement de genre de la société française où il semble y avoir plus d'égalité, plus de liberté et d'autonomie pour tous, mais aussi et surtout plus de responsabilités et de risques pour les femmes et qui ne peuvent plus compter, comme en Iran, sur l'obligation qu'auraient les hommes (en tant qu'époux) à protéger économiquement les femmes en prenant en charge le coût du foyer.

Les questions auxquelles cette thèse propose de répondre sont donc les suivantes. Tout d'abord, comment les migrant.e.s iranien.ne.s font-elles pour adapter leur identification de genre forgée en Iran aux nouvelles normes et aux nouveaux attendus propres à une société française non plus représentée depuis l'Iran mais éprouvée socialement ? Symétriquement, quels sont ces attendus et ces normes de genre propres à la société française que doivent découvrir, comprendre et prendre en compte (d'une manière ou d'une autre) ces hommes et ces femmes venues d'Iran ?

Le terrain de cette thèse est celui de la minorité iranienne en France, qui représente quelques dizaines de milliers de personnes⁹. Le parti-pris a été de ne pas s'intéresser aux générations anciennes socialisées avant la révolution de 1979, mais aux générations n'ayant connu que l'État issu de la révolution et donc pleinement socialisées au sein de l'arrangement de genre contemporain en Iran. Plus de 40 entretiens compréhensifs et de nombreuses observations à domicile ont pu conduire à mieux comprendre les différentes logiques d'action et les tactiques d'adaptation de ces personnes à leur nouvel environnement. Afin d'incarner au plus tôt ce travail de terrain, j'ai choisi ici d'insérer deux portraits qui me semblent typiques des profils et des trajectoires des personnes interrogées.

⁷DUBET François (1994), *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris, p 17.

⁸GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, traduit par Hervé Maury, Dispute, Paris, (2002).

⁹VAHABI Nader, *Atlas de la diaspora iranienne*, Karthala, Paris, (2012), p 42 & NEUVE-EGLISE Amélie « La diaspora iranienne dans le monde : un acteur transnational au centre de flux et de jeux d'influences multiples », *Revue de Téhéran*, numéro 14, (janvier 2007)

Azin a 36 ans, célibataire et étudiante en islamologie. Elle vient d'une famille de classe moyenne et plutôt croyante. Elle est en France depuis 2009 pour poursuivre ses études en raison de l'importance des études supérieures pour sa famille. Du point de vue de la religion, elle est plus croyante sous la forme d'un mélange entre le soufisme, le mystique et l'Islam. Au sujet de la façon de se vêtir, elle explique que sa mère lui a donné une éducation qui s'appuie sur une attitude féminine et un comportement typiquement féminin, ce qui était exclu de la part de ses amies soit en Iran soit en France, sous prétexte du respect du féminisme et de ses valeurs. Alors qu'après une période elle est retournée vers cette féminité marginalisée, ce qui est intéressant pour les hommes français et la confiance en ce soi féminin, elle explique que, au début de son installation en France, elle pensait que le rapport entre les deux sexes était différent de celui d'Iran, tandis que progressivement, elle a trouvé que c'était le même en Iran et en France, la femme étant considérée comme un objet sexuel. Sur le regard des hommes sur le corps féminin, elle est d'avis que la seule différence entre l'homme européen et non européen, c'est que le deuxième a une attitude moins diplomate, c'est-à-dire un regard plus direct et plus visible. Donc, de cette connaissance sur le rapport entre les deux sexes, il résulte un rôle intrinsèque pour chaque partenaire, la femme qui a l'attrait sexuel et l'homme qui est attiré par elle. Et cette expérience la pousse à toujours préserver une distance avec tous, soit femme soit homme. Son regard sur la sexualité en France est critique, notamment en raison du rôle central du sexe dans ce rapport et du manque de responsabilité et d'identification avec la partenaire iranienne, et de fait, la définition du rapport intime entre deux partenaires en dehors de mariage du point de vue du partenaire français est seulement sexuel. Donc, elle critique l'instabilité du rapport intime entre les deux sexes en France qui est concentré sur des *hobbys* sexuels, décrit le regard des jeunes français sur le sexe comme le besoin d'un verre d'eau, c'est-à-dire un rapport banal qui peut se faire avec n'importe quelle personne, alors que pour elle, la stabilité de ce rapport et sa continuité sont des valeurs. En ce qui concerne le rôle du genre, elle refuse l'autonomie financière des deux époux dans la vie commune conjugale en la décrivant comme un facteur d'instabilité du rapport conjugal, et en revanche, elle appuie sur la différenciation entre l'autonomie financière et l'indépendance intellectuelle des deux partenaires, et par conséquent, la deuxième comme une nécessité dans la vie pour chaque époux, notamment la femme.

Siyâmak a 28 ans. Il est étudiant en droit et entrepreneur. Il vient d'une famille de classe moyenne supérieure et traditionnellement religieuse et pratiquante. Il vit en France depuis 2010, et en plus, pendant son enfance entre 5-12 ans, il a habité en France pendant les études de son père. L'objectif de sa migration tient à la nostalgie de la France et à la poursuite de ses études. Il a un caractère blagueur, notamment quand il raconte ses expériences qui ne sont pas en accord avec les valeurs et les normes religieuses ou culturelles en Iran. Siyâmak est le migrant qui a le mieux réussi son intégration dans la société française, bien qu'il soit pratiquant, en raison de ses compétences professionnelles dans le domaine de l'entrepreneuriat. Il raconte que, au début de sa deuxième installation en France, il s'est senti lui-même comme un citoyen de deuxième degré, alors que maintenant il se place lui-même à un niveau plus élevé que les Français. Il est pratiquant, et cependant, il affirme qu'il n'est pas sensible aux rapports tactiles avec les femmes, en revanche, il est très rigoureux sur la nourriture et sur son accord avec les contraintes religieuses. Mais, il critique les théologiens islamiques qui ne progressent pas avec les changements d'époque. En ce qui concerne l'effet de la façon de se vêtir des femmes sur les hommes, en se référant à un verset du Coran, il est d'avis que tous les hommes de n'importe quelle culture et de n'importe quelle religion peuvent en être affectés, notamment les hommes mariés, ainsi que leurs rapports conjugaux. En ce qui concerne ses expériences sur la sexualité dans la société française, il raconte ses trois expériences de la vie intime en dehors du mariage normal, mais sous la forme du mariage temporaire. Le mariage temporaire est présenté par lui comme la solution légitime religieuse dans le cas d'une impossibilité de mariage permanent et comme une occasion pour trouver une alchimie sexuelle et émotionnelle entre deux partenaires avant le mariage permanent, cependant, il laisse percevoir explicitement que cela n'est pas connu comme une occasion égale pour la femme, parce qu'il refuse explicitement sa tentative de se marier avec une jeune femme ayant la même expérience intime que lui. Sur le rôle du genre, il est d'avis que l'époux est le responsable financier de la famille, et il refuse la participation de la femme dans les frais de la vie commune. En effet, bien qu'il soit d'accord avec la présence sociale active de la femme en dehors de la maison, il affirme toujours l'importance du rôle de la mère dans l'éducation des enfants et sa préférence pour le travail de son épouse dans le futur dans une activité bénévole sociale et même sans salaire.

Pour répondre aux questions concernant les modes sociaux et subjectifs d'adaptation de ces personnes migrantes, j'ai choisi de les interroger sur trois types « d'épreuves » au cours du travail d'individuation qu'impose la migration¹⁰ : la présentation de soi devant autrui à travers les manières de s'habiller ; les regards des hommes sur les femmes et les normes de séduction ; le rapport à la sexualité.

Au final, les résultats de cette recherche montrent qu'en dépit de nombreuses différences entre les contextes français et iranien, les rapports de genre sont éprouvés comme une épreuve qui confronte les individus, et principalement les femmes, à la réalité des rapports sociaux et à la nécessaire réflexivité qu'elles doivent développer dans leur construction de soi comme individu. Tandis que les représentations depuis l'Iran faisaient souvent de la France la nation du féminisme égalitariste libéré des contraintes d'une féminité normée, c'est l'inverse qui est éprouvé : vivre la féminité en France offre sans doute un répertoire plus large qu'en Iran, notamment en ce qui concerne l'espace public et les relations de travail, mais ce répertoire apparaît comme aussi normatif voire différemment codé qu'en Iran, pourvu qu'on veuille continuer à jouer le jeu de la séduction. D'autant plus que même si les regards masculins en France sont ressentis comme moins insistants et comme moins explicitement sexuels qu'en Iran, ils restent une donnée de base de l'expérience féminine dans la relation à autrui – les migrantes iraniennes rejoignent sur ce point ce que disent les femmes et les féministes françaises. Il apparaît ainsi que dans les deux sociétés, malgré toutes les différences dans les normes de genre et les répertoires des codes de la présentation de l'apparence, le corps féminin est toujours plus un lieu d'enjeux culturels et sociaux que le corps masculin.

L'autre différence marquante entre leur expérience iranienne et française de la féminité est celui d'une articulation complexe entre autonomie et « charge mentale ». D'un côté l'autonomie professionnelle, financière, juridique et sexuelle des femmes en France leur semble être désirable et elles-mêmes profitent autant que possible de cette autonomie. Mais d'un autre côté la gestion de cette autonomie et ce que cette autonomie individuelle recouvre de précarité émotionnelle leur semble difficile à vivre et la source d'une « charge mentale » jusqu'alors insoupçonnée.

Pour rendre compte de ces résultats et les développer notamment sur le plan du rapport aux corps, à la séduction et à la sexualité, j'ai construit le plan de cette thèse en deux parties.

¹⁰MARTUCCELLI Danilo & DE SINGLY François, *Les sociologies de l'individu*, Armand Colin, Paris, (2012), p 77.

Dans la première partie, je décris tout d'abord ce qu'il en est de l'arrangement de genre en Iran, c'est-à-dire le contexte de socialisation genrée des personnes que j'interroge. Je décris ensuite les spécificités de la migration iranienne, qui n'est pas une migration économique ou d'exil forcé, mais une migration choisie issue de la classe moyenne diplômée qui poursuit une trajectoire individuelle – nous verrons d'ailleurs qu'il est peu pertinent de parler de «diaspora» tant les relations entre les migrants iraniens et leurs relations avec l'Iran sont diverses, divergentes, voire antagonistes.

Dans la seconde partie, je décris chacun de mes trois axes de questionnement concernant le «travail d'identification de genre » des migrants et des migrantes interrogées : comment ils et elles éprouvent le rapport au corps dans un contexte où les normes iraniennes de déssexualisation des femmes dans l'espace public ne s'appliquent plus ; comment se comprennent et se construisent les attitudes à adopter dans les relations entre les hommes et les femmes, depuis la rue jusque dans les relations de séduction ; comment enfin la découverte d'une nouvelle norme de sexualité (non plus la relation comme condition de la sexualité mais la sexualité comme condition d'une possible relation) est adoptée, rejetée ou syncrétisée.

Partie 1 : Migration et genre : le cas des Iranien.ne.s

Chapitre 1 : Transformations et paradoxes des rapports de genre en Iran et dans la migration

Le premier sujet principal de ce chapitre est la présentation des enjeux et des changements relatifs aux questions de genre dans la société iranienne contemporaine, notamment post révolutionnaire. Il s'agit dans un premier temps de décrire le contexte socio-historique de ces changements, sur la base de statistiques sociodémographiques, notamment le taux de fécondité et le travail. Je vais ensuite montrer comment ces changements sont pris en charge par les discours, parfois concurrents, qui cadrent les questions de genre en Iran, notamment le discours chiïte orthodoxe, le discours réformiste, le discours de la mobilisation égalitariste des femmes iraniennes, et enfin, le discours des gouvernements de la République Islamique. Je montre enfin comment les fictions, dans la littérature, le cinéma ou la télévision, expriment ces tensions interprétatives. Le deuxième sujet est la présentation des particularités de la migration et de la présence des migrants iraniens à l'étranger, et donc, de la proposition de termes plus représentatifs pour décrire cette population dispersée.

Les changements de la société iranienne post révolutionnaire

En ce qui concerne les changements des rapports de genre dans la société post révolutionnaire, je décris ici les effets de la révolution en Iran sur la vie des femmes, notamment à travers des statistiques officielles en focalisant sur les changements de la structure familiale iranienne et les changements de mode de vie.

L'urbanisation en Iran et son effet sur les rapports de genre

Selon les statistiques officielles du Centre de statistiques d'Iran¹¹ le taux d'urbanisation en 2011 était de 71,4%, soit le double de 1976 où il était de 47%. Dans la même période, le nombre de villes passe de 373 à 1331 villes, de sorte qu'en 2011, huit métropoles dépassent le million d'habitants, Téhéran en tête avec une population de plus de 12 millions de personnes. Toujours en 2011, les raisons de la migration sont par ordre d'importance : le regroupement familial 46,2%, la recherche d'un meilleur travail 14,9% et 14% pour terminer des études.

¹¹www.amar.org.ir

L'urbanisation et la migration favorisent l'accès à de nouveaux moyens de communication. Selon les statistiques d'Internet World Stats¹², en 2014, le coefficient de pénétration d'internet en Iran a été de 55,7% (plus de 80 millions de personnes), le plus fort taux d'utilisateurs d'internet du Moyen-Orient et le treizième au monde. Cependant il n'y a pas de statistiques précises sur les Iraniens membres des réseaux virtuels, utilisateurs des satellites ou téléspectateurs des chaînes télévisées par satellites.

L'accès croissant des femmes aux études

Sur l'éducation et les études scolaires, en 2011, 75 millions des Iraniens, soit 93,2% de la population, sont alphabétisés contre 13,8% en 1976. L'accès aux études avancées en 1976 est de 3,8% pour les hommes et de 2,6% pour les femmes tandis qu'en 2011 il est de 18,2% pour les hommes et de 18,4% pour les femmes. En 2011, environ dix millions cinq cent mille Iraniens ont fait des études universitaires ou des séminaires religieux, c'est à dire un accroissement de plus de trois millions cinq mille personnes en 5 ans, entre 2006 et 2011. En 2011, les disciplines universitaires, par ordre de préférence, ont été les sciences sociales, le commerce et le droit 28,6%, les ingénieries 28% et les sciences humaines et l'art 14%¹³.

Les tendances préférées des jeunes filles vont aux disciplines des sciences humaines, puis aux disciplines de la médecine et enfin, en dernier lieux, aux disciplines de technique et d'ingénierie. La prédominance des filles se voit au niveau de la Licence puis au niveau du Doctorat de médecine (PHD de technique). Mais la proportion d'hommes et de femmes au niveau du Master est de deux hommes pour une femme et au niveau du Doctorat de trois hommes pour une femme¹⁴. Si on compare les filles et les garçons, les filles sont davantage présentes dans les universités gouvernementales qui sont gratuites, plus compétitives dans les concours difficiles et plus performantes que dans les universités privées¹⁵.

Il faut noter que ces dernières années, l'importance des études académiques pour trouver un bon travail a baissé. De fait, les garçons, parce qu'ils ont la responsabilité de gagner la vie de leur future famille, sont moins motivés pour entrer à l'université tandis que la motivation des jeunes filles, elle, n'a pas faibli, ce qui explique l'augmentation de l'entrée des filles à l'université. Mais la motivation des jeunes filles pour entrer à l'université peut avoir plusieurs

¹²<http://www.internetworldstats.com>

¹³www.amar.org.ir

¹⁴<http://irphe.ac.ir>

¹⁵<http://zn.farhangoelm.ir>

autres raisons remarquables parmi lesquelles l'importance symbolique dans la vie quotidienne des jeunes filles¹⁶ que représente les études académiques dispensées par l'Université.

De fait, la société iranienne actuelle, si le choix du mariage est fait librement par les jeunes, les problèmes économiques retardent le mariage des garçons tandis que des études avancées ou un moins le diplôme scolaire pour les filles sont vus, en comparaison, comme un avantage et une consommation culturelle qui donnent un statut social aux jeunes filles. En raison de l'importance accordée à la famille, les études académiques et la perspective d'un travail n'incitent pas les jeunes femmes à remettre en cause la vocation domestique et ne constituent pas un motif de confrontation entre la sphère privée et la sphère publique. Grâce aux études poussées, elles essaient de trouver de nouvelles possibilités pour aménager les cadres traditionnels de leur vie, et par la négociation et la pression, elles obligent les hommes à repenser, réformer et démocratiser la structure de la famille. Les femmes d'Iran qui ont fait des études poussées ont plus tendance à envisager le mariage et la formation d'une famille fondée sur la connaissance que sur des critères économiques ou liés au travail. Ainsi, les femmes qui ont poursuivi leurs études sont accompagnées d'honneur et de prestige pour leur famille et elles se servent de leurs connaissances pour éduquer leurs enfants et leur époux, tandis que les hommes ont la responsabilité de s'occuper des frais occasionnés par l'éducation de leurs enfants et de leur épouse¹⁷. Cependant, les exigences de rôle lié au genre sont plus importantes que les exigences de rôle lié au travail. Et l'état civil, le revenu de l'époux, le nombre d'enfants et leurs âges ont un rôle important dans le travail des femmes en dehors de la maison¹⁸. Effectivement, on pense que la majorité des femmes en Iran appliquent toujours les modèles de comportement traditionnel qui sont concentrés sur les rôles liés au sexe et aux communications familiales. À cause du manque de protections sociales de la famille et des femmes dans le processus de modernisation de l'Iran, elles cherchent et trouvent plus de protection dans le cadre de la famille¹⁹.

Le mariage est toujours fortement valorisé et il a une importance symbolique pour les Iraniens. Les femmes résistent davantage aux stéréotypes de genre liés à l'accès aux études

¹⁶GHANEIRAD Mohamadmeh & KHOSROKHAVAR Farhad « Un regard sur les facteurs d'augmentation de l'entrée des filles à l'université », *Pajouhesh e Zanan* [Recherches sur les femmes], v° 4, n° 4, (2007), p115-138.

¹⁷Ibid

¹⁸AHMADNIA Shirin & MEHRYAR Amirhooshang « Les perspectives et les idéaux des adolescents de Téhéran sur le mariage, la reproduction et la planification familiale », Le projet de recherche du ministère des sciences, des recherches et de technologie de l'Iran, le centre des études et des recherches démographiques d'Asie-Pacifique (2004).

¹⁹SHARIFI Shadi « La comparaison des mesures de convergence des femmes avec les rôles liés au sexe », *Pajouhesh e Zanan* [Recherches sur les femmes], v° 3, n° 1, (2005), p49-64.

qu'aux stéréotypes de genre liés aux rôles domestiques, et d'après elles, il n'y a pas de contradiction avec les différents rôles de genre²⁰. L'identité sociale des femmes iraniennes est davantage affectée par les études que par le travail, de sorte que le type idéal de femme, qui est présenté par les groupes de femmes religieuses avec des études élevées et qui ne travaillent pas en dehors de la maison, est proche de la femme moderne²¹. Autrement dit, l'accès à un capital culturel pour la formation de l'identité sociale de la femme iranienne est plus important que le travail en dehors de la maison.

Le taux de travail des femmes et la situation des hommes

Sur le travail des femmes, malgré une augmentation de l'accès des femmes, en Iran, aux études académiques, selon les statistiques officielles, le taux de travail des femmes montre une réduction ou une incompatibilité surtout dans les secteurs publics. En 2011, le taux de travail pour les hommes était de 54,3% contre 10% pour les femmes tandis qu'en 1976 il était pour les hommes de 86% contre 13,7% pour les femmes. En 1976, environ 10% des cadres de l'éducation des universités d'Iran sont des femmes tandis qu'en 2006 il y en avait 19%²². Selon ces statistiques, les possibilités de travail pour les femmes en Iran ne s'accroissent pas simultanément avec l'amélioration de leurs compétences professionnelles. Cette incohérence vient de ce que, dans les programmes de développement de l'Iran, on souligne l'importance du rôle domestique des femmes. Cependant, on ne peut pas dire que le taux de travail des femmes soit totalement en baisse, parce que la présence la plus importante des femmes se situe dans le domaine de la microéconomie du secteur particulier. On observe la présence de femmes et de jeunes filles ayant poursuivi des études avancées comme vendeuses, dans l'enseignement du sport, comme travailleuses ménagères, serveuses etc. Dans les dernières années, a émergé la présence de femmes comme investisseurs de banque ou de bourse même parmi les femmes au foyer et dépendantes²³. Sur le secteur de travail, selon des recherches, bien que 52% du travail des femmes soit dans les zones informelles²⁴, les femmes avec des études supérieures ont plus de chance d'être recrutées dans le secteur public, alors que, les femmes avec des études inférieures, se retrouvent davantage dans le secteur privé. De plus,

²⁰SAROUKHANI Bagher & RAFATJAH Maryam « Les facteurs effectifs dans la représentation de l'identité sociale des femmes », *Pajouhesh e Zanan* [Recherches sur les femmes], v°2, n°1, (2004), p71-91.

²¹SHARIFI Shadi « La comparaison des mesures de convergence des femmes avec les rôles liés au sexe », *Pajouhesh e Zanan* [Recherches sur les femmes], v° 3, n° 1, (2005), p49-64.

²²<http://zn.farhangolm.ir>

²³JALAEIPOOR Hamidreza, « Quatre évaluations de situation des femmes d'Iran (1997-2005 pendant la période Réforme) », *Refah e Ejtemaei* [Politiques Sociales], vo 21, no 21, (2005), p39-71.

²⁴MADANI GHAHFAROKHI Saïd, *La situation de développement humain en Iran, La vulnérabilité et la tolérance*, Parseh, Téhéran, (2017), p 165.

cette année, 64% des femmes actives sont dans les secteurs publics alors que 60% des hommes travaillent dans les secteurs privés²⁵.

Un des changements importants, dans les dernières années, est l'affaiblissement de l'opposition des hommes au travail de leur épouse en dehors de la maison²⁶. Cependant selon les classes sociales, les raisons de travailler des femmes et celles de leurs époux d'accepter ce travail sont différentes : dans la classe inférieure, les nécessités financières et dans la classe moyenne élevée ou la classe supérieure, le prestige du travail de la femme, sont les facteurs importants de l'intérêt de la femme et de l'encouragement de leur époux²⁷. À côté de la part d'inégalité des femmes pour accéder au travail, il y a aussi l'inégalité d'accès aux postes élevés surtout dans les secteurs publics. Le facteur le plus important d'inégalité de la promotion des femmes aux niveaux supérieurs de travail est le suivant : la gouvernance de la culture patriarcale dans les organisations et les approches patriarcales des dirigeants²⁸. En général, le travail des femmes est placé sous l'influence des stéréotypes de genre, d'autant que, en 2013, parmi 37,6% des personnes en recherche de travail, 63% sont des hommes avec un taux d'alphabétisation de 96,6% et 12,4%²⁹ sont des femmes avec un taux d'alphabétisation de 99,3%. En 2014, selon des statistiques officielles, le taux de chômage des femmes était de 20,3% ce qui est deux fois plus que le taux total de chômage, à noter que pour les jeunes femmes, en 1996, il était de 4,7% et pour les jeunes hommes de 3,7%, tandis qu'en 2011 pour les premières, il était de 31,4% et pour les seconds, il était de 14,4%³⁰.

En ce qui concerne l'effet du travail des femmes sur leur situation, la motivation des jeunes femmes pour le travail salarié en dehors de la maison vient surtout du désir de briser les rapports de pouvoir avec les hommes et de se débarrasser des discriminations de genre soit dans l'espace public soit dans l'espace privé³¹. Effectivement, le travail salarié des femmes en dehors de la maison entraîne une augmentation du pouvoir des femmes dans la négociation et

²⁵Ibid, p. 69.

²⁶KARAMI GHAHI Mohamad Taghi « Statut social du divorce en Iran », *Motaleät e Jensiatat va Khânevadeh* [Recherches sur le genre et la famille], n°1, 2013, p 47-69.

²⁷DANESH Parvaneh (1992), *L'étude du travail des mères en dehors de la maison et son effet sur la hiérarchie de la famille contemporaine, (l'organisation de Behzistie d'Iran)*, master de sociologie, sous la direction de Bagher Saroukhani, Téhéran, Université de Téhéran, (1992).

²⁸ESFIDANI Mohamadrahim, *L'étude des empêchements de la présence des femmes à un poste élevé*, master de gestion gouvernementale, sous la direction d'Aliakbar Farhangui, Téhéran, Université de Téhéran. (1994).

²⁹MADANI GHAHFAROKHI Saïd (2017), *La situation de développement humain en Iran, la vulnérabilité et la tolérance*, Parseh, Téhéran, p 83.

³⁰Ibid, p 168

³¹Ibid, p 165

la prise de décision dans les affaires de la famille, ce qui pousse la famille vers une structure plus démocratique³².

Les changements de structure de la famille

Sur les changements dans la structure de la famille en Iran, on assiste à une augmentation de l'âge du mariage, surtout pour les femmes, et à la réduction de la différence de l'âge du mariage³³. Ainsi, l'âge du mariage pendant une durée de 35 ans a été de 19,7 ans pour les femmes jusqu'en 1976 et en 2011 il est arrivé à 23,4 ans, tandis que pour les hommes, il est passé de 24,1 ans à 26,7 ans. Considérant l'augmentation de l'âge du mariage, nous constatons une augmentation du nombre des jeunes, surtout des jeunes filles, qui ne se marient jamais avant 30 ans, de 9% en 1986 à 57,65% en 2011³⁴. De plus, la différence d'âge du mariage qui, en 1976, était de 4,4 ans, est passée à 3,3 ans en 2011.

Dans cette même période, on assiste à une réduction plus rapide du nombre de personnes dans les familles rurales, qui s'approche du nombre de personnes dans les familles urbaines le nombre total, par famille, est passé de 5 personnes à 3,5 personnes, dans la famille urbaine de 4,9 personnes à 3,5, tandis que, dans les villages il est passé de 5,2 personnes à 3,7 personnes. La population du groupe 0-14 ans, sur une durée de 35 ans, s'est réduite de 44,5% à 23,4%, ce qui confirme la réduction de la reproduction en Iran. Les familles monoparentales sont passées de 5,6% à 7,1%, ce qui montre le développement du mode de vie célibataire.

Un autre changement important est l'augmentation des familles dont la femme est chef de famille, de 7% en 1976 à 12,1% en 2011. Selon les statistiques officielles³⁵, le taux de divorce en 2013 a été de un sur cinq, et 50% des divorces ont eu lieu au cours des cinq premières années de mariage, et surtout au cours de la première année. Cependant, selon des statistiques non confirmées, plus de 80% de ces divorces ont lieu sur la demande des femmes. On attribue cette augmentation de demandes de divorce par les femmes à plusieurs raisons, comme l'augmentation de l'autonomie économique des femmes et un regard moins négatif de la société sur le divorce, surtout pour les femmes, mais il est intéressant, et compliqué, d'expliquer que l'on trouve le plus grand nombre de femmes qui demandent le divorce parmi les femmes au foyer qui ne sont pas autonomes. Les femmes qui travaillent essaient de

³²AMINI Mohamad et al, « L'étude sur l'emploi des femmes et son effet sur leur pouvoir dans la famille », *Femme et société*, vol 4, N° 1, (2011), p 1-28.

³³www.amar.org

³⁴MADANI GHAHFAROHAI Saiid, *la situation du développement humain en Iran, la vulnérabilité et la tolérance*, Parseh, Téhéran, (2017), p 147

³⁵<https://www.sabteahval.ir>

protéger leur famille en consultant les centres de conseil de famille qui les aident à résoudre leurs problèmes de famille, davantage que les femmes au foyer³⁶.

Bien que, malheureusement, on n'ait pas accès aux statistiques officielles sur les problèmes conjugaux, on trouve plus de rationalisation chez les femmes qui ont plus de capital économique, culturel et social dans les relations familiales, et qui comprennent bien les problèmes des enfants de divorcés et des femmes divorcées à venir, ainsi que l'importance de la famille et tout ce qui permet d'avoir un regard réaliste pour essayer de conserver la famille, parce qu'on observe davantage de cas de divorce chez les personnes ayant fait moins d'études. En général, on trouve des familles démocrates avec une hiérarchie horizontale entre les époux et les épouses qui ont fait des études élevées³⁷. Faute d'informations précises sur les raisons de divorce, on peut cependant noter : la toxicomanie de l'époux, l'infidélité conjugale, les problèmes d'économie, les changements de valeurs et l'accroissement de l'individualisme, le manque de compréhension entre les deux sexes etc... Mais dans la société iranienne actuelle, l'accent est davantage mis sur le rôle des problèmes économiques que sur les autres³⁸.

Cependant, un point important quant à l'augmentation des demandes de divorce par des femmes, est que, en général, la majorité des femmes divorcées n'ont pas de chance de remariage et qu'elles deviennent des objets sexuels pour les hommes, surtout pour les hommes mariés en vue d'un mariage temporaire, et souvent, ces femmes sont confrontées à des propositions de collègues et de voisins. Elles sont sous la pression de la société et sont vues comme une menace par les autres femmes. De plus, selon les lois iraniennes, quand la femme demande le divorce, elle ne peut pas profiter de ses droits financiers protégés, c'est-à-dire de l'offre de mariage, pension dont le montant est reconnu de fait, comme salaire en échange des tâches domestiques dans cette période.

Généralement, en comparant les situations des femmes et des hommes, nous pouvons dire que les changements objectifs et subjectifs de la vie des femmes sont plus rapides que chez les hommes, ce qui est la raison de la part croissante du rôle féminin comme sujet actif dans la vie privée et sociale, alors que les structures sociales, économiques et politiques ne peuvent

³⁶DEHGHAN Fatemeh, *La comparaison entre les conflits conjugaux des femmes qui demandent le divorce et les femmes qui consultent les centres de conseil conjugal (sans demander le divorce)*, master de conseil de psychologie, sous la direction de Bagher Sanaei Zaker, Téhéran, Université de Tarbiyat Moalem, (2001).

³⁷GHADERI Farahnaz, *L'étude des facteurs socio-économiques efficaces sur la structure de pouvoir de la famille; le cas des familles de Shiraz*, master de sociologie, sous la direction de Mohammad karim Mansoorian, Shiraz, Université de Shiraz, (1996).

³⁸<http://talashonline.net> (L'interview avec Hamidreza Jalaiepoor en mars 2014).

pas suivre ces changements au même rythme. Ce qui entraîne la création de terrains vulnérables pour les deux sexes surtout pour les femmes et les familles.

Inégalités et égalité de genre dans la loi

Le domaine de droit du genre est présenté comme le domaine le plus résistant au changement et à l'amélioration de la situation des femmes. Les lois sont divisées en trois catégories, à savoir en faveur des femmes, en faveur des hommes et à égalité pour les uns et pour les autres³⁹. Sur le sujet du système juridique et des changements de loi, en ce qui concerne les lois pénales et de la famille (les réformes de 2000), certaines inégalités entre les femmes et les hommes perdurent. La comparaison Hommes/Femmes montre que, les femmes ont davantage de devoirs et de responsabilités que les hommes et plus de privation de droits que les hommes. Les hommes sont plus souvent au sommet de la pyramide du pouvoir et le législateur a plus de préférences pour les hommes que pour les femmes. Les hommes dans les lois sont définis en tant que sujets, au contraire des femmes qui sont présentées davantage en tant qu'objets⁴⁰.

Dans les lois individuelles et de la famille, bien qu'après la révolution de 1979, la loi de « Protection de la Famille » ait été suspendue en raison de sa contradiction avec le Canon chiite, il faut faire attention qu'elle n'a été remplacée par une nouvelle loi qu'en 2013, soulignant, que la dernière loi approuvée en 1974 n'était pas totalement abolie, notamment dans le cas de silence du législateur, par exemple sur la polygamie. De fait, dans le code 58, la loi de protection de la famille approuvée en 1974 n'est pas présentée comme annulée, et donc, elle est toujours en fonction⁴¹. En général, les changements dans les lois particulières des femmes se sont tournés vers la protection du droit des femmes et la réduction des droits et des autorisations des hommes. Les choix et les supériorités des époux dans les domaines non financiers sont contrôlés par la société et les symboles de pouvoir de l'époux sont réduits. En ce qui concerne le divorce, les changements vont vers une modération des droits pour les deux sexes, surtout vers la réduction des libertés de l'homme, et, au contraire, vers une augmentation des options des femmes pour divorcer indépendamment de l'opposition des

³⁹MADANI GHAHFAROKHI Saïd, *la situation de développement humain en Iran, la vulnérabilité et la tolérance*, Parseh, Téhéran, (2017), p 70.

⁴⁰FOROUGHZADEH Simin, *La représentation de genre dans les lois de la famille et les lois pénales islamiques*, master de sociologie, sous la direction de Siyâmak Zandrazavi, Université de Bahonar Kerman, (2001) & FOROUGHZADEH Simin et ZANDRAZAVI Siyamak, « La représentation de genre dans les lois de la famille et les lois pénales islamiques », *Études sciences sociales* (université de Ferdossi de Mashhad), N° 6, (2005), p 61-86.

⁴¹<http://mehrkhane.com/fa/news/>

hommes. Dans le domaine financier, le droit tend à faire participer les femmes aux biens de leur époux, tant pendant la vie de couple qu'au moment d'un éventuel divorce. Quand il s'agit des enfants et de leur tutelle, la prise en compte de leur intérêt et des choix des femmes, au contraire des droits de l'homme, a augmenté. Cependant, par rapport au droit Canon chiite, il y a beaucoup de dispositions pour arriver à des lois de protection des femmes et pour les approuver⁴².

Les effets contrastés sur la condition des femmes

À propos des effets de la révolution sur la vie des femmes en Iran, les changements après l'installation de la République Islamique peuvent être résumés en 9 changements allant dans le sens d'une plus grande présence et participation des femmes et 4 changements tendant à l'inverse à réduire l'autonomie des femmes.

Donc, en résumé, les changements favorables et défavorables aux femmes en accord avec les résultats de l'article de Jalaeipoor, le sociologue iranien, sont les suivants⁴³ :

1- L'amélioration de la sécurité des femmes dans les espaces publics, notamment la présence des femmes et des filles de familles religieuses et traditionnelles dans l'espace public grâce au sentiment de sécurité publique après l'installation de la République Islamique.

2- L'entrée en masse des femmes dans le domaine politique, plus de trois décades après la révolution ; les femmes religieuses sont les plus importantes porteuses de projets dans les changements de politique, au plan national comme international, de la République Islamique, et elles sont plus actives que les hommes dans les institutions gouvernementales. Selon des expériences menées en matière de sélection de président ou de députés au parlement en Iran, quand les femmes ont une présence active dans les processus d'élections, les candidats réformateurs de la politique gagnent la compétition. De plus, peu à peu, les femmes elles-mêmes se sont portées candidates dans différentes élections.

3- L'augmentation de l'éducation formelle et non formelle entre les femmes. Selon les statistiques non officielles, les femmes sont la population la plus consommatrice des productions culturelles, et les activités culturelles des femmes sont égales ou supérieures à celles des hommes. Jusqu'en novembre 2014, on dénombre plus de 473 éditrices de presse ou

⁴²HOVEYDA Yousef, *Les évolutions des lois privées vers la protection des droits des femmes*, master de droit, sous la direction d'Ezatollah Araghi, Téhéran, Université de Téhéran, (2001).

⁴³JALAEIPOOR Hamidreza, « Quatre évaluations de situation des femmes d'Iran (1997-2005 pendant la période Réforme) », *Refah e Ejtetaei* [Politiques Sociales], vo 21, no 21, (2005), p39-71.

de sites internet dans tous les domaines, qu'ils soient scientifiques, sociaux, culturels, politiques et économiques⁴⁴.

4- L'augmentation des femmes dans le domaine de l'économie et de l'autonomisation de l'économie.

5- L'augmentation des femmes dans les secteurs de la santé comme patientes ou dans des emplois, même dans les petits villages.

6- La tendance croissante des femmes à changer de mode de vie, de sorte que la deuxième demande des femmes est de développer des centres de sport et de loisirs. Dans la société iranienne actuelle, on peut noter le développement des centres sportifs surtout dans le secteur privé, même dans les villes religieuses et traditionnelles. Les femmes sont très nombreuses à participer au tourisme national ou international pour les voyages de pèlerinage et d'excursion, et parfois même les femmes organisent des voyages et des groupes touristiques indépendants.

7- L'attention grandissante des femmes quant à leur apparence et à leur habillement à tout âge.

8- L'autonomie individuelle en augmentation grâce à l'accès des femmes à l'éducation, au média et à l'autonomie économique. Cette émancipation individuelle est perceptible dans trois dimensions de la vie des femmes : un, le choix du mari et la décision de divorce, deux, l'augmentation de la participation des hommes pour faire les tâches domestiques au moins dans la classe moyenne urbaine, même dans les familles où la femme est femme au foyer et trois, la prise de conscience des femmes qui mènent la réforme religieuse et les croyances religieuses comme le voile et les pratiques religieuses.

9- L'augmentation du rôle déterminant des femmes dans l'avenir de leurs enfants, dans la famille, surtout dans la classe moyenne urbaine qui a en charge les responsabilités de certaines institutions dans les domaines de l'éducation, du travail, de la sécurité sociale, des loisirs etc., et les femmes ont le rôle central dans ce processus de protection.

À contrario, les effets de la révolution sur une moindre autonomie des femmes iraniennes sont les suivants :

1- Persistance des discriminations et des inégalités de droit comme la permission de tutelle de l'enfant, l'inégalité de frais de sang, l'inégalité d'héritage, l'inégalité sur le témoignage, la nécessité de la permission de l'époux pour sortir d'Iran, manque d'accès à certaines

⁴⁴<http://press.farhang.gov.ir>

professions politiques et religieuses et manque de clarté de la loi pour défendre les femmes et les filles face à la violence.

2- Persistance des programmes discriminatoires dans les écoles et les livres scolaires et les médias et manque de combat face à la culture patriarcale et, également, passivité des autorités compétentes face aux cultures d'ethnie et nationales qui propagent la culture du patriarcat dans la société iranienne⁴⁵.

3- La discrimination dans les problèmes sociaux, économiques et les postes de gestion pour les femmes. Elles ne peuvent pas avoir accès à des postes élevés du secteur public en général, et obtiennent au moins 30% de salaire en moins que les hommes et les possibilités de culture, de sport et d'éducation pour les femmes sont moindres que pour les hommes.

4- Les femmes sont encore les victimes les plus oubliées des tragédies de la société. Elles sont exposées à la violence et à l'exclusion des chances sociales et scolaires et parfois elles sont poussées à la prostitution et à la toxicomanie. Dans ces familles, le coût de la vie est à la charge des femmes, et elles sont même obligées de préparer les coûts de drogue de la personne toxicomane. Elles sont aussi les plus victimes de dépression, de suicide et de maladies sexuellement transmissibles.

En ce qui concerne les changements adoptés après la révolution et l'installation de la République Islamique par rapport au genre, il faut dire que certaines évolutions simultanées ont renforcé ces changements. Cependant, ces changements en général, à cause du manque d'opportunités sociales, économiques et politiques, entraînent un écart profond entre les situations subjective et objective des femmes.

Les rapports et les identités de genre comme enjeux des discours

La famille, la religion et l'État, sont les trois piliers par lesquels se définit la société iranienne⁴⁶. De fait, nous pouvons présenter la religion comme celle des institutions qui est la plus importante en ce qu'elle affecte un large éventail de vies iraniennes, certes tout au long l'histoire de l'Iran mais aussi et surtout depuis la révolution de 1979 et l'installation de la République Islamique. Autrement dit, depuis le lien explicite établi entre religion et politique dans l'État de la République islamique, nous pouvons présenter la religion comme étant le

⁴⁵FOROUTAN Yaghoub « Les femmes et la langue, l'identité de genre dans les livres de l'école de langue arabe, persane et anglaise », *les études sociales et psychologiques des femmes*, n° 28, (2001), p161-181.

⁴⁶AZADARMAKI Taghi, *La sociologie de la famille iranienne*, Téhéran, Samte, (2007), p 3

facteur le plus important de la construction discursive dans la société iranienne en général notamment en matière de genre. Il faut souligner que ce qui est défini ici comme la religion dans la société postrévolutionnaire iranienne, c'est la lecture de l'Islam chiite d'Iran qui, grâce à l'*Ijtihād* (rénovation)⁴⁷, est présentée par les élaborateurs de ce discours, quelle que soit la lecture, y compris orthodoxe et réformatrice, comme offrant davantage de possibilités d'adaptation à la modernité que le discours de l'Islam sunnite. C'est en considérant ces trois piliers de la structure de la société iranienne, que sous ce titre nous présentons brièvement deux importants discours religieux sur le genre ; le discours chiite orthodoxe et le discours chiite réformateur. En ce qui concerne ces deux discours, il faudra faire attention au fait que selon le discours chiite orthodoxe, la référence la plus importante en matière de référence aux lois islamiques est la Sunna du prophète et des imams chiites, c'est-à-dire leur façon de vivre dans les pratiques, les actes et les paroles. D'après ce discours chiite orthodoxe, découvrir les manières de conduire sa vie via l'interprétation du texte du Coran est difficile tandis que la Sunna du prophète est plus facile à interpréter et à mettre en pratique et, de plus, cela aide à interpréter le texte du Coran. Tout au contraire, le discours réformateur chiite se concentre sur le Coran comme étant la référence originale pour rénover les lois islamiques et il avance que la Sunna a été exposée à la manipulation et à la déviation au cours de l'histoire. De plus, toujours selon le discours réformateur chiite, en accord avec la notion d'historicité, la Sunna est à replacer dans son contexte, à savoir il y a plus de 1400 ans au sein de la culture et de la situation historique de la Société Arabe à cette époque⁴⁸.

Par ailleurs, nous présenterons le discours égalitariste des femmes comme étant le troisième discours sur le genre dans la société postrévolutionnaire iranienne. Cependant, à cause de la diversité des groupes, nous ne pouvons pas le présenter comme un discours cohérent dans ces différents éléments et unique dans la mesure où, selon que ces groupes égalitaristes sont séculiers ou islamiques, leur discours est différent en fonction de l'importance qu'ils accordent à chacun des piliers de la structure de la société iranienne.

⁴⁷En ce qui concerne l'*Ijtihād* ou la rénovation des lois en Islam en accord avec le temps et le lieu, elle est particulière aux chiïtes et, chez les sunnites, elle est présentée par la notion de *Bedaât*, à savoir l'invention, et contre la nature de la religion.

⁴⁸ Discussion éclairante avec Mohamad Taghi Karami Ghahi, le professeur spécialiste dans le domaine de genre en Iran et le président du département des études de femmes de l'université de Allameh Tabataba'i (ATU) en mai 2016 à Téhéran.

L'arrangement de genre du discours chiite orthodoxe

Dans les pages suivantes, nous essayons d'étudier ces trois discours, en nous concentrant sur les deux discours religieux, notamment le discours orthodoxe chiïte, connu comme le discours officiel de l'État postrévolutionnaire. De plus, le discours chiïte orthodoxe est le plus ancien et date, à peu près, de l'apparition de l'Islam en Arabie Saoudite. Ce discours est plus large et plus riche quantitativement et qualitativement ; notamment, parce qu'après la révolution de 1979, ce discours est le discours dominant et que, grâce au soutien du pouvoir politique, il a bien pu se développer, au moins au niveau discursif, bien que ce discours ne soit pas hégémonique.

En ce qui concerne la présentation de l'arrangement du genre du discours orthodoxe, il faut souligner que malgré les nombreuses doctrines de l'Islam chiite qui insistent sur l'égalité des valeurs humaines entre les deux sexes, le discours de l'Islam chiïte orthodoxe insiste sur la différence naturelle des sexes pour justifier les hiérarchies sociales, culturelles et juridiques de genre. Dans ce système juridique, le droit essentiel de l'être humain est le même pour l'homme et la femme, autrement dit, ils sont égaux, mais les droits juridiques des hommes et des femmes, eux, sont différents. Dans la lecture du chiisme orthodoxe, la différence juridique entre les hommes et les femmes est aussi « évidente » que peuvent l'être leurs différences physiques et psychologiques ainsi que les différences de leurs devoirs. Ce raisonnement fondé sur la différence ne laisse aucune place aux questions relatives aux discriminations pour justifier, au contraire, la légitimité d'une inégalité juridique entre les hommes et les femmes au bénéfice exclusif des hommes. Bien que, ce discours, comme dans toutes les lectures sur le Canon chiïte, soit d'accord avec la rénovation, les élaborateurs de ce discours ont traité la rénovation dans les filiales de la religion et selon eux, les lois du Canon chiite, en général, et les lois de la famille et des femmes ne sont incluses dans la rénovation que dans certaines petites filiales. Donc, les élaborateurs de ce discours prétendent que l'Islam a la capacité d'adopter les changements de la modernité et d'adapter la situation de la femme contemporaine. Cependant, selon eux, la rénovation et la découverte des nouvelles lois islamiques doivent respecter les principes fixes de l'Islam et doivent obtenir, au titre de la sagesse, dans la compréhension, la preuve légale s'appuyant sur les mérites scientifiques⁴⁹.

Selon certains défenseurs de ce discours, pour les hommes et les femmes, quoiqu'ils soient considérés également comme des êtres humains en Islam, et qu'ils aient des droits égaux, cela

⁴⁹MOTAHARI Morteza, *Le Système des droits des femmes en Islam*, Téhéran, Sadra, (1990), p 163-167.

ne signifie pas qu'ils ont des droits identiques. Ce discours, en faisant la distinction entre la notion de « ressemblance » et celle d'« égalité » et de « parité » dans les droits, leur reconnaît des droits égaux mais non pas identiques. Les élaborateurs de ce discours pensent qu'en Islam, la philosophie et la nécessité de la justice méritocratique sont à la base des droits des hommes et des femmes, autrement dit, cela signifie que l'Islam n'est pas contre l'égalité et la parité des droits entre les deux sexes mais contre la ressemblance des droits. La justice et les droits innés et humains des hommes et des femmes exigent la non-ressemblance de certains de leurs droits, car chaque talent naturel est à l'origine d'un droit naturel et d'un document naturel⁵⁰.

Ainsi, le premier point de leur argumentation est que les droits de la femme et de l'homme sont égaux sauf dans les cas où leurs natures exigent l'inégalité qui est intrinsèque. Deuxièmement, l'inégalité de droit est fondée sur les différences physiques et psychologiques et il est impossible de la résoudre. Troisièmement, la continuité des générations, reposant sur la femme et sa fécondité, est soumise à des règles spéciales, car la nature de la femme est fondée sur l'intensité des sentiments et des émotions, et sa faiblesse de raisonnement affecte ses responsabilités et ses droits. Quatrièmement, la tendance à s'occuper de l'apparence et de l'ornement étant la particularité de la majorité des femmes alors que celle des hommes est le raisonnement et l'argumentation, cela conduit les femmes vers la vie sentimentale et les hommes vers la vie intellectuelle. Cinquièmement, la femme a besoin de la tutelle et de la surveillance de l'homme, c'est le rôle du père avant le mariage et le rôle du mari après le mariage. De cette façon, quelqu'un qui a besoin de tutelle ne pourra pas avoir de responsabilité dans la magistrature, la politique et la religion. De plus, les femmes sont exemptes de guerre à cause de leur faiblesse physique. Sixièmement, si la femme et l'homme ont en commun des vertus générales comme la foi et la piété, leurs vertus particulières sont représentées par la différence de droits et de responsabilité. Et enfin, septièmement, comme la femme est plus faible que l'homme du point de vue du sexe, les droits et les devoirs légitimes sont harmonisés selon le mérite intrinsèque qui est absolument juste. Autrement dit, d'après ce discours, la justice ne définit pas qu'il y a des droits identiques entre les deux sexes mais que l'égalité de droit existe seulement dans les cas où il y a des potentiels égaux⁵¹.

⁵⁰Ibid, p 144, 155, 180

⁵¹KADIVAR Mohsen, *Relecture des droits des femmes en Islam : La justice égalitaire à la place de la justice méritoire* (Ebook), (2011), p 12 et 13, (www.kadivar.org).

Ainsi, selon notre analyse discursive, le discours du chiisme orthodoxe prend en considération les femmes de quatre points de vue : le corps, le désir sexuel, les rôles de genre et l'invasion culturelle⁵², et utilise cinq tactiques discursives pour arriver à son but, c'est-à-dire l'arrangement de genre idéal, la définition d'un corps féminin intrinsèquement provocant, la non-reconnaissance du désir sexuel des femmes, la sacralisation du statut de la famille et celle de la femme en tant que mère et épouse, la présentation des problèmes de genre comme un instrument occidental de corruption de l'identité nationale et religieuse de la femme, et finalement la défense d'une particularité des problèmes des femmes iraniennes qui ne sont pas comparables aux problèmes des femmes occidentales⁵³.

L'arrangement du genre du discours réformateur

Au sujet de l'arrangement du genre dans le discours réformateur chiite, les élaborateurs de ce discours soulignent le cadre principal de l'approche de l'Islam par rapport à la femme pour la rénovation dans le domaine du genre. D'autant qu'avec cette approche de l'Islam, le Canon et les approches chiites du genre pourraient surpasser d'autres branches du Canon islamique. Nous pouvons attribuer deux raisons à ce développement. L'une, due au changement et au progrès des approches du Canon chiite à cause de la révolution de 1979 et de l'expérience de l'installation d'un gouvernement islamique, ce qui est la cause de la rencontre de la République Islamique et des théologiens sur les problèmes et les revendications des femmes en pratique et qui entraîne un besoin de changement afin de répondre aux réclamations des femmes en particulier et des revendications dans le domaine de genre, en général. L'autre, qui se réfère aux particularités et aux qualités du Canon chiite et à la possibilité de rénovation qu'il offre. Le Canon chiite profite ainsi d'une dynamique qui prépare le fond de rénovation dans les droits des femmes en particulier et dans le domaine du genre en général.

Les élaborateurs de ce discours avancent plusieurs arguments. Premièrement, il est d'avis que la justice est un concept pré-religieux et généralement l'humain contemporain de n'importe quelle religion et même sans religion comprend la justice rationnellement. Deuxièmement, d'après l'humain contemporain la notion de justice égalitaire et d'égalité fondamentale est plus compatible que la justice méritée, c'est-à-dire que le comportement égalitaire entre tous

⁵²Ce discours marque le changement culturel à travers l'universalisation y compris l'invasion culturelle impérialiste visant à changer la culture des pays islamiques.

⁵³KHAZAEI Tahereh, *Description de la construction de la féminité dans les associations liées au «Front traditionnel»*, master de sociologie, sous la direction de Mohamadsalar Kasrai, Téhéran, Université Taribyat Modares, 2011 & KARAMI GHABI Mohammad Taghi, KHAZAEI Tahereh et MACE Éric, « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiite orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, V° 2 (n° 63), (2017), p 167-186

les humains seulement à cause de la réputation de l'être humain, n'est pas juste ; ainsi, aucune qualité humaine ne peut empêcher l'égalité des droits entre les deux sexes. Troisièmement, les différences physiques et psychologiques ne peuvent pas être source d'inégalité entre les deux sexes. L'égalité de droit est la justice et la discrimination légale est une injustice, c'est-à-dire que la condition préalable de justice n'est pas le mérite, car le mérite ne mène pas à l'égalité. La justice égalitaire est harmonisée par la munificence humanitaire et la discrimination légale méprise cette munificence ; autrement dit, la justice égalitaire est la condition préalable de la munificence. Quatrièmement, la raison doit confirmer la préférence d'égalité fondamentale et la justice égalitaire ou la justice méritée à chaque époque. En revanche, par rapport au passé où la discrimination de droit entre la femme et l'homme, du point de vue de la raison humaine, était considérée comme juste, à notre époque cette discrimination est comprise comme une oppression. Ainsi, dans ce discours est souligné le fait que la justice égalitaire et l'égalité fondamentale sont davantage compatibles avec l'esprit du Coran et les doctrines islamiques. La justice présente un sujet pré-religieux ; l'origine de la religion est plus récente et de ce fait, la religion ne peut être déterminante dans la définition de la justice et donc, cela s'explique par la raison générale. Dans le chiisme, Dieu est juste et le monde est fondé sur la rationalisation. Il n'y a aucune définition de la justice dans le Coran ni dans la Sunna du prophète, cependant elle est bien soulignée, c'est-à-dire que Dieu est protecteur de la justice comprise par la raison humaine⁵⁴.

Selon les réformateurs de la religion, les droits de la femme à l'époque du prophète sont un progrès pour les femmes. À cette époque, les opinions publiques n'acceptaient pas cette situation idéale et égale, mais il ne faut pas rester à cette époque-là. D'après ce discours, le verset 34 de la surate des femmes (An-Nisa), qui expose la raison la plus importante du discours du chiisme orthodoxe pour confirmer la supériorité des hommes sur les femmes et donc, justifier les inégalités entre les femmes et les hommes, a été conditionné par deux nécessités l'une la supériorité financière de l'homme et l'autre l'accès particulier de l'homme à certains droits et possibilités à l'époque du prophète. De cette façon, dans le Coran, parce que le fait que Dieu argumente cette supériorité de l'homme sur la femme est une argumentation et pas une règle, donc, que cela n'est pas une vertu, s'il n'y a pas ces deux causes et nécessités, la supériorité des hommes sur les femmes, disparaît. Autrement dit, la supériorité de l'homme sur la femme était le fait d'une époque et d'une société particulières

⁵⁴KADIVAR Mohsen, *Relecture des droits des femmes en Islam : La Justice égalitaire à la place de la justice méritoire* (Ebook), (2011), p 15 et 18, (www.kadivar.org).

où le regard sur la femme était médiocre ; car les femmes n'avaient pas encore accédé à la bonne éducation et aux études et sans le soutien physique et économique des hommes ne vivaient pas bien. Mais, de nos jours, les différences physiques, biologiques et psychologiques ne conditionnent plus la supériorité de l'homme sur la femme, la supériorité de droit ou l'inégalité de droit des femmes et des hommes ne peuvent être ni permanentes ni immuables. Dieu souligne les talents et les capacités différentes de la femme et de l'homme et cela ne peut pas être source de discrimination⁵⁵.

Généralement les réformateurs de la religion insistent sur *l'Ijtihâd* dans les principes de l'Islam, c'est-à-dire sur les principes d'anthropologie, de cosmologie, de linguistique, d'herméneutique et le Canon. Selon eux, le discours de droit des deux sexes doit être composé des critères religieux, locaux et modernes. De nos jours, la rationalité, à côté du Canon et de la Sunna, doit avoir un rôle important dans l'exploration des lois et des règlements religieux. En conséquence, aujourd'hui *l'Ijtihâd*, dans les fondations, les principes et les branches de l'Islam, est compris avec des causes d'origine de justice et de critères rationnels.

Selon Kadivar, dans l'Islam, il y a deux images différentes de la femme musulmane ; une image qui existe dans les versets de la Mecque, qui souligne les différences et les devoirs différents entre les hommes et les femmes mais aussi les droits et les valeurs égaux. Une autre image de femme se trouve dans les versets de Medina, une image féminine vulnérable et médiocre, qui a prévalu en raison de la culture particulière du pays d'émergence de l'Islam et qui était également la culture dominante de cette époque concernant les femmes. Comme le temps de la rédaction des versets de Medina a eu lieu en même temps que la formation de la communauté islamique à Medina, il y a le point de vue juridique. Ce type de verset porte sur la femme un regard discriminatoire qui est voulu par l'exigence de l'époque et du temps. Par conséquent, on peut classer deux types de lois sur la femme ; une loi qui représente les droits de commerce et certains des droits civils dans laquelle les droits de la femme et de l'homme sont égaux et justes. Et d'autres, des lois pénales, des droits fondamentaux et même des droits civils qui sont discriminatoires et inégaux et qui ont besoin d'être repensés⁵⁶.

Le discours égalitariste

Le troisième discours à propos du genre en Iran est le discours égalitariste des femmes. Bien que ce discours, sauf sa branche réformatrice, ne soit pas considéré comme religieux, nous

⁵⁵MIRHOSSEINI Ziba, al, *Justice Through Equality: New approaches to Muslim Family Law*, London, IB Tauris, (2012).

⁵⁶KADIVAR Mohsen, *Les droits du peuple, l'Islam et les droits humains*, Téhéran, Kavir, (2008), p 286—298.

essayons de présenter une approche succincte de ce discours et des débats auxquels il donne lieu en tant que discours du genre en Iran. Au-delà de tous les débats qui existent à propos de sa nature pour savoir s'il s'agit d'un discours féministe ou d'un discours égalitariste, le discours de mobilisation égalitariste venant d'un mouvement ou d'une mobilisation ou d'un dynamisme égalitariste, est un des discours rivaux du discours officiel et dominant dans le domaine du genre en Iran.

L'importance de la présentation de deux types principaux de ce discours, à savoir le type séculaire et le type religieux, sert à montrer la dialectique qui existe entre l'arrangement du genre et le système juridique préférable dans ces discours de mobilisation égalitariste et les contradictions internes de ces discours avec le nouvel arrangement du genre et le nouvel ordre de droit dans la réalité vécue de la question du genre en Iran.

Comme type séculaire de discours de la mobilisation égalitariste, on peut présenter « La campagne d'un million de signatures pour changer les lois discriminatoires » et « Le groupe de terrain des femmes ». Dans ces deux types de discours égalitaristes, le but est la modification des lois inégalitaires et discriminatoires contre les femmes, dans le premier via le ramassage des signatures des femmes et des hommes iraniens en discutant en vis-à-vis et dans le deuxième, via la réalisation de formation de groupes de protestation de masse sur le terrain. Cependant, dans ces deux groupes, la modification des lois inégalitaires et discriminatoires, comme le droit de mariage sans nécessité d'autorisation de tuteur pour les filles, le droit de tutrice pour la mère, la suppression du rôle de chef de famille pour l'homme, l'égalité entre les deux sexes dans l'héritage, la possibilité de l'accès des femmes aux postes supérieurs, l'annulation du voile obligatoire pour le premier groupe, et la protestation contre la lapidation (en cas de crime d'une femme), l'empêchement de la présence des femmes dans les stades, et le quota sexuel universitaire pour le deuxième, le point commun entre les deux est d'être aveugle intentionnellement par rapport aux lois qui sont des compensations, comme le profit de la femme à la pension, au douaire et au manque de responsabilité financière de la femme dans la famille, et également aux devoirs et à la responsabilité qu'un homme porte face à des compensations de droit propres. De fait, ces groupes gardent le silence en face des compensations en faveur des femmes, qui équilibrent davantage le statut des femmes dans la structure de pouvoir et d'autorité dans les domaines privé et social. En disant que le groupe de campagne n'a pas réussi dans son projet, et que le groupe de terrain a pu attirer l'attention sur certaines lois discriminatoires, comme la lapidation qui est connue comme une violence et va à l'encontre des conventions internationales ou le quota sexuel universitaire qui est assez

vaste, il faut dire aussi que ces groupes, dans d'autres cas, comme la question du droit unilatéral de divorce des hommes, l'inégalité de l'héritage, le prix du sang etc., ne pouvaient pas organiser une protestation assez vaste de masse, parce que d'une part, ce type de loi est protégé par un discours théologique fort et que, d'autre part, ils ont toujours une fonction dans la vie pratique des femmes iraniennes. Et de plus, ces types d'inégalités ne sont pas connus comme des cas inégalitaires et discriminatoires insupportables de la part de la majorité des Iraniens, ce qui aboutit au manque de protection de masse.

Comme dernier type de discours de mobilisation égalitariste des femmes, nous présentons « le groupe des femmes réformatrices ». Ce groupe, au contraire des groupes connus comme séculaires, est un des groupes féministes musulmans qui a pu avoir des postes élevés dans deux gouvernements, le gouvernement de Réforme (1997-2005) et le gouvernement actuel en Iran, à partir de 2013. Le problème principal de ce groupe qui a pu entrer dans la structure du pouvoir politique de la République Islamique et aussi, dans certains parlements, est d'être empêché d'exprimer clairement ses revendications égalitaristes dans le domaine du genre à cause de considérations politiques. Ce groupe, en général, au contraire des groupes séculaires des femmes, d'une part, en profitant de certaines différences de droit entre les deux sexes, lesquelles sont en faveur des femmes et par conséquent, du renforcement de ces différences, essaie d'augmenter le pouvoir des femmes dans tous les domaines sociaux et privés, et d'autre part, grâce à sa présence dans la structure du pouvoir politique et législatif, essaie de suivre et d'institutionnaliser des revendications de modifications de loi inégalitaires et discriminatoires contre les femmes. Le point le plus positif de ce groupe, au contraire du groupe séculaire, est la négociation à la fois avec des théologiens et des politiciens et surtout, le commencement de la modification des lois discriminatoires et inégalitaires depuis la confirmation de la religion comme moteur de cette mobilisation égalitariste. De fait, le point fort de ce groupe est de profiter de la capacité de la religion elle-même à modifier les inégalités et les discriminations contre les femmes, et dans les pays musulmans, cela peut être la manière la plus efficace.

Après la révolution de 1979 et surtout dans les deux dernières décades, les débats sur le discours égalitariste ont pu apparaître dans les espaces publics et s'étendre au-delà de la classe moyenne supérieure jusque vers la classe moyenne inférieure et également aux autres villes que Téhéran, grandes et même petites, alors qu'on ne peut pas présenter le féminisme d'Iran comme un discours et un mouvement, parce qu'il n'a pas pu encore atteindre les lois égalitaires et imposer ses demandes à la République Islamique. De fait, ce discours n'a pas généré un discours dominant ni imposé ses revendications via des demandes organisées. C'est

la raison pour laquelle nous ne pouvons pas appeler « mouvement social » cette mobilisation mais nous la présenterons comme le dynamisme *ou* la dynamique du féminisme ou une mobilisation égalitariste des femmes d'Iran ; c'est-à-dire comme la défense des lois des femmes et pas comme un mouvement en tant qu'action organisée et collective⁵⁷. En effet, s'y retrouve seulement la première condition d'un mouvement social des femmes, c'est-à-dire l'existence d'un écart discriminatoire sexuel dans les domaines des droits civils, de la famille et de certains droits pénaux. Quant aux autres conditions nécessaires pour former un mouvement social du féminisme, à savoir l'existence d'un large discours dominant féministe et représentant ouvertement et librement les Féministes capables d'organiser les revendications et les exigences des femmes d'Iran pour avoir l'égalité de droit et les négocier avec l'État, ces conditions n'existent pas encore. L'image dominante du féminisme en Iran est ainsi réduite à une conception qui va du libertinage sexuel à, au mieux, une mobilisation qui n'a pas pu créer encore les groupes d'entraide indépendants de l'État pour protéger les femmes maltraitées. Par conséquent, un type de féminisme revêt une dimension politique tandis que, dans sa dimension sociale, le féminisme reflète seulement une forme de résistance féminine⁵⁸.

Donc, nous pouvons présenter les deux dernières décades pour la femme iranienne comme le temps de la naissance d'une tendance croissante des femmes à faire des études supérieures et aussi une tendance à l'autonomie économique et même à une condition de travail avec moins de salaire, et même étant toléré de situations inconvenables. Donc, ces changements sont la raison du changement de la dynamique des femmes, d'une situation de résistance interne à une résistance sociale pour soi-même. Cependant, selon Jalaeipoor⁵⁹, le sociologue iranien, si tous les Iraniens ne profitent pas au moins des droits civils et de la démocratie, les femmes ne peuvent pas demander leurs revendications égalitaires à la République Islamique. À cause du manque de démocratie en Iran, les mouvements féministes rencontrent des difficultés et, en général, ne sont pas adaptés avec l'esprit des femmes. En conséquence, il faut que nous insistions sur l'appui du féminisme d'Iran sur le mouvement de Réforme et de démocratie d'Iran et il faut s'éloigner des actions populistes comme la confrontation à propos du voile

⁵⁷JALAEIPOOR Hamidreza, « Quatre évaluations de situation des femmes d'Iran (1997-2005 pendant la période Réforme) », *Refah e Ejtmaei* [Politiques Sociales], vo 21, no 21, (2005), p39-71.

⁵⁸Interview avec Mohammadreza Jalaeipoor, « Les situations des femmes d'Iran », *Reyhaneh*, no 9, (2005), p31-42.

⁵⁹JALAEIPOOR Hamidreza, « Quatre évaluations de situation des femmes d'Iran (1997-2005 pendant la période Réforme) », *Refah e Ejtmaei* [Politiques Sociales], vo 21, no 21, (2005), p39-71.

islamique qui en général est conduite par l'opposition à l'étranger, ce qui donne à l'État une possibilité légitime et facile d'oppression de cette mobilisation.

Généralement, le féminisme en Iran, pour protéger les droits des femmes, se répartit sur six niveaux : les institutions gouvernementales, les représentantes du Parlement et des Conseil municipaux et de village, les activités des organisations non gouvernementales, les activités des media (presse et internet), les activités artistiques dans les domaines du cinéma et de la littérature et les activités intellectuelles et de recherche dans les centres de recherche des femmes et des universités par les sociologues et les enseignants universitaires à l'intérieur et à l'extérieur de l'Iran.

À chaque niveau, les féministes ont des tendances et des idéologies diverses : les féministes qui insistent sur leur identité musulmane et qui en général travaillent au Parlement et pour l'État et les féministes laïques qui n'insistent pas sur leurs croyances religieuses et qui travaillent dans les autres niveaux⁶⁰.

Une autre critique sociologique importante par rapport au féminisme laïque d'Iran est son opposition à la famille iranienne. Tandis que le féminisme laïque essaie d'abîmer la famille sous prétexte qu'elle est patriarcale en Iran et qu'il insiste sur le type de mariage non religieux comme le concubinage, Jalaiepoor insiste sur le rôle de la famille dans la société iranienne plus que sur celui des autres piliers que sont l'État et la religion. Il présente la famille iranienne comme une famille très dévouée, ainsi que les parents iraniens qui font tout pour que leurs enfants réussissent, tandis que, en Occident, la majorité de ces protections prodiguées par la famille iranienne, sont présentées comme des devoirs de l'État ou d'autres institutions. Contrairement à celui du féminisme, son point de vue est que la famille iranienne n'est pas patriarcale forte et dure. Il présente la famille iranienne plutôt comme une famille civile qui n'est pas patriarcale. Il reproche au féminisme d'Iran de critiquer le patriarcat et ainsi de mettre en péril l'origine de la famille iranienne. Il est d'avis que le type de famille en concubinage joue en faveur des hommes, qui ont la supériorité de droits plus que dans ce type de famille, et que parfois les principes moraux ne sont pas respectés et que le changement de partenaire est rapide⁶¹.

Le féminisme d'Iran est accusé de ne pas prêter assez d'attention aux responsabilités et aux capacités des femmes d'Iran et de négliger les potentiels des femmes et les possibilités

⁶⁰JALAEIPOOR Hamidreza, « Quatre évaluations de situation des femmes d'Iran (1997-2005 pendant la période Réforme) », Refah e Ejtetaei [Politiques Sociales], vo 21, no 21, (2005), p39-71.

⁶¹<http://talashonline.net>

actuelles pour arriver à améliorer leur situation. Le féminisme méprise l'approche du chiisme et il souligne seulement les droits individuels même au risque d'affecter les bénéfices communs de la société. Ses préférences vont aux réussites individuelles et aux droits égalitaires et lorsqu'il propose des bénéfices pour le bien commun des femmes, il s'attaque à des problèmes comme l'héritage, alors que ce n'est pas un problème pour la plupart des femmes d'Iran. Il est reproché au féminisme de créer ainsi volontairement une atmosphère de conflit entre les hommes et les femmes dans la société et dans la famille au lieu d'un esprit d'accompagnement et d'assistance⁶².

Les particularités de cette mobilisation égalitariste la différencient des mouvements féministes d'Occident. Une différence importante est la croyance de la majorité des acteurs de cette mobilisation dans les valeurs culturelles locales qui ont leurs racines dans les principes islamiques, tandis que selon Lorestān⁶³, spécialiste du féminisme, le féminisme occidental est fondé sur l'humanisme et le relativisme, ce qui est responsable de la coupure de leur relation et de leur dépendance aux valeurs stables de la culture. Et leur but est d'améliorer les situations des femmes visant l'amélioration de la société en Iran et pas pour des demandes individuelles. Mais nous pouvons dire que le point commun entre la mobilisation égalitariste des femmes d'Iran et le féminisme d'Occident est d'avoir une position critique par rapport au système patriarcal qui est dominant sur la vie tant privée que sociale des femmes d'Iran.

Mais au-delà des critiques sociologiques du féminisme d'Iran, la branche non religieuse de cette mobilisation est critiquée par le discours du chiisme orthodoxe. Ce discours accuse le féminisme d'Iran de ne pas avoir de position égalitariste en faveur des femmes⁶⁴. Comme indiqué ci-dessus, le féminisme ou la mobilisation du féminisme d'Iran ne peut pas encore tenir un discours dominant, il ne se met même pas d'accord sur un manifeste ou un texte validé par toutes les branches du féminisme d'Iran. Même le texte de la campagne qui a recueilli un million de signatures pour l'élimination des lois discriminatoires contre les femmes, est un texte qui émane de certaines branches de la mobilisation féministe d'Iran⁶⁵. Cependant, ce texte peut être présenté comme un « manifeste du féminisme d'Iran », en ce

⁶²ATTARZADEH Mojtaba, *La femme iranienne, l'évolution de la présence politique du patriarcat au féminisme*, doctorat de sociologie, sous la direction de Nasrin Mosafa, Téhéran, Université de Tarbiyat Modares, (2005).

⁶³LORESTANI Fariborz, *Un regard sociologique sur les mouvements sociaux des femmes iraniennes après la Révolution islamique*, master de sociologie, sous la direction d'Alimohamad Hazeri, Téhéran, Université Tarbiyat Modares, (2003).

⁶⁴Une discussion éclairante avec Mohammad Taghi Karami Ghahi, le président du département d'études des femmes à ATU en 2014.

⁶⁵Une discussion éclairante sur le féminisme en Iran avec Kaveh Mozafari chercheur et spécialiste du féminisme en Iran en 2015.

sens qu'il expose la première demande ou les principales revendications du féminisme, surtout des laïques, à savoir le changement des lois inégalitaires.

L'étude du texte de cette campagne montre que, en général, il porte attention aux lois qui sont en faveur des hommes, mais qu'en même temps, il accorde davantage de responsabilités aux hommes qu'aux femmes. Par exemple, selon le Canon chiïte orthodoxe, l'homme en tant que chef de famille est obligé de s'occuper des dépenses de la vie de la famille et de sa femme et en contrepartie, la femme est obligée de respecter le droit sexuel de l'homme ; c'est pourquoi le féminisme demande de supprimer les lois qui conditionnent cette préparation et il garde le silence sur le manque de responsabilité des femmes dans cette loi. Le féminisme proteste contre la tutelle économique de l'enfant par le père ou le grand-père paternel tandis qu'il ne remet pas en question leur responsabilité par rapport au coût de la vie de l'enfant ni le fait que les femmes n'ont aucune responsabilité dans ce cas-là. Un autre cas contesté par le féminisme, est l'offre de mariage : il demande le changement des lois qui conditionnent ou limitent l'offre de mariage et non la loi qui est en faveur des femmes. Ou par exemple, il proteste contre l'inégalité de l'héritage qui, pour les femmes, est la moitié de celui des hommes, alors qu'elles reçoivent l'offre de mariage et le coût de la vie et qu'on donne aux filles un dot pour le mariage. Un autre motif de critique féministe vient de la responsabilité de l'homme sur la préparation du logement de la famille et par conséquent, c'est l'homme qui détermine le lieu de logement, tandis que la femme n'a aucune responsabilité économique pour la préparation du logement.

Par conséquent, ce texte est révélateur d'un manque de puissance et d'organisation. Faute d'un discours fort et cohérent, la mobilisation égalitariste des femmes d'Iran, surtout la branche féministe laïque, à cause des positions biaisées par rapport aux inégalités des droits des femmes, et le manque d'attention aux principes de l'Islam, n'a pas pu avoir une position forte pour défendre les droits des femmes et elle est facilement exclue par le discours du chiisme orthodoxe et du chiisme réformateur comme du point de vue sociologique. D'autant que le penchant des femmes pour le discours de réforme religieuse est plus grand que celui en faveur du discours du féminisme laïque, et alors que le système d'éducation, sous l'influence du discours chiite orthodoxe, refuse ce discours venant des femmes iraniennes, de fait, et montre l'échec de ce discours sur la socialisation des femmes selon des valeurs propres⁶⁶. De cette façon, Mirhosseini présente que la meilleure voie pour arriver à l'égalité entre les deux

⁶⁶JALAEIPOOR Hamidreza et EKHLASI Ebrahim, « la tendance des femmes aux discours intellectuels (le cas des femmes 18-40 dans la ville de Shiraz) », *Études culturelles et communicatives*, vol 28, (2011), p 11-34.

sexes en Iran est une société religieuse et familiale, qui passe peut-être par la réforme de la religion et la réforme des droits des femmes dans tous les domaines, c'est ce que l'on considère comme le féminisme islamique⁶⁷.

Le discours sur le genre des gouvernements d'après la révolution

Bien que nous ayons présenté le discours orthodoxe chiite comme discours dominant et officiel de la République Islamique en Iran, c'est en raison du type de système politique que nous pouvons considérer le gouvernement comme différent de l'État et par conséquent, davantage en phase avec les changements de la société vers la modernité et ses nécessités. Avant la révolution d'Iran en 1979, à la fin de la décade 1961-1971, les réformateurs religieux et les religieux réformistes, opéraient simultanément une relecture des textes saints de l'Islam et du Canon chiite et à la suite, la critique du discours de l'Islam traditionnel, du discours du régime du Shah et du discours de l'Occident. C'est dans ce contexte, en se servant du renversement du régime du Shah, qu'est né le nouvel arrangement de genre. Cet arrangement est inspiré par Fatima, la fille du prophète de l'Islam, un caractère non sexiste, révolutionnaire, conscient, sélecteur et partisan dans la révolution, comme un homme. Donc, cette représentation du genre donne aux femmes la possibilité d'expériences actives dans des combats politiques et de rue. Tandis qu'après l'avènement de la révolution et le changement de pouvoir politique, les religieux politiques se sont concentrés sur des priorités stratégiques comme la stabilité du nouveau système politique, l'intégrité territoriale, l'indépendance etc...Ainsi, la modalité d'articulation d'arrangement du genre s'est engagée dans une nouvelle voie. Alors que ces politiques sont utilisées par les femmes en tant que tactiques de résistance, elles sont interprétées par la République Islamique et le gouvernement d'après Réforme comme une invasion culturelle de l'Impérialisme et de l'Occident, ce qui a entraîné de reprendre à zéro les projets des premières années de la révolution comme le projet de la sécurité sociale⁶⁸, le quota sexuel d'université⁶⁹ et le nouveau projet de la protection de la

⁶⁷Interview avec Ziba Mirhosseini, « Islam politique et l'avenir des femmes », *Femmes*, no 133, (2006), p 533-540.

⁶⁸En ce qui concerne le projet de la sécurité sociale, il est la continuation du projet de révolution officielle qui a été déclaré le 29 juin 1980 par le conseil suprême de la révolution. Ce projet interdit l'entrée des femmes sans le voile dans les bureaux gouvernementaux, de sorte que petit à petit ce règlement est élargi à tous les espaces publics et finalement le 2 novembre 1983, ce règlement devient la loi numéro 102 des lois pénales qui donne à la loi sur le voile islamique sa forme légale (Nooshin ahmadi Khorasani et Parvin Ardalán (2003) *Sénateur : des activités de Mehrangiz Manoochehrian sur le terrain des combattantes des droits des femmes en Iran*, Téhéran, Toseh, p 353). Cette loi dans le gouvernement d'après Réforme, nommée projet de la sécurité sociale, a été entérinée en mars 2007. Le plus important de ce projet a été la confrontation des femmes mal voilées dans les espaces publics avec l'arrestation, l'emprisonnement, la menace d'amende financière et la cravache en cas d'arrestation pour la deuxième fois.

famille⁷⁰. Mettre en pratique ces projets limitatifs pour les femmes, y compris le projet de la sécurité sociale, cause des résistances organisées collectives ou individuelles des femmes et crée une nouvelle confrontation des femmes avec la République Islamique. Ainsi, nous pouvons dire que dans tous les gouvernements d'après la révolution en Iran, il n'y a pas eu une évolution fondamentale dans le processus de la construction du discours de genre en faveur de l'égalité entre les femmes et les hommes. Il est vu que pendant toutes les années après la révolution de 1979, seulement quelques changements sélectionnés et ciblés s'opèrent dans certains règlements, mais il s'agit de changements proportionnés de terrains, c'est-à-dire selon le discours du chiisme orthodoxe, ce qui, de fait, représente seulement un retour vers des règlements constructifs en accord avec son arrangement du genre convenable pour la mise à jour, suivant les nouvelles conditions socio-politiques⁷¹ et pas pour un changement vrai et permanent dans les droits de genre.

Les média cultures comme reflets de ces conflits de définition

Les questions de genre dans la littérature

La littérature est une des domaines importants, qui, depuis la révolution en Iran, est de plus en plus influencé par les questions de genre et ses transformations au sein de la société postrévolutionnaire. La notoriété des femmes écrivaines, après la révolution, est attribuée à des facteurs divers par les analystes, mais la révolution et l'installation de la République Islamique peuvent être présentées comme une frontière distincte et visible pour la littérature

⁶⁹Sur le quota sexuel d'université, cette politique a pour objet d'empêcher l'entrée des filles à l'université. Elle est la continuation d'un projet après la révolution visant la réduction des frais d'étude pour l'entrée des femmes dans certaines disciplines comme l'ingénierie d'agriculture et l'ingénierie minière qui sont reconnues comme disciplines masculines (Jelveh Javaheri (2009), *L'étude des actions de mobilisation égalitariste des femmes d'Iran dans le domaine des lois inégales de genre (1979-2008)*, master de sociologie, sous la direction de Sharareh Mehdizadeh, Téhéran, Université d'Alzahra, p 96). Ce projet visant la protection de la famille et la création d'une proportionnalité entre l'entrée des filles et des garçons à l'université, a été réalisé pendant deux années scolaires en 2006-2007 pour 26 disciplines et en 2007-2008 pour 39 disciplines (www.silenthalf.com), ce qui a causé de grandes protestations des femmes (<http://www.roozonline.com>)

⁷⁰ À propos du projet de la protection de la famille, deux semaines après la révolution, le 26 février 1979, la loi de protection de la famille par l'ayatollah Khomeini a été suspendue. Cette loi empêchait l'autorité judiciaire de l'homme dans la famille et donnait aux femmes plus de liberté et d'option de droit (Jelveh Javaheri (2009), *L'étude des actions de mobilisation égalitariste des femmes d'Iran dans le domaine des lois inégales de genre (1979-2008)*, master de sociologie, sous la direction de Sharareh Mehdizadeh, Téhéran, Université d'Alzahra, p 94), bien qu'après plus de trente-cinq ans depuis la révolution, à cause de l'absence de changement de cette loi, cela ait été plus ou moins exécuté. Dans le gouvernement d'après Réforme, elle a été présentée au parlement en juillet 2007, bien que cette proposition ne soit pas approuvée par le parlement, elle a causé des protestations très fortes des femmes Islamistes et laïques. Cette proposition simplifie le mariage temporaire et le deuxième mariage pour les hommes, la détermination de l'impôt pour l'offre de mariage plus élevée que le montant indiqué et la réduction d'âge légal de mariage pour les filles à 13 ans.

⁷¹NIKKHAH GHAMSARI Nargess, *L'évolution du discours de genre en Iran, après la révolution*, doctorat de sociologie, sous la direction de Mohamadsalar Kasrai, Téhéran, Université Taribyath Modares, (2010).

féminine. D'un côté, avant la révolution, le nombre d'écrivaines est en baisse - les écrivaines les plus remarquables sont Simin Daneshvar et Simin Behbahani, d'un autre côté, leurs romans et nouvelles abordent des sujets sociaux et politiques comme la justice et la liberté. De plus, bien qu'elles prêtent attention à des questions de femme, leurs approches sont affectées par le patriarcat dominant dans la littérature de gauche sous forme d'idéalisme national. Autrement dit, les œuvres littéraires des femmes, avant la révolution, ont été moins influencées par l'identité féminine que marquées par une littérature engagée représentative de l'idéologie de gauche⁷². Après la révolution, si pendant une courte durée, la littérature engagée de l'idéologie de gauche a perduré, des changements dans la qualité et la quantité de cette littérature sont apparus, de sorte que les questions de rapport entre les genres, d'oppression de la culture par rapport aux femmes, les sujets sur le corps féminin et en général les sujets liés au féminisme ont émergé pour occuper une importance centrale. Cependant, d'une part, les contraintes imposées aux femmes, comme le voile islamique obligatoire, la suspension de la loi de protection de la famille, des manifestations et des résistances des femmes contre ces empêchements et d'autre part, le manque de coopération du Front de gauche, tout cela a préparé le terrain pour l'émergence des littératures féministes en Iran⁷³.

L'étude de la littérature féminine d'après la révolution, montre bien que les romancières abordent tous les aspects de la vie sociale et privée des femmes comme le patriarcat, la pauvreté, la sexualité, les règlements traditionnels du mariage, l'histoire et la politique ... Si ces thèmes sont encore en contact avec les terrains sociaux, en règle générale, les problèmes et les questions des femmes y sont plus importants que les questions de classe sociale. Après l'installation de la République Islamique, pendant deux décades entre 1981-2001, on comptait trois romanciers pour deux romancières mais sur la seule période entre 2001- 2010, les femmes ont écrit 2256 romans pendant que les hommes en écrivaient 1458. Certaines analystes interprètent cet essor de la littérature féminine iranienne, tant quantitatif que qualitatif, comme équivalent à la libération des femmes et comme permettant à ces écrits de faire entendre la voix oubliée des femmes dans la société mais plusieurs critiques s'élèvent et reprochent à certaines œuvres des femmes de reproduire la culture dominante du patriarcat⁷⁴.

⁷²TALATTOF Kamran, «Iranian Woman's Literature: From Prerevolutionary Social Discourse to Postrevolutionary Feminism», *International Journal of Middle East Studies*, v°29, n°4, (1997), p53-58.

⁷³Ibid

⁷⁴FARHANGI Aliakbar et MIRFAKHRAEI Tejà « L'image de la femme dans les romans populaires iraniens », *la sociologie*, v°1, n° 1, (2005), p 63-92.

Une classification précise des œuvres écrites par des femmes après la révolution est difficile, mais trois catégories se dessinent : les romans populaires, les romans interstitiels et les romans élitistes⁷⁵. La féminité dans les romans des femmes est représentée à travers ces dichotomies : la maison / la rue ; la production / la consommation ; l'écrit / la lecture ; les tâches domestiques/ le travail en dehors de la maison ; la dépendance/ l'autonomie ; le souvenir/ la fiction ; la soumission/ l'hésitation et l'amour idéal / l'amour réel. Les femmes traditionnelles se sont servies de la représentation des relations de genre qui est sous la domination des idées de hiérarchie entre les deux sexes en faveur des hommes, mais les femmes modernes sont contre l'idéologie dominante de cette hiérarchie patriarcale. Généralement, trois stratégies émergent contre l'idéologie dominante de la hiérarchie entre les deux sexes. La première, la stratégie de la femme traditionnelle c'est-à-dire aucune opposition contre l'idéologie dominante de genre du patriarcat, posture qui se retrouve dans les romans populaires. La deuxième, l'adoption d'une opposition critique mais hésitante contre l'idéologie patriarcale et la troisième, une opposition franche et subversive. Alors que la deuxième et la troisième stratégie se lisent à travers les personnages de femmes des romans interstitiels et élitistes, les chercheurs en sociologie de la littérature ont identifié, parmi les femmes écrivaines d'Iran un nouveau courant dont la production s'est installée entre œuvres élitistes et œuvres populaires. Ces romancières, sans se couper des traditions, des normes culturelles de la société iranienne ou de la déconstruction des tabous, essaient de pointer tout ce qui affaiblit la situation des femmes et elles tentent de créer les terrains de la réforme culturelle et religieuse. Ainsi, ces romans ne dessinent pas une société utopique proprement dite et ils ne donnent pas l'image d'une société alternative, mais ils visent à mettre en mots la cause du silence des femmes avec l'objectif de le transformer. Faire entendre la voix du silence des femmes, les rendre visibles et ainsi préparer des espaces de conceptualisation et de discussion sur les conditions des femmes d'Iran. La question des différences de genre profite de l'émergence du roman interstitiel qui se caractérise par une forme de narration distincte, à l'opposé de celle des romans élitistes et populaires⁷⁶.

Les titres de romans de femmes entre 1979- 2000, permettent de déterminer deux périodes distinctes⁷⁷. La première période, qui correspond à la première décennie après la révolution est centrée sur la femme qui, malgré son enfermement dans le système patriarcal, essaie de

⁷⁵VALIZADEH Vahid, « Le genre dans les œuvres des romancières iraniennes », *La critique de littérature*, no 1, (2008), p191-224 (www.SID.IR).

⁷⁶Ibid

⁷⁷GHASEMZADEH Ali et KARIMIAFSHAR Saiïdeh, 'l'identité féminine dans les titres des romans des romancières après la révolution', *Études de romans*, vol 2, N°1, (2014), p 97-113.

fortifier son propre rôle de femme négligée dans les crises sociales et politiques pendant la première décennie après la révolution, surtout pendant la guerre. Les titres des romans de cette période, en général, sont ambivalents et révèlent un manque d'imagination claire pour l'avenir de la femme dans la société patriarcale qui, malgré une révolution, n'a pas expérimenté d'évolutions implicites. Et la deuxième, c'est une approche romantique qui, en s'appuyant sur des sentiments et des émotions féminines, souligne la dimension émotionnelle chez les femmes et tente de représenter les besoins des femmes dans les relations sentimentales avec le sexe opposé. Dans la deuxième période, entre 1991-2000, il est constaté un accroissement des femmes écrivaines, résultat d'une atmosphère sociale plus ouverte, de la culture et de la politique d'après la guerre, surtout pendant le gouvernement de Réforme. Dans cette période, quatre façons de pensée sont observables. La première, la volonté d'indépendance des femmes, née parmi de nouvelles femmes écrivaines et d'anciennes femmes écrivaines qui ont commencé à écrire poussées par le succès du genre et le désir d'avoir une autonomie grâce à l'écriture. Ce type de roman a clairement des titres qui présentent la mobilisation des femmes d'Iran et d'une propagation pour surpasser les narrations patriarcales et la déconstruction par des approches qui affirment des dichotomies fondamentales homme/femme dans la société iranienne. La deuxième approche est dite romantique, avec cette particularité qu'elle affirme la domination de l'homme dans la narration des qualités intérieures des femmes et des hommes du point de vue de leurs narrations. La troisième, c'est la dénomination de ce type de roman affectée par les événements de la révolution et de la guerre et c'est une dénomination symbolique, et dans la quatrième, certains romans ont des titres fondés sur des tendances religieuses et traditionnelles des femmes écrivaines évoquant des approches morales et éducatives pour des romans.

Parmi les femmes écrivaines après la révolution, nous trouvons des romancières et des romans remarquables, *Shahrnush Parsipur* avec des romans comme « Toubâ et le sens de la nuit », « Femmes sans hommes », « Bleu raison », « Le chien et long hiver » ; *Zoyâ pirzâd* : « Tous les après-midis », « Le Goût âpre des kakis », « Un jour avant Pâques », « C'est moi qui éteins les lumières », « On s'y fera » ; *Ghazaleh Alizadeh* et son célèbre roman « Maison des Idris » ; *Belgheys Soleymani* : « Le dernier jeu de Banoo », « Le jeu des filles », « Bienvenue à Hadès » et *Moniru Ravanipor* : « La Gitane auprès du feu ». En accord avec les regards de ces romancières sur les questions de genre, nous pouvons classer Parsipur et Ravanipoor dans la catégorie des écrivains féministes et leurs œuvres dans la catégorie des romans élitistes. Dans ce type de roman, l'affranchissement des contraintes et des limites de la culture est

présenté en tant que la clé de la délivrance des femmes et de leur entrée dans le monde moderne, au contraire, les romans et les œuvres de Soleimani, Pirzâd et Alizadeh sont classés dans la catégorie des romans interstitiels, c'est-à-dire des romans qui apportent deux stratégies principales, y compris une opposition critique et hésitante contre l'idéologie patriarcale et aussi, l'adoption d'une opposition subversive⁷⁸. De fait, ce genre d'œuvres, sans passer par les contraintes et la déconstruction des tabous, essaie de mettre en question des structures inégales et de trouver une voie pour construire la nouvelle identité féminine. Parmi ces romancières, Soleymani profitant d'un style fort et d'une écriture féminine essaie de s'appuyer sur ses capacités propres et de conduire l'histoire de son roman à travers un jeu féminin. Cependant les œuvres de Pirzâd, à cause de leur contenu idéologique, sont plus proches des romans populaires ; tandis qu'à cause des prix gagnés et de la création de discussions sociales et culturelles, les œuvres peuvent être classées dans la catégorie des romans élitistes.

Le cinéma et le genre

La révolution est présentée comme le point de départ d'une nouvelle perspective sur les questions de genre, surtout concernant les femmes. Dans les années après la guerre, on assiste à un développement du cinéma en général et une préparation de différents terrains pour la présence des femmes dans le cinéma. Après le 23 mai 1979 et la victoire des réformateurs, on assiste à la formation d'un cinéma nommé « cinéma de femme »⁷⁹, c'est-à-dire un cinéma où les femmes ont les rôles principaux et où la majorité des films traitent des questions de genre, et surtout des problèmes de femmes dans tous les domaines de la vie privée et de la vie sociale. Ce cinéma iranien d'après la révolution est divisible en trois périodes⁸⁰.

La première, c'est la période de la Guerre (1979-1988) : c'est une période difficile pour le cinéma d'Iran où des actrices et des réalisateurs d'avant la révolution sont exclus afin de purifier la culture et de marginaliser les femmes au niveau de la gestion dans le cinéma et les médias. Tout cela a préfiguré l'absence des femmes dans le cinéma d'après la révolution. Cependant, les festivals nationaux et internationaux, en accueillant très favorablement les films iraniens partout dans le monde, sont un atout remarquable pour le cinéma iranien dans cette période.

⁷⁸VALIZADEH Vahid, « Le genre dans les œuvres des romancières iraniennes », *La critique de littérature*, no 1, (2008), p191-224 (www.SID.IR).

⁷⁹RAVADRAD Azam et ZANDI Masoud, « Les facteurs sociaux efficaces dans la formation du cinéma de femme en Iran », *Études des femmes*, no 4, no 3, (2006), p23-40.

⁸⁰Ibid

La deuxième, c'est la période de la Construction (1989-1997) : cette période a marqué l'émergence du cinéma de femme avec la mise en place de certaines conditions favorables, comme l'augmentation des protections gouvernementales pour la production de films, l'entrée réussie des réalisatrices dans les domaines de la production de films comme Rakhshan Bani-E'temad, Pooran Derakhshandeh, Tahmineh Milani etc, l'arrivée au cinéma d'actrices de théâtre puissantes (suite à la réduction des salaires des actrices de théâtre), comme Gohar Kheirandish, Farimah Farjami, Fatemeh Motamed-Ariya etc, la fondation de facultés et de centres de formation du cinéma, l'entrée des réalisateurs non académiques au cinéma comme Mohsen Makhmalbaf, Rasool Molagholipoor, la présence de réalisateurs célèbres qui filment des questions des femmes comme Daryush Mehrjui, Bahram Beyzai etc.

La troisième, c'est la période de la Réforme (1997-2005) : cette période est la période de la formation et de la consolidation du cinéma de femme en Iran. Cette période coïncide avec une augmentation de l'entrée des jeunes, surtout des jeunes filles, dans les universités, l'essor remarquable de la presse féminine traitant différents sujets, l'augmentation des organisations non gouvernementales de femmes, la multiplication des journaux de femmes avec des animatrices et des éditrices femmes, la suppression des règlements rigoureux et de la censure et l'entrée des réalisateurs de films de guerre dans le domaine des films de femmes. L'amélioration générale des conditions de la société iranienne dans cette période, a ainsi généré la formation d'un cinéma capable de porter un regard critique sur les questions et les questions de genre en Iran, surtout sur les problématiques touchant les femmes.

Concernant la période d'après la Réforme (2005-2013), la comparaison entre la recherche sur les fonctions du cinéma dans cette période et celle des autres périodes, montre qu'à cause du découragement global de la société, le nombre de films ayant une fonction d'évasion et de rêve augmente. Dans cette période, le cinéma n'a été ni diversifié ni pluriel, mais il a fortifié les valeurs familiales iraniennes en réaction contre les films qui ont affaibli les valeurs familiales dans les périodes du gouvernement d'après Réforme.

Tandis que, dans les dernières périodes, la représentation des réalités sociales amères, notamment sur les questions de genre, et les films avec une fonction de création d'une nouvelle approche ont été la plupart des sujets de cinéma, on voit qu'en raison d'un espoir

social de s'élever grâce aux changements sociaux dans la société, ce type de film est intéressant pour les spectateurs iraniens⁸¹.

Sur la représentation de la femme dans le cinéma, nous pouvons là aussi distinguer deux périodes marquées par l'avant et l'après mai 1997. Comme les femmes dans le cinéma après mai 1997 ont une présence plus forte, remarquable et centrée sur les conditions des femmes, surtout des jeunes filles, dans la société, on s'aperçoit qu'elles apparaissent dans des rôles plus actifs qu'avant cette date. Cette différence s'observe bien dans les dialogues et les préoccupations des personnages des films : dans les films d'avant mai 1997, la majorité des dialogues de femmes portent sur des sujets féminins, personnels ou domestiques comme avoir des enfants, les superstitions, le travail des femmes en dehors de la maison et des sujets scientifiques et de formation dans l'université sans jamais aborder de sujets politiques ou critiques. Au contraire, après 1997, les dialogues des femmes se focalisent sur les critiques des situations et des pensées qui prévalent dans la société iranienne, surtout par rapport aux femmes. Deux représentations assez différentes qui renvoient à deux genres de femmes, la femme traditionnelle versus la femme moderne⁸².

Dans le genre de la femme traditionnelle, ce sont des femmes ayant fait peu d'études qui portent le voile traditionnel et idéologique. Passives, souvent âgées, elles appartiennent à la classe inférieure, avec des compétences traditionnelles comme le tricot et la couture. Ce type de femme utilise moins les médias ou plus généralement les productions culturelles, mis à part la télévision. Femmes au foyer, elles sont souvent présentes dans la maison, font la cuisine et la famille prend la majorité de ses repas à la maison ; elles n'ont pas d'activités intellectuelles ni de bagage universitaire. Pour résoudre les problèmes personnels, elles consultent leur famille ou des parents et demandent de l'aide. Elles ont des croyances superstitieuses et traditionnelles comme les vœux et le présage. Faute de sécurité économique et à cause de leur dépendance économique, les bijoux en or leur servent de capital économique.

Le genre de femme moderne est représenté par des femmes actives, appartenant à la classe moyenne ou à la classe élevée ayant fait des études académiques. Elles ont des compétences modernes comme la conduite de voiture, la maîtrise de langues étrangères, elles jouent de la

⁸¹ AZADARMAKI Taghi et AMIR Armin, « L'étude des fonctions du cinéma en Iran fondée sur la distribution fonctionnelle des films (1995- 2006) », *La sociologie d'art et de littérature*, v° 1, n° 2, (2009), p99-130.

⁸²RAVADRAD Azam et ZANDI Masoud, « Les facteurs sociaux efficaces dans la formation du cinéma de femme en Iran », *Les études des femmes*, v° 4, n° 3, (2006), p23-40.

musique et utilisent davantage de productions culturelles. Elles ont plus de présence dans le scénario du film et apparaissent dans un grand nombre des séquences se déroulant en dehors de la maison. En général, ce sont de belles jeunes femmes qui font moins la cuisine, prennent la majorité des repas au restaurant et elles utilisent des manières légalées pour résoudre des problèmes personnels et familiaux. Elles n'adhèrent pas aux croyances traditionnelles et superstitieuses et, grâce à leur travail à l'extérieur, elles jouissent d'une sécurité économique, elles utilisent moins de bijoux en or.

Une grande différence prévaut entre les représentations de la femme dans le cinéma populaire et celles du cinéma élitiste, différence de représentation de genre et des valeurs sociales de la femme qui peut être définie comme un écart discursif. En général, les films élitistes évoquent davantage des questions de femmes de la classe moyenne inférieure ou moyenne, contrairement aux films populaires qui représentent des femmes de la classe supérieure. Cet écart entre les deux types de représentations et la situation réelle des femmes est significatif⁸³. Généralement, considérant la représentation des femmes iraniennes dans le cinéma, il y a deux dimensions, une, la représentation objective de la société et des conditions de vie des femmes et l'autre, la représentation subjective des changements qui n'ont pas encore eu lieu dans la société et c'est la représentation du processus montrant que la société va dans cette direction, autrement dit, ce type de fiction anticipe des changements sociaux qui ne sont pas encore vraiment vécus par les personnes. Donc, nous ne pouvons pas considérer que la représentation des femmes dans le cinéma après mai 1976 montre objectivement des situations de femmes de la société iranienne.

L'autre point remarquable, dans le cinéma iranien, est qu'après la révolution de 1979, il n'y a pas un modèle unique de représentation des hommes. Ainsi, apparaissent des changements graduels dans la représentation de l'homme idéal, après la révolution, de sorte qu'il y a quatre types différents d'hommes. Le changement dans certains critères de masculinité hégémonique est plus prononcé que dans d'autres ; mais on peut dire que les écarts dans ces critères se produisent en même temps que les changements forts dans la condition sociale de la société iranienne. On observe ces changements dans la représentation de l'homme idéal dans chaque période, la période de la Révolution et de la Guerre (1976-1986), la période de la Construction (1987-1996), la période de la Réforme (1997- 2001) et la période de refonte des valeurs, qui vient après la Réforme (2002-2009). Dans chaque période les éléments de

⁸³MIRFAKHRAEI Tejà et FATHI Esmaeil, « L'image de la femme dans le cinéma élitiste et populaire (1982-1992) d'Iran », *La culture et la communication*, v °1, n° 1, (2012), p 193-225

masculinité idéale comme les qualités personnelles, professionnelles, familiales, morales et les relations sociales sont changées⁸⁴.

En ce qui concerne le changement dans la particularité personnelle du personnage masculin, il est constaté que l'homme est passé du ton de voix autoritaire et violent à une voix fine et à un ton pleurnichard, tremblant et ridicule; d'un homme combattant à un homme calme; d'un homme taciturne et posé à un homme débauché, viveur et bavard. Par ailleurs, dans le statut familial, le changement dans le personnage masculin passe de l'homme marié ou en train de se marier, à l'homme qui échappe au mariage mais avec l'arrière-pensée d'avoir des relations avec des femmes. Le mariage et sa valeur sont toujours des éléments stables de masculinité hégémonique dans toutes les périodes, mais petit à petit s'opère un amenuisement de cette valeur. L'importance d'avoir des enfants arrive seulement dans cette deuxième période du cinéma et après, se trouve le désir d'avoir moins d'enfants ou pas d'enfant. Sur ces changements, est observable un changement de la masculinité qui permet de comprendre la nécessité pour son épouse de s'éloigner de la famille à cause des cris et de la violence verbale, à l'homme qui est dépendant de son épouse ou est obligé de s'adapter à elle, à l'homme qui est battu ou tué par sa femme, et à l'homme qui est trompé. Mais, entre 1981 et 2001, les hommes ont des relations plus positives avec les femmes et ils essaient d'être amicaux avec elles ou de se marier avec elles. L'infidélité et la trahison conjugale existent seulement pendant la troisième période, c'est-à-dire pendant la période de la Réforme. La responsabilité de la défense de la famille et du pays en tant que qualité importante de la masculinité pendant la première période, c'est-à-dire, la période de la Révolution et de la Guerre, change et à l'inverse, est ridiculisée et rejetée pour les hommes, dans la deuxième période, c'est-à-dire la période de la Construction

En ce qui concerne les relations sociales, on constate un changement dans la lutte entre les bons et les méchants pendant la première période, la lutte entre les femmes opprimées et les hommes oppresseurs, la lutte entre les femmes et les hommes éduqués avec des problèmes différents. La présence faible et passive des femmes dans les films et le manque d'images en close-up pendant la première période, change à l'entrée des belles femmes avec une influence sociale pendant la deuxième période, et la présentation des contradictions de masculinité traditionnelle face aux femmes pendant la troisième période et un essai de compréhension des

⁸⁴CHAVOSHIAN Hassan et HOSSEINI Javad, « Les étoiles de masculinité et la masculinité des étoiles ; l'étude du changement de modèle dominant de masculinité des acteurs de cinéma d'Iran après la révolution (1979-2009) », *Les recherches de culture*, v° 3, n° 4, (2011), p59-84.

femmes dans la quatrième période. Dans la quatrième période, le désir sexuel hétérosexuel est montré en tant que qualité importante de la masculinité hégémonique et les femmes sont présentées comme des femmes séductrices ou avec des compétences sociales et qui sont devenues actives avec l'aide des hommes et elles aident les hommes à résoudre leurs problèmes. En général, les femmes ont besoin des hommes pour réaliser leur force potentielle et les hommes ont besoin des femmes pour résoudre leurs problèmes sociaux et sexuels légitimes.

Parmi les cinéastes les plus célèbres iraniennes qui ont fait des films sur le sujet du genre, nous pouvons présenter, Rakhshan Bani'Etemad et Tahmineh Milani. Les plus importants des films de Bani'Etemad sur le genre sont *Nargess* (1992), *Foulard bleu (Rossari Abi)* (1995), *La Dame d'Ordibeheshte (Banou-ye Ordibehesht)* (1998), *Sous la peau de la ville (Zir-e poust-e shahr)* (2001), *Gilaneh* (2005), *Mainline (Khoon Bazi)* (2006), *Des Contes* (2014). Le thème principal des films de Bani-E'temad est la classe sociale, et elle filme des questions de la classe inférieure en essayant de filmer l'écart et les conflits entre les deux classes inférieure et supérieure, elle filme bien les problèmes des femmes de la classe inférieure. Dans ses films, les femmes sont présentées dans les rôles principaux et elles sont filmées face à des questions de société. Une particularité importante du cinéma de Bani-E'temad est d'avoir un regard réaliste sur les problèmes des femmes d'Iran. Elle considère les femmes et les hommes comme deux éléments complémentaires et considère que les problèmes des deux sexes sont liés. Donc, non seulement elle reconnaît les hommes comme facteurs de répression des femmes mais, elle place les hommes comme les femmes dans les conditions sociales et filme les comportements des hommes en fonction des situations sociales. Elle présente les hommes comme des êtres humains ambitieux, source de pouvoir et de décision et les femmes comme des êtres humains curieux, autonomes, travailleurs, intelligents, intellectuels et comme des acteurs actifs dans la société.

En ce qui concerne Milani et son cinéma, elle est plus connue comme une réalisatrice féministe qui en général, filme les personnages de femmes et d'hommes dans deux pôles opposés. Elle crée des personnages comme des idéaux types qui sont moins réels et moins crédibles. Les hommes sont présentés comme des facteurs d'oppression des femmes et les femmes en général, comme des êtres humains protestataires, révoltées, mais passives et opprimées. Elle ne donne pas une caractérisation complète des personnages d'hommes et représente seulement la dimension dominante du personnage masculin et de cette façon, les hommes sont présentés comme les facteurs les plus importants de la répression des femmes.

Les sujets importants filmés par Milani, sont les empêchements et les inégalités de droits légaux comme le droit de travail des femmes en dehors de la maison, le droit de l'homme pour le contrôle des fréquentations de son épouse, le droit de divorce et le droit de la tutelle des enfants. Ses films les plus discutés sont *Deux femmes* (1999), *La cinquième réaction* (2001), *La vengeance* (2007), *Chemins d'accès* (2017).

En général, les sujets les plus importants que nous pouvons présenter dans les films sur les questions de genre sont les empêchements et les inégalités de la culture et du droit et des films sur ce sujet comme *L'époux* (1993) du réalisateur Mehdi Fakhim-zadeh. Le mariage obligatoire et les coutumes tribales ethniques dans le film *La mariée du feu* (1999) produit par Khosrow Sinaei. L'avortement dans les films *Je suis Taraneh j'ai 15 ans* (2002) de Rasul Sadrameli et *L'invitation* (2008) d'Ebrahim Hatamikia. Le sujet de la violence contre les femmes dans le film *Aujourd'hui* (2014) de Reza Mirkarimi. Le sujet de la vie quotidienne et la redéfinition d'identité dans les films *Simplement (Be Hamin Sadegi)* (2008) de Reza Mirkarimi et *Papier sans ligne* (2002) produit par Naser Taghvaei. Le sujet du mariage temporaire et de l'infidélité, qui sont des sujets à la mode dans le cinéma iranien surtout pendant la période de la Réforme, dans les films *Shokaran* (2000) réalisé par Behruz Afkhami, *La deuxième femme* (2007) réalisé par Sirus Alvand, *Ne laissez pas vos pieds sur le sol (Pato zamin nazar)* (2009) réalisé par Iraj Ghaderi et *La vie privée* (2011) réalisé par Hossein Farahbakhsh. Le sujet de la sexualité et de l'identité sexuelle féminine dans les films comme *Can'an* (2007) de Mani Haghighi. Le sujet du viol dans le film *Je suis la mère* (2010) du réalisateur Fereydoun Jeyrani.

Mais l'autre dimension du cinéma de femme, la représentation de la famille moderne et les changements dans les situations familiale et sociale des femmes, est la représentation de la famille traditionnelle iranienne. On voit, alors que la famille moderne est représentée comme une famille instable qui a perdu certaines de ses fonctions, une représentation de la famille traditionnelle iranienne qui n'est pas présentée du point de vue de la raison. La représentation de la famille traditionnelle iranienne est souvent montrée sous la forme d'une imagination démoniaque et sans rationalisation ni morale. Cette image non seulement est exagérément critique mais elle n'a aucune chance de se défendre elle-même, autrement dit, la tradition familiale iranienne dans son propre pays est l'objet d'une perspective orientaliste. La famille iranienne est représentée comme immorale, violente et inhumaine et l'iranien comme un être

humain oppresseur ou opprimé. Elle est montrée comme bigote et ignorante et sous l'emprise de fanatismes aveugles et n'ayant pas la possibilité d'une vie de justice et de raison⁸⁵.

Généralement, nous pouvons présenter le cinéma de femme en Iran comme un cinéma qui a un regard critique sur les inégalités et les situations familiale et sociale des femmes d'Iran. Donc, nous trouvons un regard critique sur le passé et les questions de genre et en même temps un regard hésitant vers les changements qui suivent la modernité dans la famille et dans les relations individuelles entre les gens, surtout entre les membres de la famille.

Alors, en conclusion de ce chapitre, malgré le manque d'accès aux statistiques officielles, selon des observations et des études académiques, nous pouvons résumer les changements dans la société iranienne dans le domaine de genre et de la famille de la façon suivante : une diminution de l'attrance culturelle pour le mariage, une réduction des fonctions de la famille pour trouver l'épouse ou l'époux, le mariage et le divorce, une augmentation du départ des enfants et des femmes de la maison, une augmentation du phénomène des enfants de rue, une augmentation des conflits de violence contre les femmes et les enfants, une réduction de l'autorité de la famille, une érosion de la confiance, de la solidarité et du capital social de la famille, une réduction de l'intimité dans la famille, une réduction de la fonction de conseil et de protection de la famille, une réduction de la confiance en la famille à cause de la possibilité d'intenter des affaires légales contre des membres de la famille, une réduction du contrôle social de la famille et une réduction de la fonction de socialisation de la famille.

En général, les études académiques vont dans la direction d'une justification de la suppression des empêchements pour les femmes de poursuivre des études élevées, du travail et de la conservation des droits des femmes pour avoir un rôle plus actif dans la société et aussi dans la planification du développement. Nous constatons un regard critique par rapport aux situations des femmes dans la société et dans la famille dans le domaine de cinéma, de la littérature, de l'art etc..., mais ce regard n'est pas radical et essaie plus ou moins de considérer le point fort de la société iranienne, c'est-à-dire la famille. Cependant, nous trouvons encore des opinions opposées à ce changement et à l'amélioration des droits des femmes par des religieux conservateurs. Ils résistent face aux changements de situations des femmes dans la famille et dans la société et interprètent l'invasion culturelle de l'Occident comme un facteur de changement des tendances des femmes.

⁸⁵SHALCHI Vahid, « La répression sémiologique de la famille traditionnelle dans le cinéma iranien : l'étude de cinéma bestseller entre 2000 -2005 », *Études de genre et la famille*, V° 1, N° 1, (2012), p 93-116.

Présence des Iranien.n.es à l'étranger, un archipel qui se distingue des autres migrants

Nous étudions trois thèmes dans ce titre, le premier est une réflexion sur le terme « diaspora » pour présenter les Iraniens à l'étranger, et le deuxième, présente les particularités de la migration iranienne et ses différences avec la migration d'autres origines. Et dans le troisième, nous interprétons comment travailler sur le soi, notamment féminin, à partir de la distinction entre définition par soi et par autrui au sein d'une société française qui tend à l'uniformisation de l'image des migrants et à la répression de leur diversité via la multiplicité des rapports de pouvoir.

La population des Iraniens à l'étranger, de la diaspora à l'archipel

Le terme le plus utilisé pour la présentation de la population dispersée des migrants iraniens à l'extérieur de l'Iran, en nous référant aux définitions présentées dans les recherches, est celui de diaspora⁸⁶. Généralement, le premier point d'appui de leur argumentation est proche de l'approche « nationaliste » qui souligne « la somme des dispersés »⁸⁷, qui, selon des sources différentes, donne la population des migrants à l'extérieur de l'Iran de 2 à 7 millions personnes, et en accord avec l'estimation du Ministre des Affaires étrangères iranien, d'environ 3 millions personnes⁸⁸. De plus, l'argumentation faite sur la mesure de cette population dispersée n'est pas un point d'appui solide, parce qu'elle est faite en référence avec son rapport à la population totale du pays et aussi dans une durée de temps qui doit être la moitié du total⁸⁹, ce qui n'est pas le cas des Iraniens à l'étranger. Ainsi, en refusant l'argumentation faite sur la mesure de la « population nationale », seulement déplacée de son

⁸⁶VAHABI Nader, *Atlas de la diaspora iranienne*, Karthala, Paris, (2012), p 42 & NEUVE-EGLISE Amélie « La diaspora iranienne dans le monde : un acteur transnational au centre de flux et de jeux d'influences multiples », *Revue de Téhéran*, numéro 14, (janvier 2007) & ADELKHAH Fariba, « Partir sans quitter, quitter sans partir ». *Critique Internationale*, Presses de sciences po, (2003), pp.141-155. <hal-01018193>& <https://www.dw.com/fa-ir/>

⁸⁷DUFOIX Stéphane, « Chronique bibliographique : l'objet diaspora en questions », *Cultures & Conflits* [En ligne],33-34 | printemps-été 1999, mis en ligne le 16 mars 2006, consulté le 01 octobre 2016. URL :<http://conflits.revues.org/495> ; DOI : 10.4000/conflits.495.

⁸⁸ « Actes du Rapport sur la situation sociale de l'Etat » (2014), (volume 2) Publication du Conseil Social du Pays, Institut de Recherche pour les Etudes Culturelles et Sociales du Ministère de la Science de la Recherche et de la Technologie, Téhéran & VAHABI Nader, *Atlas de la diaspora iranienne*, Karthala, Paris, (2012), p 13 & ALAEDINI Pooya and EMAMI Yahya, « International Migration and Poverty: The Iranian Case ». *Social Welfar*, volume 5, n ° 18, (2005), p 169-200 & ADELKHAH Fariba, « Partir sans quitter, quitter sans partir ». *Critique Internationale*, Presses de sciences po, (2003), pp.141-155. <hal-01018193>

⁸⁹DUFOIX Stéphane, « Chronique bibliographique : l'objet diaspora en questions », *Cultures & Conflits* [En ligne],33-34 | printemps-été 1999, mis en ligne le 16 mars 2006, consulté le 01 octobre 2016. URL :<http://conflits.revues.org/495> ; DOI : 10.4000/conflits.495.

pays propre à d'autres territoires, la population iranienne dispersée à l'étranger peut être présentée comme une « ethnie d'origine étrangère »⁹⁰.

Le deuxième point de la présentation de la population dispersée iranienne à l'étranger comme diaspora, c'est d'unifier les raisons et les causes⁹¹ de cette sortie du pays d'origine, considérant la terminologie du terme de diaspora qui est utilisée pour les juifs en exil, ce qui apporte une connotation d'exclusion. De plus, cette exclusion étant présentée sur la connaissance de la cause de cette sortie en raison de la présence d'un ennemi et d'une tragédie⁹², nous pouvons mettre en question la justesse de cette prétention. De fait, notre argumentation pour refuser ce terme pour la présentation de la population iranienne à l'étranger est fondée sur la diversité des raisons et des causes de cette sortie, c'est-à-dire non seulement en nous référant à la force ou au manque de volonté, à l'idée présentée dans le « modèle forcé » dans lequel la question est « la mort et la vie » de la personne, comme dans le cas de guerre, mais considérant cette sortie en tant qu'un « choix sur le temps et le lieu »⁹³. De plus, nous nous appuyons sur la diversité des causes de cette sortie, et pas nécessairement l'exclusion et l'exil, mais aussi pour des raisons individuelles, à savoir volontairement afin de réaliser un projet personnel ou professionnel, considérant une possibilité de retour et d'installation en Iran soit temporaire soit permanente. Autrement dit, à *contrario* de l'argumentation des auteurs et des chercheurs qui présentent la population dispersée iranienne à l'étranger comme une diaspora⁹⁴, nous ne trouvons ni les mêmes raisons de sortie, comme la force et le manque de volonté ni la même volonté d'exil vers d'autres pays chez nombre de personnes de cette population ni la même image présentée par cette population par rapport à l'État de la République Islamique en Iran comme un ennemi et une catastrophe.

Troisièmement, en se référant à l'autre approche sur les critères de la diaspora⁹⁵, à savoir « la dispersion de la population », « la présence permanente à l'étranger » et « l'existence

⁹⁰DUMONT Gérard-François, « Diaspora et valeurs républicaines en France ». Georges Prevelakis, *Les réseaux des diasporas*, Kykem, Nicosie, (1996) pp.355-371, 1996, 9963-562-36-1-0.

⁹¹Il semble qu'il faille faire attention à la distinction entre deux termes, c'est-à-dire la raison de la sortie du pays d'origine qui est plus subjective et la raison de quitter son pays propre, ce qui est forcément lié à une objectivité de danger.

⁹²DUFOIX Stéphane, « Chronique bibliographique : l'objet diaspora en questions », *Cultures & Conflits* [En ligne],33-34 | printemps-été 1999, mis en ligne le 16 mars 2006, consulté le 01 octobre 2016. URL :<http://conflits.revues.org/495> ; DOI : 10.4000/conflits.495.

⁹³Ibid

⁹⁴VAHABI Nader, *Atlas de la diaspora iranienne*, Karthala, Paris, (2012), p 42.

⁹⁵VAN HEAR Nicholas, "New Diasporas. The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities", Londres, UCL Press, coll. *Global diasporas & CHEDEMAIL Sylvie, Migrants internationaux et diasporas*, Armand Colin, (1998), p. 46.

d'échange entre les populations composant la diaspora », quoique la population dispersée iranienne soit le premier critère, à savoir la grande dispersion sur les cinq continents, cependant, elle n'a pas les deux autres. En effet, nombre d'entre eux n'ont pas une présence permanente à l'étranger et en général, ils voyagent et même s'installent temporairement en Iran, sauf qu'ils sont dans l'opposition connue comme radicale et active de l'État. Et de plus, le troisième critère peut aussi être mis en question, notamment pour la différence des raisons de sortie d'Iran, plus précisément pour la différence de conception de point de vue des migrants iraniens sur la politique et la religion soit comme deux piliers constructifs de la société iranienne soit en tant que les deux points les plus polémiques en Iran et reconnus comme le contexte fournisseur de la sortie des Iraniens de leur pays d'origine.

Mais en résumé, nous pouvons dire que dans la majorité des argumentations sur la présentation de la population dispersée iranienne à l'extérieur de l'Iran en tant que diaspora, il est perçu une connotation réductible et plus politisée liée au rôle de l'État actuel de l'Iran comme catastrophique et son rôle sur cette dispersion, et la tentative remarquable qui veut présenter cette population comme des « victimes »⁹⁶.

Quatrièmement, si nous revenons à d'autres critères de la présentation d'une population dispersée en tant que diaspora, cela est présenté comme « l'existence d'une communauté revendiquant son attachement à un lieu » ou à l'inverse, « l'existence détachée dans l'espace »⁹⁷. En ce qui concerne la deuxième, cela est perçu plus chez des réfugiés politiques iraniens, comme « toujours prêts pour le retour » et « ne pas ouvrir ses bagages », ce qui évoque le manque d'attachement à l'espace de la société d'accueil et de vivre toujours dans le rêve du retour. Alors que la première, c'est-à-dire la formation d'une communauté par des Iraniens, est toujours avec un point d'interrogation à la fin. En effet, à cause de la diversité des raisons de sortie et aussi d'appartenance religieuse et politique des Iraniens immigrés, nous ne pouvons pas prétendre qu'il y a une communauté solidaire iranienne à l'étranger qui, selon la définition du dictionnaire de géographie humaine, préserve et partage consciemment des valeurs spécifiques⁹⁸. Pour le dire autrement, la *diversité divergente*, du point de vue de la religion et de la politique, à savoir l'accord ou le manque d'accord avec l'État actuel en Iran, est d'autant plus grande que nous n'apprécions ni « les liens entre les différentes

⁹⁶COHEN Robin, *Global diasporas. An introduction*, Londres, UCL Press, coll. Global diasporas, (1997), p 26

⁹⁷DUFOIX Stéphane, « Chronique bibliographique : l'objet diaspora en questions », *Cultures & Conflits* [En ligne],33-34 | printemps-été 1999, mis en ligne le 16 mars 2006, consulté le 01 octobre 2016. URL :<http://conflits.revues.org/495> ; DOI : 10.4000/conflits.495.

⁹⁸BARRET C al, *Dictionnaire de géographie humaine*, Liris, (2002), p 57.

communautés dispersées et le pays d'origine, tissant à partir des filières migratoires de véritables réseaux» ni « une culture commune et une conscience identitaire liée entre autres à une mémoire de l'espace d'origine »⁹⁹.

En ce qui concerne le fait de prétendre que la population dispersée iranienne est une communauté solidaire, de fait, soulignant la définition de la communauté en tant qu'une « construction sociale » qui est le résultat de la « mise en place d'un travail de représentation du groupe »¹⁰⁰, nous pouvons avancer cette idée que la population dispersée iranienne à l'extérieur de l'Iran, en raison de l'existence d'une diversité divergente entre les groupes iraniens, ne peut pas présenter une image propre solidaire à elle-même, en tant que représentante de toutes les différentes communautés iraniennes. Ceci est en dépit du fait qu'on distingue entre la tentative de la « formation de ghetto », que l'on voit chez les migrants Turcs et Chinois, laquelle est présentée à cause de « moins de puissance d'adaptation avec la société d'accueil », et la construction d'une communauté¹⁰¹, qui est perçue chez les Iraniens. L'idée présentée par Darvishpoor, sociologue irano-suédois, est que ce qui est présenté comme le manque de tentative des Iraniens pour la construction d'une communauté solidaire, en effet, est non seulement le signe de leur intégration dans la nouvelle société, mais aussi de l'insuffisance de formation des réseaux ethniques sous la forme d'un ghetto. En résumé, il attribue cela à la puissance élevée des Iraniens pour s'intégrer dans les sociétés d'Occident et non pas au manque d'une communauté forte comme chez d'autres migrants.

Par ailleurs, nous pouvons présenter le manque de construction d'une communauté cohérente et solidaire des iraniennes immigrées comme un facteur social qui explique cette non communauté, en raison des ressources économiques et culturelles d'une migration de classe moyenne et supérieure diplômée, tandis que les autres migrants non occidentaux sont d'origine populaire, par exemple les Turcs et les Chinois, pour qui le réseau communautaire est très important.

Par rapport à cette population dispersée, portant cette diversité divergente, la question c'est l'existence d'une « cohérence culturelle et sociale » ou « des échanges (permanents et stables) » dans tous les domaines culturels, sociaux, politiques et économiques entre cette

⁹⁹ANDRE Vigarié et CHADEMAIL Sylvie, *Migrants internationaux et diasporas Coll.* Prépas Géographie. In: Annales de Géographie, t. 108, n°605, (1999). p. 97. www.persee.fr/doc/geo_0003_4010_1999_num_108_605_21773_t1_0097_0000_1

¹⁰⁰NOIRIEL Gérard, « Qu'est-ce qu'une communauté immigrée ? », in Pierre Milza et Denis Peschanski, eds., *Italiens et Espagnols en France 1938-1946*, Paris, IHTP, (1991), p. 309-312.

¹⁰¹ <https://www.dw.com/fa-ir/> (entretien avec Mehrdad Darvishpour le sociologue irano-suédois en persan)

population avec le pays d'origine par « l'intermédiaire des organisations communautaires et des réseaux transnationaux »¹⁰². Il semble que d'une part c'est en raison de l'insuffisance de cette population dispersée par rapport à la totalité de la population de pays, et d'autre part, de cette diversité divergente, que le maintien d'une identité iranienne forte pour longtemps, notamment depuis la troisième génération jusqu'à la suivante des migrants comme dans les grandes diasporas juives et arménienne est mis en question, même si la génération des descendants garde son attachement à certains rites folkloriques¹⁰³.

Cinquièmement, concernant toutes ces argumentations pour refuser le terme de diaspora comme convenable pour décrire la population dispersée iranienne à l'étranger, en plus de tout ce qui a été dit, soulignant que cette population est composée d'opposants et de réfugié.e.s politiques de l'État actuel d'Iran et d'iraniens qui n'ont pas nécessairement une vision politique contre ou en accord avec l'État, il est argumenté que ce terme n'est pas toujours convenable, parce que cela ignore « la dimension politique des discours et des pratiques » ou « confond dans un seul et même cadre ceux qui se prononcent en faveur du régime en place dans le pays d'origine, ceux qui se prononcent contre et ceux qui ne se prononcent pas »¹⁰⁴. En bref, le terme de diaspora, au moins pour présenter la population dispersée des iraniens à l'étranger, y compris en France, est réducteur et donc, pas convenable.

Dans cette thèse, nous définissons notre terme pour décrire la population dispersée iranienne à l'étranger par un terme proche de ce qui est proposé par Dufoix, c'est-à-dire « l'archipel »¹⁰⁵. Donc, alors que cela inclut deux modes « atopique » et « antagonique » qui se trouvent dans leur relation à l'État, dans un rapport d'indifférence à l'État dans le premier, et dans un rapport d'opposition avec celui-ci dans le second, notre proposition essaie de dépasser le rôle de l'État comme central. De fait, bien que nous confirmions le rôle de l'État postrévolutionnaire en Iran comme motif direct et indirect de la migration de nombreux iraniens et de leur regroupement à l'étranger, cependant, nous pensons que cela est réductible. C'est pour cela que nous différencions notre terme proposé pour décrire cette population, toujours considérant la diversité divergente de cette population à l'étranger.

¹⁰²SHEFFER Gabriel, *Modern Diasporas in international politics*, London: Croom Helm, (1986), p 39.

¹⁰³L'entretien avec Naser Fakouhi anthropologue iranien en persan (<http://www.anthropology.ir/article/6278.html>)

¹⁰⁴DUFOIX Stéphane, « Le maintien des liens : attachement et détachement », *Les diasporas*. Presses Universitaires de France, (2003), pp. 68-93.

¹⁰⁵Ibid.

C'est pourquoi je propose plutôt le terme « insulaire » pour décrire la population dispersée iranienne à l'extérieur de l'Iran que le terme « archipel » en raison de ce qui est développé dans les phrases suivantes. À la différence du terme « archipel » et du rôle de l'État dans sa définition, nous essayons de montrer par le terme insulaire la dispersion vue chez des groupes iraniens en accord avec leur mode de vie à l'étranger. Selon les récits des enquêtés de cette thèse, ils ont davantage de contacts avec les autres iraniens, mais, toujours selon les récits de nombre d'entre eux, avec des Iraniens qui ont des visions politiques et religieuses proches des leurs. En ce qui concerne la vision politique, cela évoque toujours pour nous des conflits et des tensions non résolus postrévolutionnaires, à savoir qu'il est perçu une hostilité entre les groupes qui sont d'accord ou au moins neutres vis-à-vis de l'État actuel d'Iran, et des groupes qui sont contre celui-ci et même sont des opposants actifs. Donc, ces conflits non résolus entre ces groupes avec des visions politiques différentes ou opposées, sont une des raisons de dispersion interne de cette population, parce que quelqu'un qui est en accord avec l'État est vu comme l'agent de l'État et par conséquent, est indigne de confiance. Cette vision est perçue aussi sur la question des tendances religieuses, et les Iraniens qui sont pratiquants en général, sont mal vus. Donc, de cette atmosphère existant entre les Iraniens à l'étranger, notamment les Iraniens qui ne se connaissent pas, résulte de plus en plus une dispersion interne de cette population, ce que nous évoque le terme insulaire pour décrire cette population. Cependant, considérant que la notion d'archipel contient cette dimension insulaire, en soulignant la diversité et l'isolement de chaque île, bien que quelque chose les unissent qui est l'origine iranienne, nous conservons la notion d'archipel en l'illustrant avec la spécificité de la migration iranienne

La migration iranienne et ses particularités

En ce qui concerne la recherche et l'étude sur la migration iranienne, notamment du point de vue sociologique, elle est présentée comme « un champ migratoire peu exploité » en raison du conservatisme des États d'accueil, notamment en Europe, pour éviter de mettre en crise leur rapport avec l'État de la République Islamique d'Iran¹⁰⁶. Bien que la deuxième partie de cette argumentation soit presque correcte, notamment du point de vue de la sociologie compréhensive, nous avançons notre hypothèse, ce qui justifie la nécessité de cette recherche, dans le deuxième chapitre sous le titre d'« Acquis et angles morts des recherches précédentes », et il semble que la deuxième partie ait besoin de plus de recherche.

¹⁰⁶VAHABI Nader, *Atlas de la diaspora iranienne*, Karthala, Paris, (2012), p 29-30.

À propos de la migration des Iraniens, nous faisons l'hypothèse qu'elle se distingue de celle des autres, y compris des migrants d'Afrique nord, des Afghans, des Turcs, des Syriens et en général, de ceux du Moyen Orient, si bien que nous pouvons la caractériser comme la migration iranienne. Soulignons que la population ciblée de cette thèse est définie comme la nouvelle vague des migrants iraniens, et par rapport au terme de nouvelle génération, nous devons préciser que ce que nous présentons comme le terrain de cette thèse, ce sont de jeunes iraniens.n.e.s qui sont nés ou ont été socialisés dans la société iranienne postrévolutionnaire. C'est la génération à laquelle appartient le baby boomer d'après la révolution, qui en Iran est connue comme celle « des soixante », à savoir celle de ceux qui sont nés dans les années quatre-vingts (1980) en Iran et qui compte plus de 20 millions personnes¹⁰⁷. De plus, en ce qui concerne la nouvelle vague de migration des Iraniens, dans cette thèse, elle peut être caractérisée comme la population des jeunes iraniens migrants ayant fait des études supérieures au moment de la migration qui quittent l'Iran pour poursuivre un projet individuel.

À propos des vagues de la migration, au début de l'histoire de l'Iran jusqu'à la révolution en 1979, cinq vagues de migration ont eu lieu¹⁰⁸, la première, il y a près de mille ans, concerne l'émigration de la communauté zoroastrienne à la suite de la conquête de la Perse par les musulmans arabes, la deuxième, au début du XXe siècle, à la suite de la Révolution Constitutionnelle de 1905 a été le fait d'intellectuels qui se sont installés en Europe comme exilés politiques et aussi ceux forcés à chercher du travail qui sont partis dans des pays voisins. La troisième, en 1921 à la suite du coup d'État du premier Pahlavi en raison duquel des exilés politiques se sont installés dans les pays soviétiques et la quatrième, qui est la migration des étudiants iraniens dans les pays d'Europe et aux États-Unis pour poursuivre leurs études, qui correspondait avec la flambée des cours du pétrole et la croissance économique à l'époque du Shah d'Iran en 1974. Et la cinquième, depuis la révolution de 1979 en Iran, il est constaté une nouvelle vague de migration chez les Iraniens pour des raisons politiques, économiques et culturelles, qui elle-même inclut d'autres vagues différentes dans cette période.

¹⁰⁷<https://article.irna.ir/fa/NewsPrint.aspx?ID=13370>

¹⁰⁸NEUVE- EGLISE Amélie « La diaspora iranienne dans le monde : un acteur transnational au centre de flux et de jeux d'influences multiples », *Revue de Téhéran*, numéro 14, (janvier 2007) & ADELKHAH Fariba, « Partir sans quitter, quitter sans partir ». *Critique Internationale*, Presses de sciences po, 2003, pp.141-155. <hal-01018193>& <https://www.dw.com/fa-ir/>

Revenons sur la particularité de la migration iranienne, surtout chez la nouvelle génération de migrants iraniens, nous pouvons présenter cela en tant qu'un fait de la classe moyenne urbaine et plus individuel que familial ou en groupe. Sur la première particulièrement, il est d'avis que l'Iran dans des régions d'Asie et d'Océanie, avec un taux de 16%, est le deuxième pays pour la « migration de main d'œuvre experte » dans les pays membres de l'OCDE¹⁰⁹, de sorte qu'en 2013, l'Iran du point de vue de *Capacity to Attract Talent* était 116^{ème} et de celui de *Capacity to Retain Talent* était 110^{ème} parmi 122 pays¹¹⁰. Soulignons qu'il n'y a pas de statistiques exactes sur la mesure de la migration des jeunes iraniens, il est d'avis que l'Iran, en 2009, se classe parmi les 91 pays en voie de développement comme le premier du point de vue de « Elite Emigration » et annuellement, entre 180.000 et 200.000 étudiants qui ont fait des études supérieures quittent l'Iran¹¹¹. En résumé, il est perçu que la migration iranienne est une migration de personnes de la classe moyenne qui ont fait des études supérieures universitaires avant de quitter l'Iran. Par ailleurs, nous pouvons estimer que, malgré le « raccourci et mise en crise de la classe moyenne iranienne » soit en raison de la crise économique, notamment à la suite des sanctions internationales, soit en raison du dossier nucléaire, surtout à partir de 2006, et donc, la dévalorisation de la monnaie iranienne, le Rial ou le Toman, en comparaison du Dollar, soit en raison des « politiques populistes » pendant la période de la présidence de Mahmoud Ahmadinejad (2005-2013), à savoir via « la marginalisation et la suppression de la classe moyenne moderne, intellectuelle et technocrate du gouvernement »¹¹², la majorité des Iraniens qui émigrent appartiennent à la classe moyenne élevée du point de vue économique.

Sur le sujet de l'appartenance des migrants iraniens à la classe moyenne, deux points sont dignes d'intérêt. Premièrement, cette appartenance est lisible aussi dans les informations biographiques qu'ils donnent eux-mêmes, bien qu'à cause de l'écart entre leur subjectivité et la réalité, nous ne puissions pas classer tous ces enquêtés dans le même groupe, présenté comme « de la classe moyenne ». Pour le dire plus précisément, alors qu'ils présentent leur classe comme « moyenne », les signes ne renvoient pas cette classe moyenne, à savoir la possession d'une maison personnelle par la famille d'origine, le quartier de résidence, le modèle de voiture, le type de travail des parents et leur revenu. Et en second lieu, ce qui est le

¹⁰⁹MOHAMADI ALAMOUTI Masoud, "Globalization and Brain Drain: Review of Iran's experiences". *Social Welfare*. Volume 4, n ° 15, (2005), p 209-232.

¹¹⁰World Economic Forum, *The Human capital Report*, Switzerland, World Economic Forum, (2013).

¹¹¹<http://www.magiran.com/npview.asp?ID=3178511>

¹¹²<http://otaghiranonline.ir/news/8671> (entretien en persan avec Mohamadamin Ghaneirad l'ancien président de l'association de sociologie d'Iran)

cas des Iraniens en général, et des migrants enquêtés en particulier, il y a une tendance dominante en Iran d'attribuer sa propre classe à la classe moyenne, et nous pouvons dire que « tous veulent être présentés comme appartenant à la classe moyenne »¹¹³.

Alors que, dans les pages suivants, notre question principale ne porte pas sur la classe moyenne dans la société iranienne, mais qu'elle vient en débat préliminaire sur la particularité de la migration iranienne, nous essayons de présenter cette classe dans l'actualité de cette société. La notion de classe moyenne en Iran, bien qu'elle soit une notion positive en imaginant que la personne appartienne à cette classe, qu'elle dépasse les problèmes personnels et se centre sur des intérêts publics¹¹⁴, et bien qu'ayant vécu une profonde transformation¹¹⁵, reste toujours la question problématique des débats sociologiques¹¹⁶. Sur la transformation de cette classe, on est d'avis qu'une des particularités de l'époque des deux Shahs de Pahlavi, avant la révolution, est l'élargissement de cette classe, ce qui a produit un écart continu entre les deux parties de cette classe, à savoir les « technocrates » et les « intellectuels »¹¹⁷. Alors que cette classe bien qu'elle ait perdu son homogénéité culturelle, est consciemment manipulée par les politiques de l'État post révolutionnaire via la protection financière des couches dépendantes¹¹⁸, d'autant que l'« hétérogénéité » de cette classe met en question la pertinence de la notion de classe moyenne¹¹⁹. Cependant, on présente huit couches et entre ces couches seulement 3-4 couches sont présentées comme positives en tant que moteurs de développement¹²⁰. Donc, cette diversité entre les couches de cette classe, renforce

¹¹³<http://www.anthropology.ir/article/13111.html> (L'entretien avec Naser Fakouhi, anthropologue iranien en persan)

¹¹⁴<https://www.khabaronline.ir/detail/360535/Economy/macroeconomics> (Le débat intellectuelle en persan entre Hamid-reza Jalaei-poor sociologue et Mohsen Renani économiste)

¹¹⁵GOUX Domiminique et MAURIN Eric, *Les nouvelles classes moyennes*, Éditions du Seuil et La République des Idées, (2012), p 111.

¹¹⁶BOSC Serge, « Les classes moyennes : une notion protéiforme et ambivalente », *Cahiers français*, N°378, (2014), p 2-7.

¹¹⁷<http://otaghiranonline.ir/news/8671> (entretien en persan avec Mohamadamin Ghaneirad, sociologue iranien)

¹¹⁸Ibid

¹¹⁹COULANGEON Philippe, « Culture et mode de vie des classes moyennes : quelles évolutions ? », *Cahiers français*, N°378, (2014), p 2-7.

¹²⁰La première couche est décrite comme la couche du commerce traditionnel qui est le point d'appui du pouvoir politique de l'État. La deuxième, c'est la couche dépendante et « en main » qui est rentière et a un rôle dans la distribution des ressources de rentes. La troisième, c'est des bureaucrates qui ont deux modes de vies différents, l'un en accord avec les valeurs de l'État et l'autre en accord avec leurs tentatives personnelles que l'on nomme la couche des « deux bêtes vivantes ». La quatrième qui est une couche positive, inclut des ingénieurs, les patrons de services des hôpitaux, qui suivent la gouvernance de la loi, la participation politique et un comportement civil. La cinquième, qui est décrite comme une bourgeoisie de la terre qui est devenue riche après la vente de ses terres. Cette couche est présentée comme consommatrice des marques étrangères et d'une individualité égocentriste. La sixième couche, ce sont les patrons industriels qui suivent les politiques, sont actifs dans les élections et qui dans les dernières années ont subi la crise économique. La septième, la couche rentière qui

aussi notre hypothèse sur la diversité divergente de la population dispersée iranienne à l'étranger, bien développée dans le dernier sous-titre, ce qui ne présente pas cette classe comme un groupe social aux intérêts convergents¹²¹.

Revenons sur le sujet de notre débat, ce que nous essayons d'avancer comme une hypothèse sur cette classe, premièrement, c'est que l'appartenance à la classe moyenne apporte une connotation positive, c'est-à-dire que cela, en Iran, fait toujours autorité et hégémon. Nous pouvons attribuer cette autorité et hégémonie de la classe moyenne à deux points. L'un, le point de vue du capital culturel des universitaires dont cette classe est la représentante et l'autre le point de vue économique, parce qu'en tant que classe moyenne, on n'est pas stigmatisé comme pauvre attirant la compassion des autres ni comme aisée sans l'inquiétude des intérêts publics, ce qui a l'air d'une tactique pour échapper à la stigmatisation par des stéréotypes connus à chacune de ces classes pour charger moins de charge mentale. Et en second lieu, c'est que l'appartenance à la classe moyenne, notamment dans les années dernières à la suite du déclin de cette classe à cause des crises économiques, a pris, de plus en plus, une dimension plus subjective qu'objective. C'est-à-dire que nous constatons que des personnes se présentent elles-mêmes comme venant de la classe moyenne en se référant à leur subjectivité, alors que selon des critères objectifs, elles ne sont pas classifiées dans cette classe. Tandis que, malgré le déclin vécu dans cette classe, notamment dans les dernières années, le mode de vie peut être le critère qui essaie de se présenter comme avant, c'est dire que, bien que, même dans le niveau inférieur et proche de la classe inférieure, on n'ait pas le revenu de la classe aisée, le mode de vie est proche du mode de vie de cette classe. Autrement dit, après avoir acquis les biens de première nécessité, ils tendent vers un mode de vie qui est celui de catégories plus aisées, mais en ayant moins un accès réel aux ressources capables de satisfaire leurs aspirations¹²². Cependant, il faut faire attention au fait que la diversité divergente des couches différentes de cette classe, notamment en accord avec leur capital culturel et aussi avec la fidélité religieuse, peut aboutir à un mode de vie différent parmi les différentes couches de cette classe. De fait, considérant la diversité dans cette classe, nous pouvons dire que les styles de vie de la classe moyenne en Iran sont avant tout caractérisés

chevauche avec la deuxième, mais à la différence de celle-ci est le médiateur entre l'État et les différentes composantes de la société et pas comme la deuxième aux mains de l'État. Elle est décrite comme « revendeur/interférant ». Et la huitième, la couche qui a des activités d'art, de culture et éducatives portant le potentiel du comportement civil et de la démocratie, alors que cette couche de la classe moyenne subit aussi la crise. Cette classification est présentée par Hamidreza Jalaipoor dans le débat en persan entre lui comme sociologue et Mohsen Renani économiste (<https://www.khabaronline.ir/detail/360535/Economy/macroeconomics>)

¹²¹BOSC Serge, *Tous en classes moyennes ?*, La documentation française, Paris, (2013), p 11.

¹²²Ibidem

par une grande diversité, « qui fait écho à leur hétérogénéité économique, sociale, politique et culturelle »¹²³. Donc, nous pouvons présenter cette particularité de la classe moyenne iranienne comme une dimension *normative*, c'est-à-dire que l'appartenance à cette classe est plus soumise aux normes de cette classe, y compris pour le mode de vie. Cependant, soit généralement en accord avec cette hétérogénéité apportée par cette classe ayant des couches multiples, soit particulièrement en raison de la présence des couches artificielles et manipulées, comme les couches rentières, et en raison de la crise vécue dans les dernières années par les couches présentées comme positives de la classe moyenne iranienne, sur le mode de vie culturel de cette classe qui consiste en la « consommation, des mœurs, des valeurs et des comportements », nous ne voyons pas une « dilution des frontières symboliques » entre cette classe à laquelle elle continue d'être souvent associée¹²⁴. Ainsi, non seulement l'appartenance à cette classe en Iran apporte une hégémonie dans l'intersubjectivité des Iraniens, et la représentation du mode de vie proche de cette classe est aussi perçu comme hégémonique. Nous pouvons attribuer cette hégémonie à la domination du discours de sciences sociales dans la société iranienne et au mode de vie de cette classe, ce qui est bien représenté dans le cinéma et les romans iraniens.

En résumé, en ce qui concerne la classe moyenne en Iran, soit à cause de la manipulation de l'État, soit à cause des crises multiples dans la société post révolutionnaire, nous voyons que la classe moyenne, au moins dans certains critères comme les valeurs civiles et altruistes est une classe homogène. Bref, tout ce qui est dit signifie selon nous que, la présentation de sa propre classe comme « classe moyenne » tient d'abord à l'hégémonie de cette classe dans l'intersubjectivité de la société iranienne. Ensuite, considérant la diversité interne dans cette classe, notamment du point de vue du capital culturel, économique et aussi de la dépendance à l'État de l'Iran, nous ne pensons pas que cette classe soit homogène.

Alors, revenons sur la particularité de la migration iranienne, la deuxième dimension particulière de la migration iranienne, en ce qui concerne la migration individuelle, est décrite comme un « héroïsme individuel le plus souvent mis au service de la famille »¹²⁵. Autrement dit, bien que la migration iranienne soit un acte individuel et pas en groupe de famille, ce projet individuel peut devenir familial, c'est-à-dire préparer la migration d'autres membres de

¹²³COULANGEON Philippe, « Culture et mode de vie des classes moyennes : quelles évolutions ? », *Cahiers français*, N°378, (2014), p 2-7.

¹²⁴Ibid

¹²⁵ADELKHAH Fariba, « Partir sans quitter, quitter sans partir ». *Critique Internationale*, Presses de sciences po, (2003), pp.141-155. <hal-01018193>

la famille nucléaire. Nous pouvons attribuer cette particularité de la migration iranienne à certaines raisons qui la distinguent de celle d'autres migrants Moyen-Orientaux. La première, parce que la majorité d'entre eux, comme il est mentionné plus haut, au moment de la migration ont fait un minimum d'études universitaires et ont un diplôme d'université au moment de la migration. La deuxième, parce que la migration iranienne à son début est définie comme un projet de poursuivre des études supérieures, et en général, cela se fait individuellement. En considérant les deux dernières argumentations, nous pouvons compter sur le fait de faire des études supérieures universitaires comme facteur de l'exacerbation de l'individualité chez les migrants iraniens, ce qui peut bien caractériser le phénomène de la migration iranienne. La troisième, parce que cette migration, malgré tous les problèmes en Iran, est un choix et pas une obligation qui suit une catastrophe comme la guerre, ce qui se passe dans le cas des Syriens, des Afghans et des Iraquiens où c'est une question de vie et de mort et, où c'est toute la famille qui quitte le pays. Selon l'Organisation internationale pour les migrations (OIM), jusqu'à la moitié de l'année 2015, 15,1 millions de réfugiés quittent leur pays, ce qui est 45% plus élevé par rapport aux trois dernières années et demie, notamment en raison de la poursuite des conflits et de la guerre en Syrie. Rien qu'en 2015, plus d'un million de personnes sont arrivées dont plus de 850.000 via les côtes grecques, venant en large majorité de Syrie (56%), d'Afghanistan (24%) et d'Irak (10%). Tandis qu'en 2016, plus de 1,2 million de demandes d'asile ont été présentées dans les pays de l'UE, de sorte que les Syriens (334 800), les Afghans (183 000) et les Iraquiens (127.000) sont restés les trois principales nationalités des demandeurs¹²⁶ alors qu'à la fin de 2015, la population des réfugiés de Syrie était de 4 900 000 et de 2 700 000 celle d'Afghanistan¹²⁷.

En ce qui concerne la quatrième particularité distinguant la migration iranienne de celle des autres migrations dans cette région géographique, la migration des Iraniens ne se fait pas pour une participation culturelle, de langue et de l'histoire, par exemple le résultat d'une histoire de colonialisme, ce qui se produit dans le flux de la population des africains en général, notamment des Magrébins vers l'Europe occidentale après 1950. Ce qui aboutit à une grande population d'Africains au nord de la France, à savoir la présence de 1 700 000 Algériens et

¹²⁶<http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>

¹²⁷Internationale migration report (2017), united Nations, Departement of economic and social Affairs (www.un.org).

de 25 000 étudiants de cette nationalité, de 700 000 Tunisiens et de 12 000 étudiants et de 37000 étudiants marocains en France de 2015 à 2017¹²⁸.

Et à la fin, nous pouvons distinguer cette migration de la migration turque, toujours comme une caractéristique du champ migratoire turc, à partir de 1957-1961 qui est décrite comme une « massivité démographique »¹²⁹. La diaspora qui est décrite par l'expression de « migration en chaîne »¹³⁰ est davantage présentée comme une migration de main d'œuvre plus collective et moins familiale qu'individuelle¹³¹, ou comme une « immense diaspora »¹³², qui inclut environ 1 000 000 de personnes en 2017 en France¹³³, ce qui est bien organisé et protégé par l'État Turc du point de vue des réseaux et des transports du pays d'origine vers les pays d'accueil¹³⁴. Selon l'OIM sur la nouvelle estimation du nombre de travailleurs migrants dans le monde, la grande majorité des migrants internationaux dans le monde sont des travailleurs migrants¹³⁵ et la Turquie est l'un des premiers pays exportateurs de main-d'œuvre, qui incite ses émigrés à placer leur épargne dans des investissements productifs¹³⁶. Dans le dernier cas, nous pouvons comparer la migration turque avec l'iranienne qui non seulement n'est ni protégée ni organisée par l'État, mais peut se présenter comme une « migration protestative » pour contester l'État iranien se présentant lui-même comme l'État de l'Islam chiïte politique à cause du manque d'accord entre les infrastructures dans différents domaines, y compris culturel, économie, politique et social d'une part, avec des ressources nationales, et d'autre part avec des revendications publiques bien augmentées depuis la révolution même par cet État.

¹²⁸<https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays>

¹²⁹DE TAPIA Stéphane, « Les Turcs expatriés en 2005-2006 : combien sont-ils ? Où sont-ils ? », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 22 - n°3 | (2006), mis en ligne le 31 décembre 2009, consulté le 21 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/remi/3421>

¹³⁰GOKALP Altan, « L'immigration turque en Europe occidentale : repères et tendances », *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims*, n° 65-66, (1986), pp. 147-156.

¹³¹GOKALP Altan, « L'émigration turque : circulation migratoire et diasporas, Stéphane De Tapia », *L'Espace géographique*, vol 23 N° 1, (1994), pp. 19-28.

¹³²BAZIN Marcel, « Méditerranée orientale et monde turco-iranien : une aire productrice de diasporas? », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien* [En ligne], 30 | (2000), mis en ligne consulté le 08 juillet 2015. URL : <http://cemoti.revues.org/639>

¹³³<http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/turquie/presentation-de-la-turquie>

¹³⁴ERTUL Servet avec la participation de Fatma Şenkon « Culture immigrée/émigrée : l'exemple de la migration turque vers la France », *Migrations Société*, N° 123-124, (2009/3), p. 127-140. DOI 10.3917/migra.123.0127 & Stéphane de Tapia, « Les Turcs expatriés en 2005-2006 : combien sont-ils ? Où sont-ils ? », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 22 - n°3 | 2006, mis en ligne le 31 décembre 2009, consulté le 21 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/remi/3421> & DE TAPIA Stéphane, « L'émigration turque : circulation migratoire et diasporas », *L'Espace géographique*, 23-1, (1994), pp. 19-28.

¹³⁵<http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>

¹³⁶RIGONI Isabelle, « Migrants de Turquie : un demi-siècle de présence en Europe occidentale », *Outre-Terre*, V° 1, N° 10, (2005), p. 325-337. DOI 10.3917/oute.010.0325

Bref, notre hypothèse sur la présentation de la migration iranienne en tant que particulière est fondée sur trois dimensions. La première, son appartenance à la classe moyenne iranienne. La deuxième, une migration faite par une population avec des études supérieures ou ce qui se présente sous le terme d'une migration d'une main d'œuvre experte et professionnelle. La troisième est un projet et une volonté individuels et à son début un projet de poursuite des études universitaires.

Le travail sur le soi sous la contrainte des stéréotypes ethniques et de genre

Sous ce titre, nous essayons d'avancer notre hypothèse sur la formation de l'identité iranienne via le travail sur le soi, notamment le soi féminin à l'épreuve de la migration et sous des rapports de pouvoir et de soumission¹³⁷ où des stéréotypes sur l'autrui de migrante sont construits sous l'effet des rapports de pouvoir multiples dans l'intersubjectivité dominante de la société d'accueil¹³⁸. Il est évident que la migration et ses expériences du genre chez des migrant.e.s iranien.n.e.s en France est vécue différemment par la migrante et que, en tant que femme étrangère venue d'un pays stigmatisé du Sud, notamment connu comme musulman, elle peut être stigmatisée de façon spécifique par rapport aux hommes. De fait, bien que la question du genre soit plus problématique pour les femmes que pour les hommes, cela, en étant dans une intersectionnalité avec la question de la race, de la classe, de la religion et même de la politique, peut produire des enjeux plus complexes pour la femme iranienne. Autrement dit, comme Stuart Hall le dit sur l'identité culturelle, c'est la question de toutes les pratiques culturelles et des formes de la représentation de l'autrui migrante¹³⁹.

Si nous appuyons notre hypothèse sur la diversité de l'image et du soi présentés par des migrantes de différentes origines ou nationalités en France, nous avançons cette idée que le travail sur le soi féminin de la femme iranienne dans cette diversité d'images se confronte avec l'unification et la réduction de ces images diverses de la part de la société française. De fait, en tant qu'autrui, l'image du soi féminin des femmes migrantes de n'importe quelle origine, est construite plus sur des stéréotypes occidentaux. Nous sommes d'avis que ce qui distingue le travail de la femme iranienne dans la société française comme étrangère, ce sont les ressources de ce travail sur le soi féminin et la construction de son identité féminine. Notre

¹³⁷FASSIN Éric, « D'un langage l'autre : L'intersectionnalité comme traduction », *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2 N° 58, (2015), p 9- 24.

¹³⁸HAMEL Christelle, « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant-e-s du Maghreb et la virginité », *Nouvelles Questions Féministes*, numéro spécial « Sexisme et racisme : le cas français », V° 25, N° 1, (2006), p. 41-58, p 43.

¹³⁹HALL Stuart, *Cultural identity and diaspora, Diaspora and visual culture*, (2014), taylorfrancis.com

hypothèse sur la construction de l'identité de la migrante iranienne est de considérer l'identité non pas comme donnée à l'avance, mais comme une épreuve et une construction¹⁴⁰. L'identité est définie par ce dans quoi on se reconnaît et ce dans quoi les autres nous connaissent, autrement dit, elle est attachée à des signes qui, à la fois, lient une personne à un groupe identique et aussi qui nous distinguent des autres¹⁴¹. En outre, l'identité est un mouvement qui présente à la fois la singularité de l'individu et aussi qui nous rend, au sein d'une culture ou d'une société donnée, semblable à certains autres¹⁴².

Donc, en ce qui concerne les données à l'avance pour la construction de l'identité iranienne, on présente trois éléments principaux qui combine l'identité iranienne, c'est-à-dire la culture et la nationalité iranienne, la religion de l'Islam chiîte en tant que religion de la majorité des Iraniens et le troisième, ce qui est la relation avec l'Occident¹⁴³. Mais, par rapport à ces éléments, considérant qu'en général, l'identité est toujours construite par rapport à l'autrui, nous pouvons dire que ces éléments, dans des situations différentes ne sont pas les mêmes et par conséquent changent, et nous parlons de l'identité iranienne quand la question est la confrontation avec l'autrui étranger. Effectivement, dans cette thèse, la migrante iranienne dans la société d'accueil française, se confronte généralement avec deux autrui différents, à savoir l'autrui français et l'autrui d'autres migrants, à savoir Afghan, Turc, Syrien, Nord-Africain et en général, l'autrui du Moyen-Orient.

Au sujet de la culture et de la nationalité iranienne, à savoir l'élément de l'iranité, nous pouvons présenter cela comme le premier et même le plus important élément dans la formation de l'identité de nombreux iraniens, notamment à l'étranger. En effet, ce que nous présentons ici comme l'iranité, c'est le sentiment d'appartenance d'un/ une Iranien.ne à la civilisation de la Perse et sa reconnaissance comme une des civilisations anciennes, considérée avec fierté comme la plus ancienne du monde.

Notes sur mon expérience personnelle

J'ai entendu quelquefois parler de cette division entre les migrants venus d'autres pays et les migrants iraniens. Par exemple quand Patrick, un ami français de plus de 70 ans et retraité, m'a écrit dans une discussion : « la culture iranienne est une culture majeure et historique qui a façonné le monde, y compris, donc, celui qui est le mien ». Ou l'autre exemple, où Evin qui est un ami français de 53 ans et retraité, pour la distinction entre les pays Arabes musulmans et l'Iran, dit : « on a lu que l'Iran était

¹⁴⁰MARTUCELLI Danilo, *Grammaire de l'individu*, Gallimard, paris, (2002), p 355.

¹⁴¹AKOUN André et ANSART Pierre, *Dictionnaire de sociologie*, le Robert/Seuil, Paris, (1999).

¹⁴²MARTUCELLI Danilo, *Grammaire de l'individu*, Gallimard, paris, (2002), p 343.

¹⁴³<http://news.gooya.com/politics/archives/2015/02/193329.php>

à part des autres pays musulmans » et d'autres descriptions sur la culture et l'histoire de l'Iran par d'autres femmes et hommes français.

Donc, je pense que presque tous les migrants iraniens ont vécu des définitions comme cela, notamment de la part de l'ancienne génération des Français qui ont plus de connaissances sur l'histoire et la culture d'autres pays, surtout des civilisations anciennes du monde, ce qui forme leur connaissance sur l'Iran et le migrant iranien.

En ce qui concerne la construction de l'identité iranienne et sa reconnaissance chez les Iraniens, elle est présentée comme une construction de l'époque de l'empire Sassanide (le dernier empire avant l'entrée de l'Islam en Iran) qui revivait après environ neuf siècles à l'époque des Safavides (1501-1736)¹⁴⁴. Cependant, la définition de l'identité nationale iranienne contemporaine est faite par un groupe d'intellectuels du début du XXe siècle influencés par des orientalistes européens via leurs recherches scientifiques sur l'histoire de l'Iran préislamique¹⁴⁵. Par rapport à l'importance de l'élément d'iranité dans la construction de l'identité iranienne, nous constatons qu'il est plus fort chez des Iraniens, soit à l'intérieur de l'Iran soit à l'extérieur, qui regrettent l'Iran d'avant l'Islam et l'empire de Perse et en général, ils dénoncent les ruines causées par les Arabes.

Sur le deuxième élément de l'identité iranienne qui est la religion, nous trouvons toujours la trace de l'iranité, d'autant que le chiisme est très influencé par la culture iranienne et cela est connu comme l'autrui et l'étranger chez certains sunnites¹⁴⁶. De fait, cette influence est si importante que nous pouvons même distinguer le chiisme iranien d'autres chiismes, y compris en Iraq, au Syrie et au sud de Liban. Le chiisme iranien a toujours été en contact direct et étroit avec la culture iranienne, la langue persane et les cérémonies iraniennes qui en réfèrent au calendrier persan et à l'histoire de l'Iran avant l'Islam. En ce qui concerne la langue persane, en tant qu'un des éléments de l'identité iranienne à l'époque des Sassanides, il faut faire attention que, bien qu'on lui attribue un rôle central dans la construction du concept de la nation iranienne, cependant, la langue persane est une des langues des ethnies

¹⁴⁴ASHRAF Ahmad, « L'identité iranienne », *Bukhara*, N° 66, Téhéran, (2008), p 110-127. <http://bukharamag.com/1387.07.2865.html>

¹⁴⁵MANAFZADEH Alireza, *La construction identitaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, (2010), p 140.

¹⁴⁶ASHRAF Ahmad, « L'identité iranienne », *Bukhara*, N° 66, Téhéran, (2008), p 110-127. <http://bukharamag.com/1387.07.2865.html>

iraniennes, ce qui est présenté comme un facteur d'une « double identité culturelle »¹⁴⁷ en Iran.

Cependant ce rôle de la religion de l'Islam chiïte, comme un élément de l'identité iranienne est refusé par des nationalistes iraniens, notamment, après la révolution en 1979 et l'installation de la République islamique, qui poursuit des tendances de la dépréciation de la dimension de l'iranité en faveur de la dimension islamique de la culture nationale. Cette résistance nationaliste est beaucoup plus forte contre cette tendance, d'où leur tentative pour présenter l'Islam et les Arabes comme des agents de menace de l'Iran. Cette défiance envers les Arabes, involontairement, est partagée par l'État iranien à cause des politiques de l'Arabie Saoudite et des émirats du Golfe Persique qui sont en accord avec des politiques d'Impérialisme dans la région d'Asie du sud et du Golfe Persique, mais en prenant soin de distinguer le type d'Islam pratiqué par ces États, considérés comme wahhabites ou salafistes, d'avec le sunnisme en tant que tel, dans la mesure où les minorités sunnites en Iran s'identifient pleinement comme iraniennes. En ce sens, nous pouvons penser que cette défiance et cette distinction faite d'avec les Arabes en Iran peut se retrouver dans les rapports des migrants iraniens avec les minorités d'origine arabe et de communauté sunnite majoritaire en France.

Par rapport au troisième élément, qui est la relation avec l'Occident, il faut préciser que la confrontation des Iraniens à l'autrui occidental n'a pas été réalisée via l'histoire de la colonisation occidentale malgré toutes les influences de ces pays dans les affaires d'Iran, notamment avant la révolution. En ce sens, nous pouvons avancer l'idée que la dichotomie entre un Occident supérieur et un Orient inférieur chez des iraniens est beaucoup moins remarquable que chez d'autres migrants. Notamment dans le cas de la France, parce que l'Iran n'a pas été considéré comme un de ses intérêts coloniaux, on peut imaginer que cette confrontation culturelle est ressentie moins fortement chez les migrants iraniens en France, que par exemple chez des Iraniens en Grande Bretagne. De fait, alors que le procès de l'entrée de l'Iran dans la modernité est présenté via une occidentalisation volontariste¹⁴⁸ depuis la révolution Constitutionnelle de 1906, puis la dynastie Pahlavi, ce processus n'est pas ressenti par les Iraniens comme imposé de l'extérieur. Cependant, il existe un potentiel de

¹⁴⁷ HOURCADE Bernard, « La recomposition des identités et des territoires en Iran Islamique // The making of identities and territories in Islamic Iran ». In: *Annales de Géographie*, t. 113, n°638-639, (2004). Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités. pp. 511-530; doi : <https://doi.org/10.3406/geo.2004.21636> https://www.persee.fr/doc/geo_0003_4010_2004_num_113_638_21636

¹⁴⁸ SEDGHI Hamideh, *Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling, and Reveiling*. New York, Cambridge University Press, (2007).

stigmatisation et de stéréotypes spécifiquement attaché aux iraniens en Occident, qui est l'image négative de la révolution et de l'État De la République Islamique, notamment en ce qui concerne la condition des femmes, les libertés individuelles (alors que ces contraintes existent aussi en Arabie Saoudite) et les liens géopolitiques conflictuels entre l'Iran, les États-Unis, les États de l'Union Européenne, Israël et les monarchies arabes du Moyen-Orient.

C'est dans la confrontation de cette perception française des migrants postcoloniaux et de la minorité musulmane en France avec la définition qu'ont d'eux-mêmes les migrant.e.s iranien.ne.s que se situe le travail d'observation de cette thèse.

Du point de vue théorique, nous partageons l'idée qu'il existe moins des « identités » qu'un travail d'identification à la rencontre entre « identification par autrui » et « identification par soi ». Considérant la distinction faite par Claude Dubar sur les notions « d'identité pour soi » et « d'identité pour autrui » ¹⁴⁹, nous bâtissons notre hypothèse sur la définition de la construction de l'identité par autrui, à savoir sur la manière dont les autres nous identifient, et l'identité par soi qui est définie comme la manière dont nous percevons notre identification par autrui, bien sûr sans garantie d'être effectivement identifié de cette manière. De fait, l'identité en tant que procès de négociation et de construction est comme une forme d'« affirmation positive », c'est-à-dire un travail qui se fait progressivement pour réduire l'écart entre la manière dont nous nous percevons et celle qui est perçue par autrui¹⁵⁰. Ainsi, nous pouvons dire que le travail sur le soi féminin de la migrante iranienne se situe entre les dimensions de l'expérience propre et entre les définitions de son identité par autrui français et celle par soi. Alors que la migrante iranienne, étrangère dans la société française, en connaissant les stéréotypes qui forment l'intersubjectivité dominante des Français sur une femme migrante, notamment venue du Proche et Moyen-Orient, essaie de travailler sur son soi féminin pour affaiblir ces stéréotypes et les modifier.

La principale tactique d'adaptation et d'ajustement aux stéréotypes par les migrant.e.s iranien.ne.s semble être celle de la distinction d'avec les autres migrants postcoloniaux et d'avec les autres musulmans. Cette tactique est rendue possible d'abord par la petite taille de la minorité iranienne en France (quelque dizaines de milliers), surtout comparée aux plus grandes et plus visibles minorités d'origine maghrébine et turque (en 2015, sans prendre en compte leurs descendants français, on comptait 790 000 migrants algériens, 740 000 migrants

¹⁴⁹DUBAR Claude, « La crise des identités : L'interprétation d'une mutation », *Presses Universitaires de France* (PUF), Paris, (2010), p 9.

¹⁵⁰Ibid, p 377

marocains et 250 000 migrants turcs¹⁵¹). En outre, même si les migrants iraniens partagent avec les Turcs le fait de ne pas faire partie de l'histoire coloniale française, la minorité iranienne est très disparate, très dispersée, et ne fonctionne pas, à la différence des Turcs, sur un principe communautaire, de sorte qu'ils sont ainsi moins exposés à la stigmatisation, très forte en France, pour « communautarisme ». Par ailleurs, tandis que la plus grande part des migrants en France est une migration de travail traditionnellement issue de milieux populaires et peu diplômés (Afrique du Nord et sub-saharienne), ou bien de migrations forcées pour cause de guerres associées au terrorisme jihadiste (Afghanistan, Irak, Syrie) la migration iranienne est à la fois plus individuelle et le fait d'une classe moyenne urbaine et diplômée choisissant de migrer. Autrement dit, les migrants iraniens sont susceptibles de ne pas être associés aux stéréotypes négatifs des autres migrants postcoloniaux et d'être plutôt soit invisibles du fait de leur faible nombre, soit vus plutôt comme une minorité ethnique, susceptible alors d'être exposée à d'autres types de stéréotypes, qui sont liés à l'héritage orientaliste ou bien à l'image de l'État, notamment en matière de genre. Tout ceci sert de point d'appui à des tactiques de distinction présentées par Nilufar 39 ans comme une forme de « rébellion », contre la menace de stigmatisation en disant que « Les migrants iraniens sont plus rebelles et résistants en face de l'image que les Français essaient de leur attacher, en comparaison d'autres nationalités par exemple les chinois ». Cela est décrit comme une « ambition d'ethnicité » et une « stratégie d'évitement » pour accomplir des travaux inférieurs en situation de migration par Mehrdad Darvishpour¹⁵². Pour lui, les Iraniens ont une ambition qui peut être une particularité d'ethnicité iranienne ou une particularité individuelle, ce qui les pousse à améliorer leurs compétences pour élever leur situation de travail et leur vie personnelle en tant qu'un/une migrant.e. Et c'est justement pour cette particularité en général qu'ils se soumettent moins aux travaux inférieurs et soit via la poursuite de leurs études soit via la création d'un travail libre ou même via le chômage, ils évitent d'être identifiés comme des migrants inférieurs, ce qui chez eux peut être pris comme une motivation de progrès et comme une tactique devant des discriminations d'ethnicité dans la société d'accueil. De fait, nous pouvons comprendre cette résistance comme une tactique pour distinguer soi de l'autrui comme des migrants d'autres nationalités et être stigmatisés comme des pauvres et des inférieurs. Bien qu'elle soit stigmatisée dans l'intersubjectivité d'Occident depuis l'installation de l'État de l'Iran en tant que représentant de l'Islam politique chiïte et

¹⁵¹<https://www.insee.fr/fr/statistiques/3569310?sommaire=3569330&geo=METRO-1>

¹⁵²<https://www.dw.com/fa-ir/> (entretien avec Mehrdad Darvishpour le sociologue irano-suédois en persan)

présenté comme un « problème » pour le monde¹⁵³, la migrante iranienne, en raison de l'écart expérimenté entre l'imaginaire représenté en Occident, y compris en France, sur la femme iranienne, et ce qu'elle vit en Iran en tant que femme de la classe moyenne qui a fait des études supérieures universitaires, travaille sur son soi féminin pour détruire la domination des stéréotypes qui entourent son image.

¹⁵³ASAL Houda, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, Vol. 5, (2014/1), p. 13-29. DOI 10.3917/socio.051.0013

Chapitre 2 : Le genre à l'épreuve de la migration : une enquête

Dans ce chapitre, nous présentons le cadre conceptuel de cette thèse, ainsi que les acquis et les angles morts en étudiant des recherches proches du sujet de cette thèse, ainsi que la problématique de la thèse en la distinguant de ces recherches et à la fin, tout ce qui s'est passé sur le terrain de la méthode de la thèse.

Le genre, dans cette thèse, est entendu comme une construction sociale et un rapport social qui cadrent les corps, les subjectivités et les rôles sociaux. Dans cette définition sur le genre, nous distinguons deux dimensions enchevêtrées. D'un côté le genre en tant qu'il façonne les corps sexués et qui constitue la dimension sans doute la plus profonde et la plus « centrale de l'expérience »¹⁵⁴, c'est-à-dire la dimension la plus normée et la moins flexible en situation de changement, au sens d'un « habitus » défini par Pierre Bourdieu comme un « système de dispositions à la pratique » qui est un « fondement objectif de conduites régulières » et de la « régularité des conduites »¹⁵⁵. La deuxième dimension est moins incarnée, elle concerne les rôles sociaux de genre qui sont plus accessibles dans l'épreuve de l'interaction sociale et, elle est plus glissante et flexible en face du changement et de l'invention de l'individu. En ce sens, si le genre est bien un construit social, nous pouvons considérer que ses formes de déconstruction / reconstruction par les individus dans la définition genrée de soi sont plus ou moins possibles et pensables selon l'une et l'autre de ces dimensions.

Si nous considérons le genre comme une construction sociale, cela nous donne la possibilité de la présence d'articulations différentes de ce qui est connu comme genre en accord avec des valeurs et des normes de chaque société et culture, ce qui est présenté par la notion d'« arrangement de genre » en tant que les manières historiques dont chaque société associe et articule les questions de sexe, de genre et de sexualité avec celles de l'organisation de la famille, du travail, du politique et du religieux¹⁵⁶. Dans ce sens, le genre est considéré comme représentant des situations sociales et la rationalité d'un arrangement de genre parmi d'autres

¹⁵⁴SCHUTZ Alfred, *L'étranger*, traduit par Bruce Bégout, Allia, Paris, (2003), p 11-13 & CEFAL Daniel, *Trois études théoriques de sociologie phénoménologique, Phénoménologie et sciences sociales*, Genève 12, Librairie Droz, « Travaux de Sciences Sociales », (1998), p. 223-281 (p 225).

¹⁵⁵BORDIEU Pierre, « Habitus, code et codification. In: Actes de la recherche en sciences sociales ». Vol. 64, *De quel droit ?*, (1986/09), pp. 40-44; doi : <https://doi.org/10.3406/arss.1986.2335>
https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1986_num_64_1_2335

¹⁵⁶MACE Éric, *L'après-patriarcat*, Seuil, Paris, (2015), p 11.

et la légitimité d'un de ces arrangements en tant que le fruit socio-culturel et micro-politique¹⁵⁷.

Le genre est l'attribution de certaines particularités genrées à lui/elle-même en tant que femme ou homme et cela construit le sens de son soi propre dans le procès de la socialisation genrée¹⁵⁸. En ce qui concerne la socialisation de genre, elle est faite dans une forme dynamique comme la « socialisation générale », c'est-à-dire à partir de l'« intériorisation » de la connaissance genrée via des mécanismes de « routinisation » et de « typification » des comportements féminins et masculins dans le contexte social propre, mais en considérant l'existence d'une « marge de manœuvre » qui donne à l'acteur la possibilité d'inventer des manières différentes pour créer des enjeux propres dans le champ déjà défini à partir des contraintes sociales¹⁵⁹. Donc, dans ce sens, il existe moins des identités de genre que des carrières d'identification de genre, à savoir un processus valable pour tous les individus et que les cas limites de la migration ou transgenre permettent de mieux comprendre. De fait, en ce qui concerne la socialisation de genre, elle est comprise comme une réconciliation entre à la fois l'autonomie personnelle de l'individu et l'intégration sociale de l'individu, à savoir l'intériorisation de normes de genre et de dispositions communes à la société¹⁶⁰.

La deuxième notion centrale de cette thèse est le travail sur le soi qui est un procès qui se déroule tout au long de la vie d'une personne. Le soi de l'individu est présenté comme le fruit du travail social sur le soi afin d'arriver à un degré de cohérence et de différenciation¹⁶¹ ou comme une articulation entre l'histoire de la société et la biographie de l'individu¹⁶², ce qui aboutit à produire une identité depuis le procès de l'identification. L'identité dépend de la différence et de l'altérité et elle est construite dans les tensions qui sont le résultat de la combinaison des « propriétés communes à un groupe d'acteur », ce qui, malgré tout, fait frontières entre soi et autrui et crée « des propriétés plus individualisantes »¹⁶³. Donc, la

¹⁵⁷WEST Candace & H. ZIMMERMAN Don H., Doing gender, *Gender and Society*, V 1, N° 2, (1987), P 125-151.

¹⁵⁸WARTON S Amy, *The sociology of Gender, An introduction to Theory and Research*, Welley-Black well, US, (2012), p 37.

¹⁵⁹CEFAI Daniel, « Trois études théoriques de sociologie phénoménologique, Phénoménologie et sciences sociales », Genève 12, Librairie Droz, *Travaux de Sciences Sociales*, (1998), p. 223-281 (p 263 et 228).

¹⁶⁰DUBET François et MARTUCELLI Danilo. « Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école ». In: *Revue française de sociologie*, (1996), 37-4. pp. 511-535; doi : 10.2307/3322131. https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1996_num_37_4_4471

¹⁶¹MARTUCELLI Danilo, *Grammaire de l'individu*, Gallimard, Paris, (2002), p 366.

¹⁶²MARTUCELLI Danilo et De SINGLY François, *Les sociologies de l'individu*, Armand Colin, Paris, (2012), p 77.

¹⁶³MARTUCELLI Danilo, *Grammaire de l'individu*, Gallimard, Paris, (2002), p 345.

construction de l'identité de l'individu est entendue comme une « production » qui est toujours infinie et toujours en train de se faire dans un procès dynamique et via la « représentation »¹⁶⁴. Ainsi, l'identité est définie en tant que le résultat de la culture et non la source de la culture et il faut la situer à la fin du processus dans lequel elle enchevêtre les différents rôles, et dans ce sens, elle est toujours écrite au travers de la différence¹⁶⁵ ; tandis que, l'identification est définie comme la capacité de la « continuité dans le temps » dans un double processus, « à la fois de ressemblance et de différenciation individuelle »¹⁶⁶.

Tous ces faits sont compréhensibles dans le procès de l'individuation et de la construction de l'individualité de l'individu, ce qui évoque le paradoxe de la société d'individu dans laquelle, d'une part, l'individu est encouragé à construire son individualité via des « ressources individuelles » pour créer une individualité différente de toutes les autres, alors que, d'autre part, l'individu est poussé à « être identique à tous les autres »¹⁶⁷. En ce qui concerne le procès de l'individuation qui évoque le paradoxe de la société moderne, il est présenté par le « désir de l'affirmation » dans la sphère publique où on est connu en fonction de « ce qu'on est » afin de parvenir à l'harmonie existentielle entre notre intériorité propre et la perception de nous par autrui¹⁶⁸.

Revenons au travail sur le soi dans l'articulation entre le système et l'individu, deux concepts sont importants, l'un l'épreuve et l'autre l'expérience sociale. Le premier est défini comme la situation dans laquelle l'individu augmente ses compétences pour se confronter avec des situations différentes dans sa vie, via des souffrances et des blessures¹⁶⁹, tandis que le deuxième, est présenté comme les « conduites individuelles et collectives dominées par l'hétérogénéité de leurs principes constitutifs » et que le sens des pratiques de l'individu doit construire « au sein même de cette hétérogénéité »¹⁷⁰. En ce qui concerne l'expérience sociale, elle est présentée comme le résultat de l'articulation de trois logiques de l'action de l'acteur social dans la vie quotidienne. La première, c'est l'« intégration », qui affirme le rapport cohérent entre l'acteur social et la société comme un système d'intégration selon ses appartenances. La deuxième, c'est la « stratégie » qui est présentée comme un marché mutuel

¹⁶⁴HALL Stuart, *Cultural identity and diaspora*, Diaspora and visual culture, (2014), (taylorfrancis.com).

¹⁶⁵HALL Stuart, « Une perspective européenne sur l'hybridation : éléments de réflexion », *Hermès*, n°28, (2000/3), p. 99-102.

¹⁶⁶MARTUCCELLI Danilo, *Grammaire de l'individu*, Gallimard, Paris, (2002), p 366.

¹⁶⁷BAUMAN Zygmunt, *La vie liquide*, traduction par Rosson Christophe, Pluriel, (2013), p 34 et 30.

¹⁶⁸MARTUCCELLI Danilo, *Grammaire de l'individu*, Gallimard, Paris, (2002), p 252

¹⁶⁹MARTUCCELLI Danilo et De SINGLY François, *Les sociologies de l'individu*, Armand colin, Paris, (2012), p 76-78.

¹⁷⁰DUBET François, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris, (1994), p 16.

entre l'acteur et la société pour réaliser les intérêts de l'acteur, et la troisième, c'est la « subjectivité » qui présente l'acteur social comme un sujet critique en le confrontant avec la société comme système dominant¹⁷¹. Ainsi, en accord avec cette définition sur l'expérience construite socialement via des éléments installés par le système et ce qui est bien en accord avec les contraintes situationnelles, nous pouvons considérer le genre comme une expérience sociale. Le genre comme une expérience sociale est fait et éprouvé par l'individu en tant qu'acteur social dans l'interaction sociale de la vie quotidienne, et comme une réserve ou un répertoire « hétérogène », « incohérent » en incluant des éléments « contradictoires »¹⁷² qui sont de fait, la ressource la plus importante de l'individu pour travailler sur son soi féminin ou masculin¹⁷³. Autrement dit, le genre comme une expérience sociale inclut des idéaux masculin et féminin et des interprétations qui sont la source du moyen d'identification des individus et aussi la source de récits qui peuvent être utilisés pour justifier, critiquer, approuver et désapprouver la façon de vivre des individus homme ou femme¹⁷⁴.

Considérant l'arrangement de genre et la socialisation genrée dans chaque société comme étant en accord avec leurs valeurs et leurs normes propres, et par conséquent, le genre en tant qu'une expérience construite socialement, l'épreuve de la migration est vécue comme une rupture dans le cours de la vie de l'individu. L'épreuve de la migration met en question l'arrangement de genre de la société d'origine en tant que ressource principale de la socialisation genrée, dont le migrant vit la « dislocation de sens »¹⁷⁵. C'est-à-dire que l'« arrangement de sens » du genre appris et socialisé dans la société d'origine a perdu sa fonction et sa certitude, ainsi, en raison du manque de fonction du « répertoires interprétatif » et du « répertoire expressif » du genre¹⁷⁶, le migrant vit les situations en tension et de façon conflictuelle. L'épreuve de la migration, en tant qu'un « arrachement »¹⁷⁷, bien qu'elle confronte le migrant avec le problème de la construction d'une identité et d'un soi cohérente

¹⁷¹Ibid, p 135-136

¹⁷²SCHUTZ Alfred, *L'étranger*, traduit par Bruce Bégout, Allia, Paris, (2003), p 11-13.

¹⁷³GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, traduit par Hervé Maury, Dispute, paris, (2012), p 48-49.

¹⁷⁴Ibid, p 47.

¹⁷⁵SCHUTZ Alfred, *L'étranger*, traduit par Bruce Bégout, Allia, Paris, (2003), p 26.

¹⁷⁶Nous entendons et empruntons l'idée de répertoire interprétatif et expressif comme deux principes de l'arrangement de sens du genre à Alfred Schutz dans *l'étranger*, Paris, Allia, 2003 et à Eric Macé dans *L'après-patriarcat*, Paris, Seuil, 2015.

¹⁷⁷MARTUCCELLI Danilo (1995). Conclusion. Dans *Décalages*, (1995), p. 239-264, Paris cedex 14: Presses Universitaires de France.

et valorisante, le met dans une situation ambivalente entre distance/proximité¹⁷⁸, comme « une combinaison particulière et une tension mutuelle » entre proche/ lointain¹⁷⁹.

Outre ce fait, la migration est souvent vécue comme une épreuve de stigmatisation et de discrimination où l'individualité du migrant est déniée et où le migrant est compris comme un type et pas comme un individu¹⁸⁰, et la construction de l'imaginaire du migrant en tant qu'étranger dans la nouvelle société est faite différemment à partir des rapports de pouvoir qui lui font voir et expérimenter lui-même en tant qu'« Autre »¹⁸¹. La construction de l'image du migrant comme Autre est faite dans les enjeux des modalités spécifiques de pouvoir dans lesquels se produit le marquage de la différence et de l'exclusion pour construire l'identité de l'Autre¹⁸². Ainsi, la construction de l'imaginaire de l'Autre est le fruit de l'intersectionnalité, à savoir de l'imbrication et de l'articulation de la « pluralité des logiques de pouvoir et de domination », à savoir le genre, la race ou l'ethnie et la classe, d'autant que dans chaque articulation sont en cours des enjeux différents avec une logique propre, et que ce qui est important, c'est la compréhension de ces enjeux¹⁸³. En ce qui concerne l'intersectionnalité, elle est présentée comme « un instrument d'analyse de l'organisation sociale de la différence »¹⁸⁴ qui nous donne la possibilité de « stabiliser des relations en des positions fixes »¹⁸⁵ pour bien comprendre les enjeux de pouvoir.

Revenons, maintenant, sur l'épreuve de la migration en tant qu'arrachement de connaissance et position de rupture, la question principale est la façon d'arriver à une équivalence entre deux façons de la socialisation, y compris la socialisation genrée de la société d'origine et celle de la société d'accueil. Pour décrire ce procès à l'épreuve de la migration, en général, certains termes sont utilisés, comme la socialisation ou la resocialisation, l'adaptation sociale, l'intégration, l'acculturation et la syncrétisation.

¹⁷⁸CEFAI Daniel, Trois études théoriques de sociologie phénoménologique, *Phénoménologie et sciences sociales*, Genève 12, Librairie Droz, *Travaux de Sciences Sociales*, (1998), p. 223-281 (p 239).

¹⁷⁹MARTUCCELLI Danilo (1995), *Décalage*, PUF, Paris, (1995), p 247.

¹⁸⁰CEFAI Daniel, Trois études théoriques de sociologie phénoménologique, *Phénoménologie et sciences sociales*, Genève 12, Librairie Droz, *Travaux de Sciences Sociales*, (1998), p. 223-281 (p 240) & MARTUCCELLI Danilo, *Décalage*, PUF, Paris, (1995), p 247.

¹⁸¹HALL Stuart, *Cultural identity and diaspora*, *Diaspora and visual culture*, (2014) (taylorfrancis.com).

¹⁸²HALL Stuart and DU GAY Paul, *Questions of cultural Identity*, Sage, London, (1996), p 4.

¹⁸³FASSIN Éric, « D'un langage l'autre : L'intersectionnalité comme traduction », *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2 N° 58, (2015), p 9 à 24.

¹⁸⁴FOUGEYROLLAS- SCHWEBEL Dominique et al, « Introduction », *Cahiers du Genre*, n° 39, (2005/2), p. 5-12. DOI 10.3917/cdge.039.0005).

¹⁸⁵DORLIN Elsa, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, n° 39, (2005/2), p. 83-105. DOI 10.3917/cdge.039.0083)

En ce qui concerne le terme de socialisation, il est défini comme le « travail d'inculcation de règle de vie commune », y compris de « savoir-vivre en collectivité » chez des jeunes enfants¹⁸⁶. Selon la définition de la socialisation, il est évident que par socialisation nous entendons une notion plus générale pour montrer la complexité de l'épreuve de la migration, et c'est le même terme que le terme de resocialisation qui est utilisé lorsque sont vécus de « grandes ruptures biographiques ou des changements significatifs de rôles sociaux »¹⁸⁷. En effet, bien que le dernier terme insiste sur l'épreuve de la rupture chez l'individu, nous pensons que ce terme ne pouvait pas bien représenter l'expérience du migrant sur sa confrontation avec tout ce qui est nouveau dans la nouvelle société, y compris la culture de genre.

À propos des termes d'adaptation sociale et d'intégration qui sont présentés comme pairs, le premier est défini comme « les mécanismes par lesquels un individu se rend apte à appartenir à un groupe », alors que le deuxième est défini par « ceux par lesquels, le groupe admet un nouveau membre »¹⁸⁸. Donc, dans ces deux définitions, la question est l'essai pour l'appartenance à un groupe, qui réduit la question de la migration, d'autant qu'il semble que l'intégration soit ce qui est fait par le groupe et pas par l'individu. Cela se voit même dans la définition de Dubet dans laquelle l'accent est mis davantage sur les appartenances de l'acteur qui essaie de les maintenir ou de les renforcer au sein de la société comme système d'intégration¹⁸⁹. L'intégration est aussi définie comme l'« acculturation aux valeurs et aux normes de ladite société » faite dans les deux processus en épousant des formes différentes avec un rythme différent par « trois étapes progressives »¹⁹⁰ dont la question est qu'en général elle n'est pas expérimentée dans ses trois étapes. De fait, pour décrire ce qui se passe à l'épreuve de la migration, nous cherchons un terme plus adéquat qui évoque davantage pour nous la complexité et la façon dont le migrant se confronte à la nouvelle société et ce qu'il éprouve en tant que sujet agissant.

En ce qui concerne le terme d'acculturation, il est défini comme le résultat, entre des groupes d'individus de cultures différentes, d'un contact continu et direct qui entraîne des

¹⁸⁶LAHIER Bernard, « SOCIALISATION, *sociologie* », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 août 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/socialisation-sociologie>

¹⁸⁷Ibid

¹⁸⁸BOUDON Raymond « ADAPTATION - Adaptation sociale », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 août 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/adaptation-adaptation-sociale>

¹⁸⁹DUBET François, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris, (1994), p 136.

¹⁹⁰ABOU Selim « L'intégration des populations immigrées », *Revue européenne des sciences sociales* (2006), [En ligne], XLIV-135 | URL : <http://journals.openedition.org/ress/256> ; DOI : 10.4000/ress.256

changements dans les modèles culturels initiaux de l'un ou des deux groupes¹⁹¹. Dans cette définition, l'acculturation se produit entre deux cultures situées sur deux pôles, l'une receveuse et l'autre donneuse et qui passent par divers mécanismes de dualité culturelle, d'emprunts sélectifs et de réinterprétation. Bien que ce terme puisse plus présenter d'après nous l'épreuve de la migration qui est vécue par le migrant, cependant, nous pensons que ce terme comme les derniers, porte une connotation négative considérant l'épreuve de la migration comme une asymétrie de la distribution de connaissance et aussi de pouvoir.

Alors, d'après nous, la syncrétisation est le terme qui évoque bien le travail du migrant sur son soi en situation d'étranger dans la société d'accueil. Le syncrétisme dans la terminologie de l'histoire des religions désigne la fusion de deux ou plusieurs religions en une seule formation religieuse¹⁹². Mais, plus en accord avec le domaine d'études culturelles, le syncrétisme est défini comme une forme de la réinterprétation qui désigne une combinaison d'éléments issus de cultures différentes, ce qui crée un nouveau système ordonné en accord avec des principes distincts de ceux qui régissaient les systèmes d'origine¹⁹³. Donc, considérant l'épreuve de la migration expérimentée au sein des conflits culturels soit internes soit externes, et également des « dynamiques hégémoniques et contre hégémoniques liées à l'asymétrie des rapports de pouvoir s'exerçant dans les pratiques et les représentations », le syncrétisme est présenté comme « la tendance à homogénéiser sous un dénominateur commun la diversité des contenus »¹⁹⁴. En résumé la syncrétisation, comme la synthèse et la combinaison harmonique des codes culturels hétérogènes, d'après nous, peut être le concept représentant bien le fait du migrant à l'étranger.

Mais, d'une manière plus souple, nous pouvons présenter le terme le plus représentatif de l'expérience du genre du migrant iranien comme une « identification composite » entre le syncrétisme, le conservatisme et l'adaptation, qui est faite dans un processus d'intégration qui associe des éléments non négociables d'identité liés à l'habitus, des éléments d'adaptation des nouvelles normes, et des éléments de syncrétisation entre les normes d'origine et les normes locales.

En résumé, nous essayons de comprendre l'expérience du genre du migrant iranien à l'épreuve de la migration dans la société française où le migrant se confronte avec le nouvel arrangement du genre et une nouvelle façon de socialisation genrée. Nous pensons que le

¹⁹¹LE FERS Roger, « L'acculturation : étude d'un concept », *DEES*, n° 98, ((2000)1994), p 53-63.

¹⁹²SABBATUCCI Dario, « SYNCRÉTISME », Encyclopédia Universalis [en ligne], consulté le 2 août 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/syncretisme>

¹⁹³LE FERS Roger, « L'acculturation : étude d'un concept », *DEES* n° 98, ((2000)1994), p 53-63.

¹⁹⁴MORIN Edgar, *L'esprit du temps*, Armand Colin et Institut National de l'Audiovisuel, Paris, (2008), p 9 et 52.

genre en tant que construction sociale est vécu dans ces deux sociétés en se référant au contexte dans chacune de ces sociétés, à savoir leur arrangement de genre propre. Donc, la connaissance des principes de l'arrangement du genre dans ces deux sociétés peut être le premier pas pour comprendre ce qui est expérimenté à l'épreuve de la migration par le/la migrant.e iranien.ne.

Considérant le corps comme l'objet central de la construction du genre en tant qu'une expérience sociale, nous définissons le corps et son sens comme le premier principe de l'arrangement du genre dans les sociétés iranienne et française, alors que la définition de l'égalité entre les deux sexes dans chacune de ces sociétés, peut être considérée comme le deuxième élément de la formation de leur arrangement du genre.

Le sens du corps, de fait, est culturel et il est différent dans chaque culture, d'autant que la signification de la « pudeur », de la chasteté et de leurs limites, c'est-à-dire les parties du corps qu'il faut couvrir ou les parties qui peuvent être exposées sont différentes¹⁹⁵. C'est-à-dire qu'il y a toujours une dialectique entre le sens du corps comme une donnée naturelle et un objet culturel, notamment le corps féminin qui, pour ces différences physiques soit pour ses fonctions particulières, tout au long de l'Histoire, est davantage l'objet d'enjeux socioculturels que le corps masculin. Autrement dit, en comparaison entre le corps masculin et le corps féminin, il semble que ce dernier est plus marqué par des signes érotiques et esthétiques¹⁹⁶. Donc, le corps et son sens peuvent être considérés comme un élément déterminant dans la formation de l'arrangement du genre dans chaque société.

En ce qui concerne le sens du corps dans la société iranienne postrévolutionnaire, il est perçu que d'une part, le corps féminin est défini plus érotique et plus sexuel que le masculin et d'autre part, il est reconnu comme un objet divin et comme la possession de l'homme¹⁹⁷, tandis que le corps féminin dans les sociétés occidentales, y compris française, où la liberté et l'autonomie sexuelle depuis de la seconde moitié du vingtième siècle, notamment pour les femmes, sont reconnues, est défini comme l'objet de possession propre de la femme en tant qu'un acteur social¹⁹⁸. De plus, dans ces sociétés, apparaît une diversité dans le sens perçu du corps féminin, à savoir que le corps féminin n'est pas compris seulement comme objet sexuel,

¹⁹⁵DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003), p 69.

¹⁹⁶DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, (2002), p18-20.

¹⁹⁷KARAMI GHAHI Mohamad Taghi, KHAZAEI Tahereh, MACE Éric, « La construction d'une féminité Islamique idéale par le discours chiite orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, (2017/2), n° 63, p. 167-186.

¹⁹⁸DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003), p 82.

mais aussi comme objet esthétique et banal¹⁹⁹, ce qui peut être attribué à la formation d'un nouveau rapport entre le corps et la sphère privée dont le corps est reconnu comme un objet de jouissance dans les domaines du sport, de la mode, du maquillage etc²⁰⁰. Ainsi, la différence de sens du corps, notamment du corps féminin dans les deux sociétés iranienne et française est le premier élément différent de la formation de l'arrangement du genre dans ces deux sociétés.

La signification de l'égalité entre les deux sexes est le deuxième élément de formation de l'arrangement du genre en l'Iran et en France. Par rapport à la signification de l'égalité, d'abord, il faut mentionner que la ressource principale dans la formation de l'arrangement du genre en Iran postrévolutionnaire est le Canon chiïte et qu'il est en accord avec ce discours religieux que définit le système de droit du genre. Dans ce discours, en différenciant les trois concepts, à savoir l'« égalité », la « parité » et la « similitude », il y a accord avec la parité et l'égalité, mais en soulignant que l'égalité entre les deux sexes n'est pas comprise dans le sens de la similitude entre eux. Donc, en général, nous pouvons présenter la signification de l'égalité entre les deux sexes en Iran en accord avec la « différenciation » entre la femme et l'homme²⁰¹, alors que l'arrangement du genre dans la société française est défini, par-delà les différences de sexe, par un « principe d'égalité de genre »²⁰².

Ainsi, en croisant entre le sens du corps et la signification de l'égalité, nous voyons l'organisation de l'enjeu principal, lequel détermine l'orientation de la formation de l'arrangement du genre dans la société iranienne et française. Dans la première, l'enjeu central repose sur la déssexualisation, non seulement du corps féminin et de la sphère publique, mais à tous les rapports entre eux²⁰³, tandis que cet enjeu dans la société française est fondé sur

¹⁹⁹KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes: sociologie des seins nus*, Nathan, Paris, (1995), p 148.

²⁰⁰DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003), p 54-55.

²⁰¹Cette idée a été discutée dans l'intervention présentée par Mohamad Taghi Karami Ghahi et Tahereh Khazaei dans le colloque international " Femmes, de l'objet au sujet: Quand droit et militantisme féministe se rencontrent" les 15-16 juin 2017, sous le titre " La dialectique du droit et du genre en Iran : inégalités, responsabilités et ambivalences".

²⁰²MACE Eric, "What is hegemonic and what is (possibly) universal regarding the sociological concept of gender? Comparing French and Iranian gender arrangements", *Journal of Gender and Family Studies* Special Issue on "Socio-Philosophical Criticisms of Gender Theory", (2018), à paraître.

²⁰³KARAMI GHAAHI Mohammad, KHAZAEI Tahereh et MACE Eric, « La construction d'une féminité Islamique idéale par le discours chiïte orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, (2017/2) n° 63, p. 167-186. DOI 10.3917/cdge.063.0167

l'émancipation des femmes de tout ce qui est imposé par les ressources extérieures à la volonté de l'individu, y compris la religion, au nom de la laïcité et des valeurs universelles²⁰⁴.

Si bien que, en connaissant les éléments principaux de la formation de l'arrangement du genre dans les deux sociétés iranienne et française, il est compréhensible que ce cadre d'arrangement du genre qui est tracé par le discours chiïte orthodoxe, affecte la socialisation du genre dans la société iranienne, alors que dans la réalité, dans tous les domaines de la vie des Iraniens, elle est de plus en plus confrontée aux effets de la sécularisation qu'est le développement des points de vue égalitaristes, même dans la théologie²⁰⁵.

Considérant la différence entre l'arrangement du genre et ses éléments principaux dans la société iranienne et française, nous pouvons imaginer que l'épreuve de la migration dans la société française pour le/la migrant.e iranien.ne peut être expérimentée qu'avec des tensions et des conflits dans la vie quotidienne du migrant. De fait, nous pouvons faire l'hypothèse qu'à la suite de la dislocation de sens, notamment genré, à l'épreuve de la migration, les migrant.e.s iranien.ne.s dans leur travail de construction d'une identité cohérente, commencent à négocier avec eux-mêmes et autrui, non seulement entre l'identité pour autrui et l'identité biographique pour soi²⁰⁶, mais aussi avec l'identité solide construite et imposée par l'autrui français. En ce sens, leur travail d'identification par soi et pour autrui se réalise dans une intersectionnalité des « rapports multiples de pouvoir et des stéréotypes »²⁰⁷, qui nécessite de s'éloigner des stéréotypes imposés par un travail sur soi jusqu'à arriver à une image cohérente de son soi propre en réduisant la distance entre l'identité que l'on se donne et l'identité donnée par autrui. Ainsi, c'est dans cette situation que le migrant iranien commence à créer un syncrétisme entre les codes de comportement genré de la société d'origine, appris et socialisés avant la migration, et ceux de la société d'accueil.

Acquis et angles morts des précédentes recherches

Afin de situer ce travail dans la perspective des travaux précédents portant les migrations et la population dispersée iranienne dans les sociétés occidentales et notamment en France, nous

²⁰⁴GOLE Nilüfer, *Interpénétrations : l'Islam Islam et l'Europe*, Galaade, Paris, (2005), p 122.

²⁰⁵BADRAN Margot, « Où en est le féminisme islamique? », *Critique internationale*, 46, (1), (2010), p25-44. doi:10.3917/crii.046.0025.

²⁰⁶DUBAR Claude, « Dynamiques historiques des formes identitaires. Dans La crise des identités: L'interprétation d'une mutation », (2010), p. 15-56, Paris cedex 14: Presses Universitaires de France.

²⁰⁷HAMEL Christelle, « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant-e-s du Maghreb et la virginité, » *Nouvelles Questions Féministes*, numéro spécial « Sexisme et racisme : le cas français », vol 25, no 1, (2006), p 41-58, (43).

avons divisé ces recherches en deux parties. La première, axée sur la connaissance des raisons et de la motivation de la migration des Iraniens qui veulent émigrer, concerne plutôt des études pré-migratoires. La seconde, concernant des recherches post-migratoires, centrées sur l'épreuve de la migration chez des migrants iraniens, notamment des recherches faites sur le genre à cette épreuve.

La migration et l'insatisfaction sociale et politique

La question de la migration en Iran, notamment dans le cas de jeunes ayant suivi des études universitaires supérieures, qui est présentée et connue en Iran sous l'expression de « la fuite de cerveaux »²⁰⁸, est le sujet de nombreuses recherches. Ce qui est remarquable, c'est que la motivation de la migration chez les jeunes iraniens, notamment les étudiantes, est accompagnée d'un regard critique sur l'actualité de la société iranienne et sur la crainte de l'avenir de cette jeune société postrévolutionnaire, notant que la tentative de migration est plus forte chez les hommes que chez les femmes et aussi plus forte dans la classe élevée que dans la classe inférieure²⁰⁹. Certaines études, visant à connaître la motivation des jeunes pour la migration, l'expliquent par les inégalités et les discriminations sociales, le manque de sécurité, l'insuffisance des possibilités de vivre, le chômage et l'inflation économique²¹⁰ et aussi, pour des questions politiques après la révolution chez les femmes étudiantes²¹¹. Et donc, ils quittent l'Iran pour poursuivre des études universitaires et améliorer leurs situations économiques²¹² en trouvant un travail dans la société d'accueil après la fin de leurs études et leur installation dans la nouvelle société. Une recherche, qui étudie les facteurs d'attraction et de répulsion chez des jeunes iraniennes, présente le manque de libertés sociales et civiles, l'insatisfaction du statut social, le manque de possibilités de recherche académique et la dévalorisation des élites scientifiques comme les facteurs de répulsion de la société iranienne, et au contraire, le salaire plus élevé, le sentiment de plus de liberté, la vie dans la paix émotionnelle et mentale, plus d'optimisme dans l'avenir, la sécurité professionnelle, un statut

²⁰⁸GHANEIRAD Mohamadamin, « La fuite des cerveaux et la réduction du capital humain », Actes des articles de rapport social de pays (Iran), V° 2, Le conseil social d'Iran : Centre de recherche et d'études culturelles et sociales du Ministère des sciences et de la technologie, Téhéran, (2016).

²⁰⁹SERAJZADEH Hossein et JAVAHERI Fatemeh (2005), « L'étude des facteurs importants sur la tentative des étudiants pour la migration à l'étranger », *Revue de la faculté de lettres et des sciences sociales*, N° 50-51, (2005), p 53-88.

²¹⁰MOGHADAS Aliasghar et SHARIFI Zakieh, « L'étude des facteurs de motivation chez des jeunes 18-30 ans des villes de Shirâz et d'Arssanjan pour la migration », *Sociologie d'Iran*, V° 10, N°1, (2009), p 162-190.

²¹¹HASHEMI Mahasti, "Immigrants and exiles, Iranian women in the United States", PHD Dissertation, University of New Jersey, (2006).

²¹²AZIMI Hossein, « L'Iran aujourd'hui dans les débats de développement », Le bureau de la propagation de la culture Islamique, (1999).

social plus élevé, comme les facteurs d'attraction de la migration et de l'installation dans la nouvelle société²¹³. Brièvement, ses recherches faites sur les raisons et les motivations de jeunes iraniens pour quitter l'Iran, révèlent ce qui provoque leur insatisfaction sur la situation de la société dans les différents domaines, à savoir les problèmes économiques, le manque de libertés sociales et les limites politiques, tout ce qui aboutit au pessimisme pour leur avenir personnel et qui les incite à penser à la migration.

Le migrant iranien à l'étranger, de la réussite à la marginalisation

En ce qui concerne le deuxième groupe d'études, c'est-à-dire les études post-migratoires, nous pouvons les diviser aussi en deux catégories, l'une concerne les recherches qui sont faites sur les dimensions différentes de l'épreuve du migrant, et la deuxième, celles qui étudient le sujet du genre et de la sexualité chez cette population à l'étranger.

En 2004, Aliasghar Ghasemi Siyani a réalisé une recherche sur des migrants iraniens en Allemagne en étudiant et en catégorisant les problèmes de ces migrants d'après les conflits vécus à l'entrée dans la nouvelle société par rapport à leurs rôles sociaux et familiaux, à savoir les dommages et préjudices expérimentés par eux comme le chômage, la toxicomanie à l'alcool et à la drogue, le divorce et la difficulté de trouver un travail²¹⁴. Dans une autre recherche réalisée en 2011 par Shoaleh Bigdeli, portant sur les conflits d'entrée dans la nouvelle société, les problèmes recensés sont le manque de compétence pour parler la langue afin de communiquer avec les autres, l'insuffisance d'accueil de la part des autres (autochtones), le sentiment de changement d'identité propre et le sentiment d'insécurité, et par suite, l'application de mécanismes défensifs en face des autres par ces femmes enquêtées elles-mêmes²¹⁵. Dans une recherche sur deux générations de migrants iraniens faite en 2015 par Yuko Suzuki en Suède, c'est-à-dire des Iraniens qui sont partis entre 1980-1988 et d'autres entre 2007-2012, par une méthode plus descriptive et comparative, la chercheuse essaie de comparer les regards politiques, les stratégies d'autonomie, les nostalgies et la rupture avec la société d'origine dans chacune de ces générations, soulignant que les deux générations ont la même expérience, à savoir l'exclusion et la marginalisation dans le pays d'accueil à cause du

²¹³PANAHI Roghayeh, "Factors affecting brain drain from Iran", *Journal of basic and applied science scientific research*, V° 2, N°3, (2012), p 3003-315.

²¹⁴GHASEMISYANI Aliasghar, « L'échange culturel des migrants iraniens avec la société d'accueil (le cas des iraniens en Allemagne), *Études nationale*, V° 5, N° 2, (2004), p 137-163.

²¹⁵BIGDELI Shoaleh, « L'étude qualitative d'épreuve psychosociale des femmes iraniennes au Canada », *Pajouhesh e Zanan [Recherches sur les femmes]*, V°5, N°3, (2011), p 142-157.

manque de rapport avec les autochtones²¹⁶. En 2015, également, Amin Moghadam et Serge Weber, en étudiant la migration des Iraniens à des époques différentes et en rapport avec des événements historiques, envisagent la présentation des stratégies de l'État d'Iran afin d'avoir un rapport avec cette population pour profiter de ce potentiel²¹⁷.

L'autre type de recherche est centré sur les différentes vagues de migrants iraniens après la révolution. Parmi elles, il y en a certaines qui se centrent sur la première vague de migration iranienne qui compte, en général, des exilés politiques et sociaux et la recherche étudie leurs problèmes dans la société d'accueil à la suite d'une migration inattendue²¹⁸. Il y a aussi une étude descriptive qui présente les vagues de migrants comme sujet de recherche, mais en France, en essayant de présenter le contexte de la migration, c'est-à-dire la connaissance du rapport entre les événements historiques d'époques différentes avec les vagues de la migration d'iraniens à l'étranger²¹⁹. Dans l'ouvrage rédigé par Nader Vahabi en 2012 et ses deux articles sur le même sujet, l'auteur dans une étude plus démographique essaie de présenter le trajet de la migration des migrants iraniens, y compris la raison et la façon de sortir d'Iran, et leurs carrières professionnelles, notamment en France et en Europe ainsi que le rôle de l'installation de la République Islamique en Iran dans cette migration²²⁰.

L'étude sur les particularités de la population dispersée iranienne est l'autre sujet. Dans l'une, le sujet est l'étude de l'économie ethnique iranienne, mais davantage centré sur l'ethnicité interne, c'est-à-dire sur les groupes ethno-religieux des Iraniens à Los Angeles. Le résultat met en évidence le fait que des groupes iraniens, dans cette ville, préfèrent travailler avec des Iraniens coreligionnaires ou même avec des non iraniens coreligionnaires,²²¹ ce qui démontre l'importance de la religion en tant que facteur important dans la connaissance d'autrui proche ou lointain. Dans l'autre recherche, la chercheuse se centre sur la capacité d'action des

²¹⁶SUZUKI Yuko « Des couples iraniens en migration », *Hommes & migrations*, (2015), [En ligne], 1312. URL : <http://journal.openedition.org/hommes&migrations/3496> DOI.10.4000/hommesmigrations.3496

²¹⁷MOGHADAM Amin & WEBER Serge, Les Iraniens à l'étranger, une composante de la société iranienne. *Hommes & Migrations*, 1312(4), (2015), p 7-11. <https://www-cairn-info.docelec.u-bordeaux.fr/revue-hommes-et-migrations-2015-4-page-7.htm>.

²¹⁸NAMAZI Vahide-eddin, « Barrières à la poursuite des études chez les immigrants : Le cas des chauffeurs de taxi iraniens à Montréal ». *Diversité urbaine*, V° 14. No 1, (2014). p 73-93. doi:10.7202/1027815ar

²¹⁹VAHABI Nader, « Genèse de la diaspora iranienne en France. Une analyse sociohistorique », *Migrations Société*, N° 139, (2012/1), p. 27-45.

²²⁰VAHABI Nader, *Atlas de la diaspora iranienne*, Karthala, Paris, (2012) & VAHABI Nader, « La diaspora iranienne en France. Profil démographique et socioéconomique », *Migrations Société*, V°2, N° 158, (2015), p. 19-40 & VAHABI Nader, « La construction sociologique de la carrière migratoire : le cas des migrants iraniens en Europe », *Migrations Société*, 150,(6), (2013), p13-39. doi:10.3917/migra.150.0013.

²²¹LIGHT Ivan et al, « Los Angeles : l'économie ethnique iranienne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 8, n°1, (1992), p 155-169; doi : <https://doi.org/10.3406/remi.1992.1601> https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1992_num_8_1_1601

Iraniens sur le droit de vote à distance dans l'expérience de la rupture des rapports diplomatiques entre l'État d'Iran et le Canada depuis 2012 et comment négocier sur ce droit par ces iraniens au Canada, ainsi que la présentation du clivage idéologique existant entre les opposants de l'État d'Iran et d'autres migrants iraniens sur la nécessité de cette participation²²². Dans une autre étude, réalisée encore au Canada, la chercheuse essaie de connaître les défis que rencontrent les femmes immigrantes iraniennes de la première génération grâce à leurs expériences dans les écoles et les lieux de travail canadiens, par rapport à l'imaginaire représenté négatif sur l'Iran et les stéréotypes sur les Iraniens en tant que Moyen-Orientaux, et comment façonner ces stéréotypes et ces imaginaires négatifs sur leurs expériences au sein de leur lieu de travail, et, les tactiques qu'elles appliquent pour se confronter à cet imaginaire²²³.

L'expérience conflictuelle de la sexualité et du corps

Dans la deuxième catégorie de recherches, nous présentons des recherches qui étudient le sujet de genre à l'épreuve de la migration chez des Iraniens, soulignant qu'en raison de la ressemblance entre ces recherches étudiées et cette thèse, nous présentons des recherches plus détaillées.

Le travail à plein temps des femmes iraniennes en Australie est le sujet d'autre recherche dans laquelle, le taux de travail élevé des iraniennes est de 22,5% et celui des femmes australiennes est de 27,4%, alors que le taux de chômage chez elles (12%) est presque trois fois plus élevé que celui des Australiennes (4,8%)²²⁴. Dans la recherche faite sur des femmes migrantes en Suède, Asad-allah Naghdi présente une population ayant une capacité d'adaptation élevée pour accepter le nouvel arrangement de genre du pays d'accueil et l'expérience de cette population sur la mise en question des normes de genre traditionnelles du pays d'origine sur la stabilité de la famille, et il présente aussi le taux de divorce chez les Iraniens en deuxième place après les Chiliens²²⁵.

²²²KOOCHAKZADEH, « Élections à distance et politique diasporique : Le cas de la diaspora iranienne au Canada », *Hommes & Migrations*, 1312,(4), (2015), p 43-49. <https://www.cairn.info/revue-hommes-et-migrations-2015-4-page-43.htm>

²²³HOJATI Zahra, "Marginalization and Leadership: Iranian Immigrant Women's Challenges in Canadian Academia and Society", *Journal of Global Citizenship & Equity Education*, V° 2, N° 2, (2012).

²²⁴FROUTAN Yaghub, « L'études sociales et démographiques des questions d'identité et la migration », *Étude Nationale*, V° 13, N° 2, (2012), p 73-96.

²²⁵NAGHDI Asad-allah, « Mal de pays des iraniens, le regard sur des questions sociales des migrants iraniens au Suède », *Lettre d'association démographique d'Iran*, N° 5. (2008).

En ce qui concerne la sexualité, l'ouvrage de Fataneh Farahani *Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation Among Iranian Swedish Women*²²⁶ est une recherche ethnologique dans laquelle la chercheuse étudie l'expérience de la sexualité et du corps des femmes iraniennes de la première vague de migration après la révolution en Suède. Elle essaie de connaître l'effet du discours irano-islamique sur le sens et l'interprétation de ces femmes sur leur corps et leur sexualité, et montre que le regard de ces femmes sur leur corps, leurs besoins et leurs comportements sexuels à l'épreuve de la migration, change continuellement et qu'elles sentent ces changements à partir des conflits et des contradictions. Par ailleurs, la chercheuse souligne que pour comprendre la sexualité de ces femmes, il faut s'éloigner des stéréotypes statistiques racistes et sexistes. Alors que dans une recherche sur un sujet proche, faite par elle, il est présenté que les subjectivités masculines migratoires sont non seulement changeantes et plurielles, mais qu'elles révèlent également les multiples interactions de différents facteurs tels que la race, l'âge, la génération et la classe dans les négociations continues d'identité.²²⁷

Parmi les études faites sur la sexualité chez les migrants, deux ont été réalisées au Canada. Dans l'une, l'objectif est l'étude de l'analyse du changement de sens de la sexualité et des rapports entre les deux sexes entre des femmes et des hommes iraniens dans ce pays²²⁸. Le résultat de cette recherche montre d'abord, qu'à la suite de l'approfondissement de l'individualisme dans la classe moyenne supérieure des Iraniens au Canada, ils expérimentent l'écart entre le comportement de genre idéal et la réalité de la vie. Ensuite, le modèle culturel des migrants iraniens est formé en accord avec leur reçu du modèle socio-culturel de la société d'origine et ni la communauté ethnique ni celle d'accueil ne sont entièrement limitantes ou construisantes. Enfin, le migrant iranien en protestant contre le genre et les comportements genrés, dans un processus sélectif et concurrentiel entre les normes traditionnelles et les valeurs modernes, en fait une redéfinition réflexive et créative. Dans la deuxième étude faite sur la sexualité des migrants iraniens au Canada, les auteurs cherchent comment des migrants iraniens comprennent et interprètent les comportements de sexualité

²²⁶FARAHANI Fataneh, *Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation Among Iranian Swedish Women*, Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, (2007).

²²⁷OSSONL Erik FARAHANI Fataneh, "Gender, kin and generation in transnational spaces", *Nordic journal of migration research*, DOI: 10.2478/v10202-011-0031-z NJMR • 2(2) • 2012 • 99-101

²²⁸SHAHIDIAN Hammed, "Gender and Sexuality Among Immigrant Iranians in Canada", *SAGE Publications* (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) Vol 2(2), (1999), p 189–222

des Canadiens et leurs expériences propres, dans cette société²²⁹. Cette recherche dans laquelle est appliquée une approche interactionniste symbolique montre, en premier lieu, qu'il y a un écart remarquable entre les valeurs et les normes du genre, de la sexualité et de la famille entre les deux sociétés iranienne et canadienne, ce qui peut aboutir à des malentendus et, à une barrière pour une communication efficace entre ces deux communautés. En second lieu, l'augmentation des tentatives individualistes, la facilité pour divorcer et la liberté dans les rapports entre les deux sexes, surtout parmi les adolescents, sont présentés comme des menaces éprouvées par ces migrants, dans les rapports individuels et de la vie familiale.

Dans une recherche dans le domaine de la psychologie sur la famille, une chercheuse a étudié deux groupes de femmes iraniennes dans les couples mixtes et non mixtes appartenant à la société culturelle avant la révolution.²³⁰ Cette recherche, faite sur des iraniennes en France, essaie de connaître la perception de ces femmes sur la famille, les représentations sur chacun des membres de la famille et leur rapport avec leur famille. Le résultat montre que, chez elles, la représentation de la famille iranienne, construite à partir des identifiants culturels et de leur propre vécu, s'est confrontée à la réalité de la vie en France. De fait, cette représentation est construite sur leurs souvenirs et sur la connaissance de la culture iranienne, mais en raison du changement de milieu culturel et du déracinement, elles se transforment. Cependant, il est constaté une tentative de reconstruction des représentations sociales de la famille fondée sur leurs savoirs et leurs croyances de la famille iranienne et de la famille française, d'autant que ce travail les conduit à avoir des images stéréotypées de la famille dans lesquelles, dans certains cas, la famille iranienne est survalorisée.

En comparant les recherches sur la migration des Iraniens et les questions de genre, nous pouvons présenter cette thèse comme différente des autres en nous référant à certaines particularités. Premièrement, bien que dans certaines études, les méthodes appliquées soient qualitatives, les approches sociologiques utilisées sont moins orientées vers la compréhension de l'acteur se concentrant sur ses expériences de genre à l'épreuve de la migration, parce que dans la majorité de ces recherches, les auteurs utilisent souvent celles connues comme dénonciatrices. Deuxièmement, la population étudiée dans certaines de ces recherches se situe dans la première vague des migrants iraniens après la révolution et dans certaines autres, le

²²⁹RAFAIESHIRPA Khosro and, MATICKA- TYNDAL Eleanor, CHNICIAN Maryam, "Iranian immigrants' perceptions of sexuality in Canada: a symbolic interactionism approach, *The Canadian Journal of Human Sexuality*", SIECCAN (The Sex Information and Education Council of Canada Audience), (2007 Fall-Winter).

²³⁰GALLAND Nazanine, « Les représentations de la famille chez les femmes iraniennes en couple mixte/non mixte », *Dialogue* V° 1, N° 183, (2009), p. 119-128. DOI 10.3917/dia.183.0119

mélange des migrants concerne n'importe quelle vague de la migration. Le sujet de population ciblée est déterminant en raison de l'arrangement de genre dominant dans chaque époque, notamment après la révolution, considérant que, dans la première vague, les Iraniens, qui ont quitté l'Iran dans les premières années après la révolution, de fait, ne sont pas fortement socialisés selon les normes et les valeurs de genre définies en accord avec l'arrangement de genre postrévolutionnaire iranien. Ainsi, nous pouvons dire que notre recherche présente se distingue en se référant à ces particularités. D'abord par son approche sociologique qui est définie par la sociologie compréhensive de l'acteur social, qui cherche à comprendre l'expérience et la subjectivité de l'acteur. Ensuite, la population ciblée de cette thèse est de la génération des jeunes iraniennes nées et notamment socialisées dans la société postrévolutionnaire dans laquelle l'arrangement de genre dominant est défini en accord avec le discours orthodoxe chiïte. Troisièmement, notre objectif dans cette recherche est de considérer l'interprétation et la signification du migrant sur son expérience de genre à l'épreuve de la migration comme originales et c'est la base de notre analyse sociologique pour comprendre cette expérience. Quatrièmement, nous essayons de considérer activement deux contextes pour la compréhension de l'expérience de genre du migrant comme contextuelle, l'un, *à priori*, à savoir ce qui est expérimenté et vécu dans la société d'origine avant la migration, et l'autre le contexte simultané, c'est-à-dire ce qui pousse le migrant vers son action ou son interprétation dans la société d'accueil. Cinquièmement, en ce qui concerne la méthode de cette thèse, nous appliquons trois méthodes complémentaires, à savoir la sociologie compréhensive par entretiens, l'ethnographie par observation et l'ethnographie inverse (ce que disent les migrant.e.s des normes de genre en France), ce qui nous prépare la possibilité de comprendre l'expérience du migrant iranien sur le genre à la fois comme un acteur social et également comme un observateur de la société d'accueil et de ses normes de genre.

La problématique de la thèse

Le point de départ de cette thèse est la modification importante du système juridique, après l'installation de la République Islamique en 1979 en Iran, avec la mise en place du Canon de l'Islam chiite orthodoxe et des lois religieuses qui ont servi de base aux lois, au moins comme indicateur de la légitimité de la législation et comme référence de l'interprétation de leurs applications, et aussi comme une source complémentaire dans les situations où il y a des lois lacunaires. L'une des parties la plus controversée en Iran même de ce système juridique, issue

du discours de l'islam chiite orthodoxe, est celle des droits des deux sexes dans différents domaines. Le principe de la différence fondamentale entre les sexes et les genres dans ce discours, qui fonde la différenciation de droit entre eux, est la base de la construction de l'arrangement du genre par ce discours, un arrangement qui constitue le contexte de l'expérience du genre des individus iraniens dans la société postrévolutionnaire.

Le point important dans l'étude de ce discours, dans l'entretien avec les producteurs de ce discours et dans la poursuite de leur point de vue sur le genre, est qu'ils présentent l'arrangement du genre défini dans ce discours comme idéal et utile pour les femmes et les hommes iraniens, notamment en ce qui concerne la stabilité de la famille. Autrement dit, il est prétendu que la réalisation de l'égalité de droit et de responsabilité entre les deux sexes, est rejeté par les femmes et les hommes iraniens qui préfèrent l'arrangement de genre fondé sur la différenciation de droit et de responsabilité entre les deux sexes, précisément en tant que cela représente une garantie de la stabilité de la famille. Nous pouvons présenter la formation de cette prétention de la part de ce discours dans un rapport rival avec d'autres discours et leur arrangement du genre, notamment le discours occidental des droits entre les hommes et les femmes.

Selon le discours de l'islam chiite orthodoxe, le discours occidental est fondé sur des idées humanistes, individualistes, libérales, séculaires et relativistes, des idées qui, par nature, sont au service du système capitaliste et de ses intérêts. Donc, les éléments de la doctrine occidentale et moderne comme l'individualisme, le libéralisme fondé sur les droits, et le relativisme sont décrits, par ce discours, en tant que facteurs qui construisent et développent de nouvelles formes de violences faites aux femmes. Ainsi, non seulement on ne peut pas dire que, dans ces pays ait lieu une réduction des violences mais qu'au contraire, elles sont en augmentation en raison de l'exposition des corps féminins, de l'amour romantique et de l'élimination des différences sexuelles entre les deux sexes dans les médias occidentaux²³¹. De cette façon, le discours de l'islam chiite orthodoxe présente la société occidentale et son arrangement de genre comme la cause du risque de la dégradation des modèles traditionnels de la famille, de l'oubli des valeurs familiales, de la modification des devoirs et des fonctions des membres de la famille, de l'autorisation des mères dans le domaine du travail, de la liberté dans les relations sexuelles et de l'augmentation des divorces. Ce discours, en s'appuyant sur

²³¹Woman and Family Research Center « Un autre regard sur la violence à l'égard des femmes », *Houra*, n° 10, (Février 2005) p 3-11.

les statistiques publiées par les sociétés occidentales elles-mêmes sur le statut de la famille et sur les relations entre les sexes au sein de la famille et dans la société, juge l'expérience occidentale comme une expérience désastreuse pour la famille et pour la société.

Ce travail de thèse consiste à mettre à l'épreuve empirique ces affirmations de lecteur de l'Islam chiïte orthodoxe portant à la fois sur les rapports de genre en Iran et dans les sociétés occidentales, à travers l'observation d'une expérience de réflexivité portant précisément sur la comparaison, par les individus eux-mêmes, entre les arrangements de genre iraniens et occidentaux. Le meilleur choix méthodologique pour étudier cette confrontation est l'étude de la manière dont des migrants et des migrantes iraniennes éprouvent les rapports et les identifications de genre dans un environnement quasi expérimental, à savoir à l'épreuve de la migration de l'Iran vers la France. Considérant le genre en général avec ses dimensions les plus remarquables, c'est-à-dire le corps, la sexualité et le rôle lié au sexe, comme le premier aspect d'individu auxquels les immigrés d'origine iranienne sont confrontés et par lequel ils ressentent les différences sociales et culturelles dans la société d'accueil, nous essayons de comprendre généralement l'expérience du genre du migrant iranien à l'épreuve de la migration en tant qu'un contexte différent de cette expérience.

Cette problématique a des aspects biographiques dans la mesure où j'ai moi-même migré provisoirement en France afin de réaliser cette thèse et que j'ai moi-même éprouvé les tensions inhérentes à une telle expérience d'acculturation. De ce point de vue, le choix de la France ne s'explique pas seulement par les liens historiques, culturels et intellectuels entre la France et l'Iran, mais aussi parce que la France est une société qui se définit fortement, par contraste, comme orientée par les principes à la fois de laïcité (c'est-à-dire de séparation des religions d'avec l'État), d'égalité de genre (même si on y observe de nombreuses inégalités et discriminations de genre) et d'autonomie des individus dans leurs choix et modes de vie (même si ce libéralisme est contraint par les inégalités sociales et par de forts clivages relatifs à la diversité des origines et à la définition de la « francité »).

Des Iraniens immigrés en France, comme d'autres immigrés, n'ont pas une vie normale et l'ordre de leur vie a été dérangé, la normalité de leur vie a été interrompue et ils sont toujours en train d'interpréter et de changer leurs dernières compréhensions sur le genre et les rapports entre les deux sexes, en essayant de s'approcher et de comprendre la subjectivité dominante sur le genre dans la société d'accueil. Ils sont sensibles à tout ce qui se passe dans la nouvelle

société, simultanément comme acteur social et observateur, et c'est pourquoi, ils éprouvent bien les conflits, les paradoxes et les contradictions, surtout dans le domaine du genre.

De cette façon, en résumé, le sujet de cette thèse est l'étude de la compréhension et de l'interprétation des migrant.e.s iranien.ne.s, qui ont été socialisés dans une société dont l'arrangement de genre est fondé sur la différenciation entre les deux sexes, du point de vue du droit et des responsabilités, à savoir avec moins d'égalité, moins de liberté (autonomie) mais moins de responsabilité pour les femmes et avec plus d'égalité, plus de liberté mais plus de responsabilité pour les hommes, des migrant.e.s qui sont ensuite confrontés avec l'arrangement de genre de la société française où il semble y avoir plus d'égalité, plus de liberté et d'autonomie pour tous, mais aussi et surtout plus de responsabilités et de risques pour les femmes (harcèlement et discrimination), qui ne peuvent plus compter, comme en Iran, sur l'obligation qu'auraient les hommes (en tant qu'époux) de protéger économiquement les femmes en prenant en charge le coût du foyer.

Méthode compréhensive, ethnographie inversée et analyse thématique

La méthodologie de cette thèse est qualitative et se situe dans le paradigme de l'interprétivisme et de la sociologie compréhensive. En ce qui concerne les techniques d'analyse des données, nous appliquons l'entretien compréhensif et l'analyse thématique et l'entretien semi-directif profond (compréhensif) ; l'observation participative et la récolte des documents sont aussi utilisées comme des outils de recueil des données.

L'objectif de la méthode est de révéler les rapports sociaux, de les analyser afin d'éclaircir les « différentes dimensions structurant l'action des acteurs »²³². Il faut considérer que la sociologie de l'approche compréhensive de type wébérien est appliquée pour comprendre l'action de l'acteur en un double sens, à savoir la compréhension de l'action et du fait social de l'acteur (le migrant iranien), à partir de la compréhension de son sens subjectif. Cependant, à la différence de l'approche de Weber de la sociologie compréhensive, nous entendons un rôle le plus actif pour l'individu, d'autant que l'agent n'est pas défini seulement comme le porteur des structures, mais qu'il est aussi le producteur actif du social et de la sociologie

²³²CUSIN Olivier et RUI Sandrine, « La méthode de l'intervention sociologique », *Évolutions et spécificités*, Revue française de science politique, Vol. 61, (2011/3) p. 513-532. DOI : 10.3917/rfsp.613.0513

compréhensive, et par conséquent, capable d'interpréter et d'expliquer les données recueillies²³³.

En ce qui concerne la compréhension, à savoir la connaissance des sédimentations complexes de l'histoire individuelle et de l'histoire et de la culture commune²³⁴, elle est fondée sur une étude exploratoire et une enquête descriptive riche et multidimensionnelle de cette expérience de genre comme une expérience commune à cette épreuve pour des migrant.e.s iranien.ne.s.

Dans cette thèse, nous cherchons à saisir la compréhension du genre chez les migrants iraniens en France où ils se confrontent avec de nouvelles valeurs culturelles et sociales du genre. Et c'est pour cela que nous essayons d'avoir une compréhension approfondie et bien développée de l'expérience du genre dans cette population, en tant qu'expérience commune, à travers l'étude du récit de leur vie à l'épreuve de la migration. Donc, l'objectif de cette recherche est la compréhension du sens et de la signification du concept du genre à partir de la description et de l'interprétation de cette expérience commune chez ces migrants dans leur vie quotidienne. C'est pourquoi, l'entretien compréhensif est la méthode qui nous donne la possibilité de cette compréhension approfondie sur cette expérience du genre. L'entretien crée l'espace de réflexivité entre chercheur et acteur, et il est le temps où l'individu s'en réfère à lui-même, où il y a accès à des contradictions, des conflits, dans une multiplicité de scènes. Et pendant qu'il raconte sa vie et ses expériences du genre à l'épreuve de la migration, de fait, se produit un aller-retour entre son présent et son passé, ou autrement dit, c'est le présent qui lui fait réinterpréter son passé. L'enquête de l'entretien compréhensif lui permet de développer un travail sur son soi propre, parce qu'en racontant le récit de soi, il produit un nouvel ordre de la réalité sur la base de la nouvelle interprétation et donc, un nouveau soi, en passant et en se souvenant des éléments négligés et ignorés ou qui sont dans la zone de non-conscience et en les transfèrent à la zone de conscience. Ainsi, par le récit de soi, l'individu cherche à éclairer lui-même et ce qu'il est aujourd'hui, en se racontant par ce qui a été fait, et ce qui lui est arrivé dans le passé²³⁵. En ce sens, l'entretien compréhensif est défini comme la fabrication d'un ordre interprétatif dans le procès d'enquête, en essayant de préparer un procès dans lequel des objets, des individus, des actions, des épreuves et des événements sont disciplinés

²³³KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armande colin, Paris, (2016), p 24.

²³⁴LYOTARD Jean-François, *Phénoménologie et sociologie*, La phénoménologie, Paris, PUF, «Que sais-je ?», (2004).

²³⁵MARTUCCELLI Danilo et DE SINGLY François, *Les sociologies de l'individu*, Armand Colin, Paris, (2012), p 92-100.

en vue de la préparation de la condition de la réflexivité pour l'acteur²³⁶, ce qui va mettre l'acteur dans l'épreuve de l'auto-analyse, et vise la distinction empirique entre des couches de l'expérience de l'acteur et l'accès à des niveaux plus profonds dans ses expériences sociales²³⁷. Donc, dans l'entretien compréhensif, à partir d'une compréhension identificatoire et approfondie avec l'acteur, d'une part, il y a essai de construire de nouveaux concepts et théories à travers l'articulation entre des données empiriques et des hypothèses²³⁸ et d'autre part, de connaître toutes les tactiques qui sont appliquées pour raconter et cacher les expériences et pour construire les justifications et les logiques²³⁹. Pour le dire autrement, pendant l'entretien, l'acteur en étant confronté à des conflits et des contradictions dans son récit, en raison de la singularité et du fait de travailler sur le soi, essaie de donner une certaine cohérence à son récit et de résoudre ses contradictions ou de se justifier pour arriver à un récit cohérent de son soi. En effet, dans le recueil systématique d'entretiens, nous pouvons avoir accès au sens que les individus donnent à leur conduite, tel qu'il le verbalise²⁴⁰. Dans l'entretien compréhensif, notre analyse s'appuie sur la capacité réflexive de l'acteur ; en effet, l'acteur est mis à l'épreuve d'un travail de réflexion, à propos du récit sur son soi et sur ses expériences, qui se situe au centre de l'auto-analyse de l'acteur sur son soi et sur le monde social, ce qui n'a pas été fait avant et qui est la nouvelle perspective et le nouveau regard sur soi²⁴¹. Ici, il s'agit du dilemme entre la préférence entre l'interprétation de l'acteur social et le chercheur. En effet, bien que dans le travail scientifique, il faille reformuler et mettre à nouveau en ordre selon l'ordre scientifique²⁴², il faut éviter la substitution de la voix du chercheur à celle des acteurs eux-mêmes²⁴³, ce qui, en considérant le paradigme de cette thèse, c'est-à-dire l'interprétivisme, et l'importance de la subjectivité du chercheur comme une des ressources d'interprétation et de compréhension du sens de l'action de l'acteur, semble plus difficile.

²³⁶CEFAI Daniel, « Trois études théoriques de sociologie phénoménologique, Phénoménologie et sciences sociales », Genève 12, Librairie Droz, *Travaux de Sciences Sociales*, (1998), p. 223-281 (p 265) & CEFAI Daniel, *L'enquête de terrain*, la Découverte, Paris, (2003), p 183.

²³⁷KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, (2016), p 60-61.

²³⁸BECKER Howard. S, *Les ficelles du métier : comment conduire sa recherche en sciences sociales*, La Découverte, paris, (2002), p 180 et 183 & KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, (2016), p11.

²³⁹KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, (2016), p 69.

²⁴⁰SCHNAPPER Dominique, *La compréhension sociologique : Démarche de l'analyse typologique*, PUF, Paris, (1999), p 54.

²⁴¹KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, (2016), p 54.

²⁴²Ibid, p 60

²⁴³MACE Éric, "Inside culture. Re-emagining the method of Cultural studies (Nick Couldry)". In: Réseaux, volume 18, n°104, *Internet et entreprise*. (2000), pp. 329-334 (www.persee.fr/doc/reso_07517971_2000_num_18_104_3923)

La dimension ethnographique de notre méthode renvoie moins à nos propres observations lors des entretiens conduits à domicile qu'à *l'ethnographie inversée* réalisée par les migrant.e.s eux-mêmes, c'est-à-dire une immersion prolongée au sein d'un contexte socioculturel nouveau, dont il s'agit de comprendre les normes, règles, usages et que nos entretiens ont aussi pour objectif de restituer. D'un côté, nos entretiens et nos observations permettent de rendre compte d'un groupe social minoritaire (les migrant.e.s iranien.ne.s en France), d'un autre côté, à travers leur récit de compréhension des normes de genre en France, ce portrait nous permet de comprendre ce qu'il en est des normes de genre et de sexualité en France à partir de l'expérience concrète, éventuellement contradictoire qu'ils/elles peuvent en avoir ou tel qu'ils/elles peuvent l'observer. En ce sens, la légitimité de l'auteur de cette thèse comme sociologue extra-occidentale vient de l'efficacité de la méthode qui permet de comprendre ce qu'il en est des normes d'une société (ici française / occidentale) à partir de l'expérience et de l'apprentissage qu'en font des étrangers. En résumé, à côté de l'analyse sociologique des expériences du genre des migrants iraniens enquêtés, nous faisons des études ethnographiques en tant qu'une « écriture sur le monde découvert »²⁴⁴ de migrants iraniens par moi-même comme chercheuse, et aussi sur le monde découvert des Français à partir des observations participatives des migrants enquêtés comme observateurs.

Dans la deuxième technique appliquée, c'est-à-dire l'analyse thématique, l'objectif est de trouver des thèmes communs donnés par le texte du récit de soi des acteurs sur leur expérience commune. Et la condition à priori de cette méthode est la présentation d'un texte descriptif la plus dégagée possible de présuppositions constructrices, c'est-à-dire purifiée des éléments contingents ; il s'agit de faire le tri au moyen d'une variation entre les traits accidentels et les traits essentiels de l'objet à décrire²⁴⁵. De fait, l'analyse thématique affirme que la totalité de l'action de l'acteur social, son travail sur le soi propre et ses expériences, peut inclure un ou plusieurs thèmes par une série d'expériences analogues formant une unité et l'« analogon » du thème²⁴⁶.

En ce qui concerne le travail sur les entretiens, nous le faisons par une écriture descriptive et riche des entretiens et en nous concentrant sur deux sujets, premièrement, trouver des thèmes

²⁴⁴CEFAI Daniel, *L'enquête de terrain*, la Découverte, Paris, (2003), p 427.

²⁴⁵CEFAI Daniel et DEPRAZ Nathalie, « De la méthode phénoménologique dans la démarche ethno méthodologique Garfinkel à la lumière de Husserl et de Schütz », *L'ethnométhodologie*, La Découverte, Recherches, Paris, (2001), p 99-119.

²⁴⁶WEBER Jean-Paul, « L'analyse thématique : hier, aujourd'hui, demain », *Études françaises*, vol. 2, n° 1, (1966), p 29-72. (URI: <http://id.erudit.org/iderudit/036218ar> DOI: 10.7202/036218ar)

principaux dans les entretiens pour comprendre et interpréter l'expérience commune entre les migrants, et en second lieu, connaître toutes les ficelles qu'ils appliquent dans le récit sur leur soi pour cacher leur expérience et leur interprétation. Dans le dernier cas, nous essayons de trouver ce qui est présenté comme des « révélations masquées », y compris comment justifier, dire sans dire, l'utilisation de l'ironie et des phrases à double sens, les contradictions claires, les paraboles et maximes, les mimiques, les demi-mots et les phrases glissants et ambigus, l'explication indirecte, parler de soi à travers ce qu'on dit des autres, la confession masquée et le contrôle pour ne pas tout dire²⁴⁷. Tandis que dans le premier cas, c'est-à-dire trouver des thèmes, nous suivons des étapes différentes. De fait, d'une part, nous réduisons les entretiens aux propositions et aux citations importantes, aux phrases imaginaires et aux éléments proches des hypothèses, et d'autre part, nous essayons de trouver des thèmes communs entre ces propositions, ces citations et ces phrases afin d'analyser et d'interpréter les expériences des acteurs. Donc, d'abord, nous avons divisé tous les entretiens en accord avec les questions du guide d'entretien. Ensuite, nous avons décomposé tous les entretiens en éléments constitutifs, à savoir ce qui est expérimenté, le sentiment expérimenté, l'attitude et l'opinion, l'interprétation faite sur l'expérience et son épreuve, la raison attribuée à l'action, la stratégie envisagée, la tactique appliquée, et le contexte de l'expérience. Et enfin, nous avons essayé de recomposer ces éléments pour construire des clusters du sens afin de décrire et comprendre le vécu du genre des Iraniens à l'épreuve de la migration.

La population ciblée de la thèse

La Population à étudier dans cette thèse comprend la nouvelle génération des migrants iraniens musulmans ordinaires en France, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas considérés comme des théologiens, des réfugiés et des acteurs politiques opposés radicaux de l'État d'Iran et des politiciens ou politiciennes de l'État, qui sont nés et notamment, socialisés dans la société postrévolutionnaire.

Avant de présenter les particularités de la population ciblée de cette thèse, il faut dire, bien qu'une recherche particulière pour connaître d'où est issue cette population n'ait pas été faite, que nous pouvons présenter la France comme un des lieux d'accueil connus d'installation des réfugiés iraniens, notamment des opposants politiques et culturels de l'État d'Iran, soit avant la révolution soit après la révolution, et que trouver des enquêtés appropriés a été une problématique et une limite importante sur le terrain. Nous pouvons présenter la recherche de

²⁴⁷KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, (2016), p 69.

Nader Vahabi, dans « Atlas de la diaspora iranienne » comme un exemple, dans laquelle sur 44 migrants iraniens enquêtés en France, seulement 2-3 personnes ne sont pas des réfugiés politiques²⁴⁸. En ce qui concerne notre sensibilité pour trouver des enquêtés, de fait, notre argumentation sur la position politique est fondée sur l'attachement à la politique et à la religion en tant que les deux piliers de la société iranienne²⁴⁹, sachant que l'État de l'Iran est aussi reconnu comme un État religieux. Donc, nous pensons que ces deux facteurs sont des principes déterminants du mode de vie des Iraniens soit à l'intérieur soit à l'extérieur de l'Iran, et c'est en raison de cet attachement que nous avons essayé de faire des entretiens avec des migrants ordinaires, cependant, nous avons fait un entretien avec 4 réfugiés politiques depuis 2009, mais pas en tant qu'opposants radicaux de l'État de l'Iran. Alors généralement, nous avons essayé de trouver des migrant.e.s iraniens.ne.s assez divers du point de vue du mode de vie, c'est-à-dire une population vaste, surtout du point de vue de la religion en tant que facteur essentiel de la définition du mode de vie dans la société iranienne.

La taille d'échantillons est représentée par des entretiens avec 40 personnes (4 à Bordeaux et 36 à Paris) avec des Iraniennes et des Iraniens immigrés en France, à savoir 16 hommes et 24 femmes qui ont entre 25 et 41 ans. Par rapport à la situation professionnelle, 22 enquêté.es sont étudiant.e.s et travaillent à la fois et 18 personnes, au moment de l'entrevue, sont étudiant.e.s.

En ce qui concerne l'état civil de ces enquêtés, 12 personnes sont mariées (7 femmes et 5 hommes), 3 enquêté.e.s sont fiancé.e.s avec un/ une iraniens.ne (une femme et deux hommes), une femme est en instance de séparation, une femme est en instance de rupture de fiançailles, 3 enquêté.e.s sont divorcé.e.s (un homme et deux femmes), 5 personnes vivent en couples franco-iraniens (4 femmes et 1 homme) et parmi eux, 2 enquêté.e.s (une femme et un homme) sont en instance de faire un pacs avec un/une Français.e, et 6 migrant.e.s sont célibataires et sans expérience de l'intimité sexuelle en dehors du mariage (1 femme et 5 hommes), tandis que 7 enquêté.e.s célibataires (5 femmes et 2 hommes) ont déjà expérimenté au moins une fois un rapport intime sexuel avec un/une Iranien.e ou un/une Français.e.

²⁴⁸VAHABI Nader, *Atlas de la diaspora iraneinne*, Karthala, Paris, (2012).

²⁴⁹AZADARMAKI Taghi, *La sociologie de la famille iranienne*, Samte, Téhéran, (2007), p 3.

Trame du guide d'entretien

Par rapport à la rédaction du guide d'entretien de la thèse qui est fait comme un entretien semi-directif profond, généralement, nous l'avons rédigé en deux parties différentes, l'une centrée sur des informations biographiques de l'enquêté et l'autre, axée sur son récit de la migration, notamment sur ses expériences du genre. Dans la première, nous nous centrons sur la connaissance et l'exploration du contexte de leur vie dans différentes périodes, c'est-à-dire d'abord sur l'acte de migration, y compris sur les raisons de la migration, sur la décision de retour et la dépendance émotive à la famille en Iran ainsi que sur la tendance nationaliste, et sur la situation économique, sociale et culturelle et sur le point de vue de la religion dans la famille d'origine avant et après la migration. Mais, dans la deuxième partie, nous essayons de comprendre leurs expériences sur deux sujets à savoir l'expérience du corps dans l'espace public et la sexualité comme un comportement social.

Bien que le modèle d'entretien dans cette thèse soit dit semi-directif, notre guide est plus détaillé et plus structuré, en mettant l'enquêté dans une scène bien imaginable. Pour rédiger ce guide, nous avons profité de trois ressources, premièrement, le vécu sur le sujet du genre dans la société postrévolutionnaire iranienne par l'auteure de la thèse, deuxièmement, la connaissance des discours producteurs de sens du genre, notamment le discours orthodoxe chiïte sur la masculinité, la féminité et les contraintes de rapport entre les deux sexes dans cette société et troisièmement, le vécu du genre de l'auteure de la thèse dans la société française en tant que migrante. Donc, en se référant à ces trois sources de connaissance du sujet du genre chez des Iraniens, nous avons essayé de rédiger le guide d'entretien pour qu'il incite les migrants à avoir une participation agissante dans l'entretien. La particularité de ce guide d'entretien tient à la rédaction des questions sous forme de scénarios descriptifs et concrets donnant à l'enquêté la possibilité de bien identifier ces scènes. Remarquons que cet artifice pour rédiger le guide d'entretien, en plus d'attirer l'attention de l'enquêté et son identification avec ses questions, est fait pour amener le migrant à raconter ses expériences pratiques et non pas ses attitudes abstraites. Cependant, sur le terrain, il arrive que le point de vue de l'enquêté et le récit de sa vie nous conduisent à modifier, à préciser et à changer l'ordre des questions de l'entretien, ce qui aide notamment à réduire la sensibilité et le malentendu entre la chercheuse et l'enquêté pour répondre et participer à l'enquête.

Le rapport de la chercheuse à son terrain : empêchements et solutions

Nous pouvons dire que trouver la population ciblée a été la plus grande difficulté de cette thèse rencontrée sur le terrain, en raison principalement de la défiance des Iraniens en France envers toute personne iranienne inconnue et pas seulement sur la personne qui cherche à faire une enquête sur les Iraniens en France. La question problématique est la baisse de l'indice de confiance sociale, notamment dans deux niveaux, l'un au niveau moyen, c'est-à-dire entre des gens inconnus dans la sphère publique, et l'autre à celui macro, à savoir la confiance au gouvernement et aux institutions gouvernementales, dans la société iranienne²⁵⁰, et nous pouvons trouver aussi cette baisse de la confiance sociale également entre des Iraniens à l'extérieur de l'Iran, en France. Soulignons que dans le chapitre 1, nous axons sur la particularité des migrants iraniens à l'étranger, c'est-à-dire une diversité divergente entre eux, et ici, en résumé, nous essayons de bien nous concentrer sur le sujet de la confiance sociale parmi ces migrants en France. En ce qui concerne la cause de la baisse de la confiance sociale entre des iraniens au niveau moyen, c'est-à-dire entre des gens inconnus dans la sphère publique qui est notre cas dans cette argumentation, elle est, en général, attribuée premièrement, aux politiques de l'État de l'Iran et à sa tendance à ne pas reconnaître la diversité des modes de vie et des modes de pensée chez les Iraniens et de conduire ceux-ci dans des voies précises et contrôlables, alors que les tendances individualistes produisent, chez eux, une résistance devant cette uniformisation de la part de l'État. Alors que cette politique de l'État pousse des Iraniens à la construction de deux « soi » différents, l'un social et en accord avec l'orientation de l'État et l'autre, en accord avec la tentative individuelle. Ainsi, en raison de cet écart, l'iranien en général, suit deux vies différentes, d'autant qu'il cache ou au moins ne révèle pas son mode de vie contre des valeurs dominantes à des personnes inconnues son mode de vie contre l'orientation favorable de l'État, et nous ressentons une baisse de la confiance sociale de l'un envers les autres. Bien que ce phénomène, donné comme une hypocrisie sociale, soit présenté comme une critique des politiques de l'État postrévolutionnaire, cependant, c'est une longue histoire dans la vie des Iraniens, attribuée au manque de sentiment de sécurité en raison de la présence de l'État totalitaire, de l'instabilité dans les politiques de l'État soit à cause de sa faiblesse propre soit à

²⁵⁰GOUDARZI Mohsen, « Valeurs et attitudes d'iraniens (deuxième vague) », *Centre de recherche de culture, d'art et de communication*, (Ministère de la culture et de l'orientation Islamique), Téhéran, (2003), & JAVADI YEGANEH Mohamadreza, « Valeurs et attitudes d'iraniens (troisième vague) », *Centre de recherche de culture, d'art et de communication* (Ministère de la culture et de l'orientation Islamique), Téhéran, (2016).

cause de la présence des États occidentaux et de leur tentatives interventionnistes²⁵¹. Autrement dit, c'est une des conséquences de l'histoire pleine de vicissitude, de lumières et de ténèbres à cause de la situation géopolitique de l'Iran tout au long de l'histoire. Et cette méfiance envers un autrui inconnu, aboutit à une défiance et à une prudence, qui est comme une tactique d'adaptation à la situation instable de la société iranienne, qui est toujours en crise et avec une menace interne et externe.

Revenons sur le manque de confiance sociale et sur l'insuffisance de la confiance à l'autrui iranien, notamment ici à l'étranger, d'autant plus que cela peut se présenter comme l'une des causes du manque de formation d'une communauté cohérente iranienne à l'étranger, dans cette thèse, et qui est ressenti comme un empêchement sur le terrain. Autrement dit, le grand problème pour nous, ce qui a même abouti à un peu changer la population ciblée et, par conséquent, l'objectif primaire de cette thèse, a été de persuader des migrants iraniens de faire l'entrevue, car, ils ne voulaient pas que d'autres, y compris une chercheuse compatriote, connaissent leur mode de vie. Alors que cette sensibilité a été trouvée davantage chez des Iraniens qui suivent un mode de vie à l'encontre des normes et des valeurs culturelles iraniennes, la méfiance envers l'autrui iranien inconnu s'est trouvée chez presque la majorité d'entre eux. Nous pouvons attribuer cette prudence, premièrement au fait que les familles et les parents apprennent qu'ils ont un mode de vie à l'encontre des valeurs irano-islamiques dans la société d'accueil, ce qui est raconté explicitement par Nédâ, Hâni, Siyâmak, et le mari de Négin, et en second lieu, à la crainte du problème posé par l'État dans le cas de retour en Iran. Le dernier est plus constaté chez des Iraniens qui ont envisagé d'occuper un poste dans le secteur public en Iran. À propos de la méfiance par rapport à d'autres iraniens inconnus à l'étranger, elle est générale, mais est plus visible chez les Iraniens qui affichent une apparence religieuse, y compris chez la femme porteuse du foulard.

En ce qui concerne la recherche des Iraniens en France, nous avons envisagé de profiter de trois voies à savoir les réseaux sociaux, les lieux fréquentés par les Iraniens et les réseaux de communication réels. Dans la première, nous nous sommes référés aux réseaux sociaux comme Face book et aux réseaux iraniens en France, et nous avons présenté la recherche et proposé des interviews. Grâce à cette voie, trois hommes iraniens se sont présentés pour un

²⁵¹L'entretien avec Saïd Moidfar, le sociologue iranien spécialiste dans le domaine des problématiques sociales en Iran avec le rapporteur du journal Hamshahri le 15 août 2018 (<http://newspaper.hamshahri.org/id/8851>) & FAZELI Nematallah, « A la recherche de l'esprit iranien », *Aeen*, N° 28-29, (2010), p 27-31.

entretien, cependant, en raison de leur installation dans d'autres villes de France, à savoir ni à Paris ni à Bordeaux, et à cause du problème de la distance, l'entretien n'a eu lieu qu'avec un seul d'entre eux qui travaillait à Paris. Soulignons que, selon l'expérience sur le terrain, ce système, à cause de la méfiance entre les Iraniens à l'extérieur de l'Iran, ce qui est plus difficile sur les espaces et les réseaux virtuels, comme prévu, n'a pas marché.

La deuxième possibilité était le recours à des endroits comme le centre de réunions des Iraniens pour participer à des activités, en général liées à la vie culturelle iranienne. Le problème posé par cette possibilité vient de la référence à l'orientation et à la direction de ces centres, étant donné que ces centres sont divisés en deux branches générales, l'une attachée à l'État de l'Iran et l'autre connue comme attachée à l'opposition de l'État. Donc, alors que nous ne considérons pas que tous les Iraniens fréquentent ces endroits comme attachés à l'État ou à l'opposition de l'État, nous préférons examiner d'autres voies, d'autant plus que la question principale est toujours la méfiance vis-à-vis d'autres iraniens inconnus. Par exemple, une fois je suis allée dans un restaurant à Mérignac, près de Bordeaux, parce que j'avais été informée par une amie française qu'une jeune femme iranienne travaillait dans ce restaurant comme serveuse. Ce jour-là, je n'ai pas trouvé cette serveuse iranienne, mais j'ai pu obtenir le numéro de téléphone de certains jeunes iraniens qui travaillaient chez le patron d'origine iranienne de ce restaurant, et j'ai rencontré un jeune migrant qui avait quitté l'Iran récemment et qui travaillait dans la cuisine de ce restaurant. J'ai pu, à ce moment-là, persuader ce jeune homme de faire l'entretien, cependant, alors que je lui ai téléphoné plusieurs fois et que je lui ai laissé un message, il n'a jamais répondu. Cette réaction de la part de ce jeune homme est compréhensible toujours en se référant au manque de la confiance envers les Iraniens inconnus. En fait, pour se débarrasser de la pression d'une réponse négative à une compatriote, apparemment il a présenté son accord pour l'entrevue, mais en y réfléchissant, il a changé d'avis.

Ainsi, en connaissant la difficulté de convaincre des Iraniens pour l'entrevue, j'ai essayé de profiter de toutes les occasions pour trouver et persuader des jeunes iraniens en France, même s'il n'y avait aucune chance. Par exemple, il est arrivé que, dans le métro ou dans la gare à Paris, j'ai entendu quelquefois la voix de personnes qui parlaient en persan et moi, après m'être présentée et avoir expliqué le sujet de ma thèse, je leur ai demandé de faire l'entretien, et bien qu'ils aient accepté à ce moment-là, ils n'ont pas répondu à mon coup de téléphone ni à mon message. Mais, j'ai expérimenté une expérience réussie pour convaincre de nombreux iraniens dans une réunion religieuse qui était organisée par une jeune Iranienne bien connue

par sa famille d'origine du point de vue de politique. Il faut souligner que, dans cette réunion, la majorité des participants avaient des tendances religieuses, en général, et ils ont accepté facilement la proposition de l'entrevue et il semble qu'ils ont accepté en raison de ma présence dans cette petite réunion et de la confiance accordée par l'amie de la maîtresse de cette réunion. Inversement, une fois, une amie algérienne m'a présenté deux de ses camarades Iraniens pour un entretien, et bien qu'ils aient accepté la proposition de leur camarade, ils ont refusé ma demande lors d'une conversation téléphonique ou ils n'ont pas répondu à mes messages. De fait, dans ce cas, la médiation d'une camarade algérienne n'a pas pu leur inspirer assez de confiance, parce qu'elle ne connaît pas les inquiétudes des Iraniens à l'étranger. En ce qui concerne le fait de susciter la confiance des Iraniens en vue d'un entretien, pour les persuader, j'ai obtenu une lettre de présentation du directeur de ma thèse à envoyer aux enquêtés, mais il est significatif que la majorité d'entre eux ont dit qu'ils n'avaient pas lu cette lettre, ce qui prouve bien que le rôle de médiateur iranien est très important, sinon le principal. Toutes ces expériences m'ont conduit à penser que la meilleure façon de persuader des Iraniens passe par la confiance de leurs amis et de leurs proches iraniens à travers la technique dite de la « boule de neige ». C'est pour cela qu'à la fin de chaque entrevue, j'ai demandé à l'enquêté de me présenter les ami.e.s ou des Iraniens qu'il connaissait. Donc, grâce à la médiation d'autres iraniens installés soit en Iran soit en France, j'ai trouvé des enquêtés pour cette recherche, à savoir presque toutes les 40 personnes pendant le mois de mon installation à Paris. De cette façon, la technique de la boule de neige nous donne la possibilité de trouver des Iraniens avec des modes de vie et des modes de pensée divers, ce qui nous donne l'occasion d'une compréhension multi dimensionnelle sur l'expérience du genre des migrants iraniens en tant qu'une expérience commune dans l'autre société sous un arrangement du genre différent de celui de la société d'origine.

L'autre expérience significative, c'est la présentation du sujet de la recherche. Bien que, selon l'éthique de la recherche, il faille que le chercheur présente le sujet de son enquête à l'enquêté avant le commencement de l'entretien, dans la réalité, je ne pouvais pas être fidèle à cette éthique. L'histoire de cette infidélité se réfère à une expérience que j'ai eue avec une Iranienne. Cette jeune femme, présentée par son patron iranien, au cours d'une conversation téléphonique pour fixer un rendez-vous, m'a demandé de présenter le sujet de l'enquête et les questions qui allaient être posées, et lorsqu'elle s'est rendu compte que le sujet de la recherche était centré sur l'expérience du corps et de la sexualité du migrant dans la société d'accueil, elle a refusé l'entretien. Alors, à partir de cette histoire, je n'ai pas présenté le sujet

de l'enquête parfaitement et en général, je l'ai présenté avec moins de détails, en supprimant les sujets et les questions qui pouvaient toucher la sensibilité des migrants. Dans le même contexte, une jeune femme m'a demandé de lui envoyer les questions de la recherche afin qu'en cas d'approbation, on organise un rendez-vous, et moi, en connaissant la sensibilité des migrants iraniens, j'ai refusé cette demande et elle a aussi refusé l'entrevue. Ou dans un cas proche, lorsqu'ils ont demandé plus d'informations, je leur ai donné des informations moins claires et j'ai caché certains types de questions par rapport à la sexualité et l'expérience du corps. Au point qu'il est même arrivé qu'une enquêtée au sein de l'entrevue, en étant confronté avec les questions sur la sexualité et la vie intime, avec un geste de protestation, m'a dit que, si elle avait été informée sur les sujets de l'enquête, elle aurait refusé de faire l'entretien. Dans ce cas, alors qu'il semble y avoir un manque de respect des éthiques de recherche, j'ouvre une voie pour l'enquêté, en lui disant qu'il peut arrêter l'entretien lorsqu'il sent que des questions ne lui conviennent pas. De fait, dans le cas d'une sensibilité des migrants iraniens sur les sujets centraux de l'enquête, je suis obligée de cacher et de ne pas tout dire sur les sujets et les questions, en revanche, j'affirme la possibilité d'arrêter l'entretien, si ça ne l'intéresse pas.

Avant de commencer le travail sur le terrain, j'ai estimé que convaincre des migrants iraniens de faire l'entretien sur le sujet de ma thèse, était difficile, mais dans la réalité, je l'ai trouvé plus difficile que prévu. Tandis que sur place, eux, malgré le manque d'accord avec le type de questions de l'enquête, ils ont continué l'entretien en justifiant cette continuation par deux raisons, l'une, l'aide à une compatriote pour faire sa recherche, et l'autre, présenter un caractère libéral d'eux-mêmes sans tabous dans leur vie. J'ai trouvé la première dans l'argumentation explicite de Négin, et la deuxième, je l'ai perçue dans des pauses et des gestes des enquêtés, comme chez Sinâ et Ali. Dans le cas de Négin, qui est étudiante en droit pénal, bien que surprise par des questions sur la sexualité, et protestant contre ce type de question, elle argumente en disant qu'elle répond à ces questions parce qu'en tant qu'étudiante, elle connaît bien les difficultés du travail sur le terrain. C'est la même justification qui est donnée par Faribâ, en présentant la raison de son acceptation comme une aide à une chercheuse compatriote, malgré son mécontentement sur les questions sur la sexualité.

Les ficelles du métier sur le terrain

Sur les ficelles utilisées sur le terrain, elles sont faites dans deux niveaux de travail. Dans le premier niveau, considérant que moi-même, je suis une Iranienne et connais les valeurs et les normes culturelles iraniennes, j'essaie de mettre à distance des préjugés et des présuppositions en étant confrontée avec le terrain et les enquêtés et de me rapprocher de leur monde et de leur vie quotidienne. Il faut souligner que ce que nous accentuons ici, c'est la compétence de l'identification avec l'enquêté, ce qui lui donne une tranquillité mentale et une sécurité pour raconter sa vie personnelle à une chercheuse inconnue. Cette compétence pour s'identifier à l'enquêté et se rapprocher de lui et de ses expériences, considérant la sensibilité des Iraniens sur le récit de leur vie personnelle à une compatriote inconnue, semble de plus en plus déterminante. En ce qui concerne l'identification avec l'enquêté, je le fais de deux manières, l'une en présentant l'expérience de l'enquêté comme une expérience qui est éprouvée par d'autres iraniens enquêtés et l'autre, en la présentant comme une expérience qui est expérimentée par moi-même. Donc, sur l'expérience qui, considérant les valeurs et les normes iraniennes, est connue comme une déviance, notamment, sur le sujet de la sexualité, en la présentant comme une expérience commune avec d'autres migrants enquêtés ou la mienne également à l'épreuve de la migration, j'essaie de transférer à l'enquêté, le sentiment qu'il n'est pas la seule personne qui a vécu cette expérience. De fait, c'est comme une tactique et une ficelle, pour encourager le migrant à raconter ses expériences, ce qui en réalité, est réussi et lui donne le sentiment d'une sécurité mentale en lui disant que son expérience n'est pas exceptionnelle et qu'il n'est pas jugé par le chercheur.

L'autre ficelle appliquée sur le terrain est le changement de l'ordre des questions en étant confronté avec des enquêtés qui me semblent conservateurs, comme Négin qui faisait ses études en droit pénal. Elle, qui a un geste de surprise à la question sur la religiosité de sa famille d'origine, en effet, me rappelle que poser ce type de question, notamment au début de l'enquête, peut exciter la sensibilité du migrant iranien. Alors, en sachant que ce type de question soit est inacceptable et pas courant en France soit fait partie des questions typiques d'un agent de l'État de l'Iran pour connaître la situation des Iraniens à l'extérieur de l'Iran, en raison de sa réaction qui est mêlée de surprise et de protestation implicite, j'ai changé l'ordre des questions dans les entrevues suivantes. Dans un cas proche, j'ai senti la même réaction de la part de Faribâ sur le sujet de la sexualité en France, ce qui m'a poussé à mettre ce sujet en dernier dans l'enquête.

Au sujet des tactiques faites sur le terrain de recherche, je voudrais expliquer ici ma décision d'enlever mon foulard. Bien que j'aie pris cette décision dès le début de mon installation en France pour poursuivre mes études de doctorat, une des raisons principales pour le faire était la connaissance de la sensibilité des Iraniens à l'extérieur de l'Iran sur le port du foulard par des femmes iraniennes à l'étranger. De fait, à la suite de l'obligation du port du foulard dans l'espace public en Iran dans les premières années après la révolution, il est constaté que c'est devenu une question politique non seulement chez les Iraniens, mais aussi dans le corps de l'État, si bien que porter le voile est un élément idéologiquement symbolique de la réussite de l'État postrévolutionnaire dans ces politiques. Dans cette atmosphère, le port du foulard, notamment à l'extérieur de l'Iran où la force de la loi est supprimée, est considéré comme le port d'un signe idéologique de l'État, et la femme peut être considérée comme un agent de l'État. De plus, le port du foulard, comme signe religieux, peut présenter implicitement des tentatives religieuses, ce qui produit une distance entre le migrant et l'enquêté et représente peu une identification du chercheur avec l'enquêté.

L'autre geste, adopté par moi sur le terrain, est celui de serrer la main. Tandis qu'en général, en France, je ne serre pas la main des hommes, qu'il soit Français ou Iraniens ni ne leur fais la bise, dans les rendez-vous avec des hommes iraniens, je leur serre la main. Cependant, je ne prends pas l'initiative de serrer la main et en général, j'attends que les hommes le fassent en premier. Donc, dans certains cas, il arrive qu'ils prennent l'initiative de serrer la main, mais il y a des hommes qu'ils ne le font pas et il semble que ce soit eux qui sont dans l'attente de mon geste. Dans le guide d'entretien, une des questions posées aux enquêtés porte sur ce sujet, c'est-à-dire le sentiment ressenti sur le fait de serrer la main d'une personne de sexe opposé, qu'il soit Français ou qu'il soit Iranien ou de lui faire la bise. La réponse de beaucoup d'entre eux est qu'ils ne ressentent pas la même chose quand ils serrent la main d'une personne du sexe opposé, personne iranienne ou personne française, à savoir qu'ils sont plus mal à l'aise avec une personne de sexe opposé iranienne. Soulignons que le sentiment de malaise de serrer la main d'une personne de sexe opposé est plus remarquable dans le récit des femmes enquêtées que dans celui des hommes. Et leur compréhension, soulignant la différence de la culture du genre en Iran et en France, est décrite comme invasive sur leur corps féminin, alors que le faire entre elles et des hommes français, bien que ce soit parfois désagréable, n'est pas invasif.

Une expérience personnelle intéressante dans l'entrevue avec une jeune Iranienne a été l'expérimentation d'être l'objet de son regard et de son jugement. Quand je ne portais pas le

foulard en France, je portais une tenue vestimentaire couverte, et alors que j'ai toujours été ainsi, c'est seulement en étant confronté avec cette jeune enquêtée que j'ai ressenti un sentiment de malaise en raison du jugement implicite d'une migrante iranienne. Ainsi, je pense que, peut-être, cette pression ressentie existe dans les groupes et les réunions des Iraniens, notamment, sur des femmes de la nouvelle génération des immigrés pour accepter une apparence plus en accord avec les normes de la tenue vestimentaire d'Occident. C'est pour cela que j'ai ajouté une question sur ce sujet afin de connaître leur sentiment dans les groupes iraniens et la réponse à cette question soit sur la tenue vestimentaire soit sur le respect des contraintes de nourritures dans les réunions avec des Iraniens est positive. De fait, chez les Iraniens en France qui majoritairement ne sont pas pratiquants, une pression soit implicite soit explicite est ressentie pour dépasser ces contraintes religieuses et culturelles.

Des trajectoires incarnées : portraits d'hommes et de femmes vivant la migration

Dans cette sous-partie, nous essayons de donner une présentation générale d'enquêtés.e.s qui sont plus remarquables et de fait, leur récit sont plus appliqués et conviennent mieux à cette thèse. Parmi 40 enquêtés.e.s (24 femmes et 16 hommes), nous avons choisi 10 personnes, 6 femmes et 4 hommes (tous les prénoms ont été changés). L'objectif de la présentation de ces portraits était d'incarner les individus rencontrés, en cherchant à diversifier les profils pour que les lecteurs se fassent une idée de ces personnes, ce que ne permettent pas les citations au cours du texte.

Sâghi est une jeune femme de 30 ans, étudiante en art plastique et divorcée depuis 4 ans. Elle est pratiquante et porte le foulard et est installée en France depuis 2012. Elle vient d'une famille politiquement connue et de la classe moyenne supérieure et elle dissimule aussi son mariage avec un jeune homme d'une famille de politicien iranien en France. Dans le récit de sa vie, sa famille a joué un rôle remarquable, d'autant qu'elle présente la religiosité de ses parents comme correcte puisqu'ils ont bien séparé religion et tradition et ont réalisé l'éducation religieuse des enfants non pas de façon obligatoire, mais contrôlable. Elle raconte qu'elle aimait travailler en France pour être indépendante de sa famille financièrement, mais en raison du port du foulard, elle n'a pas réussi à trouver un travail. L'hésitation sur le port du foulard est son expérience, ce qui s'est produit dès l'entrée à l'université en France, et l'a poussée à étudier les textes religieux et à avoir des entretiens avec des hommes, soit Français soit Iraniens, pour connaître leur sentiment sur le fait de voir les cheveux de la femme. Finalement, bien qu'elle n'ait pas été convaincue de la recommandation de la couverture des cheveux de la femme en Islam, c'est en raison du statut de sa famille en Iran qu'elle gardait son voile, d'autant que de savoir que des femmes iraniennes en Suisse portaient le foulard avec fierté, lui donnait le même sentiment sur son voile. Le voile pour Sâghi est défini comme le facteur que d'autres, notamment les hommes, la considèrent comme un être humain, ce qui produit une distance entre elle et le sexe opposé. Le voile en France est décrit comme une expérience plus agréable qu'en Iran, grâce à la possibilité de le porter de façon plus féminine, ce qui est mal jugé en Iran, et en plus elle considère le voile comme un facteur identitaire la distinguant en tant que femme chiïte d'une femme sunnite. Elle pense que le respect des critères esthétiques dans la tenue vestimentaire et le fait de faire connaître le mode de vie des Musulmans doivent être utilisés par les Musulmans pour se rapprocher des Français. Au sujet de la sexualité, elle qui a divorcé en raison du manque de relation émotionnelle avec son époux et de son impuissance sexuelle, raconte qu'elle était préoccupée par le sujet du mariage temporaire, cependant, elle est toujours inquiète des méfaits émotionnels profonds dans le cas d'une rupture de ce type de rapport. Cependant, elle, en accord avec les récits de ses amis français et iraniens, décrit les rapports temporaires comme difficiles pour les femmes, toujours dans la crainte d'abandon par le partenaire, notamment des hommes français qui ne sont pas responsables et quittent la relation sans prévenir.

Artémis, 29 ans, célibataire et employée dans un bureau comme ingénieur. Elle vient d'une famille de classe moyenne inférieure, traditionnelle, pratiquante, et contrôlant et encourageant l'éducation religieuse des enfants. Sa raison de quitter l'Iran est présentée par elle comme venant d'un désir de liberté et d'une vie en accord avec des valeurs personnelles et pas avec celles de la famille ni de la société, surtout que son père et son frère étaient rigoureux sur ses libertés individuelles. Elle est pratiquante, mais elle ne porte pas le voile. Elle a un caractère blagueur, surtout quand elle raconte ses expériences en critiquant la tradition ou une interprétation religieuse orthodoxe. Elle dit que ses amies sont d'avis, que, bien qu'elle soit une femme musulmane, elle est très ouverte dans sa mentalité et décide de tout de façon autonome. Sur les règlements religieux, elle critique la lecture orthodoxe en présentant les limites pour les femmes comme discriminatoires, y compris le rapport sexuel et le port du voile. Ses expériences sur le rapport social avec le sexe opposé, notamment des jeunes Français, sont paradoxales, et alors qu'elle se sent à l'aise du manque de regard sur son corps, elle subit l'exclusion et la marginalisation de leur attention. Notons qu'au moment du récit sur certaines expériences comme le corps et la sexualité, elle me demande de ne pas enregistrer sa voix. En disant qu'elle abuse de son côté féminin, elle explique qu'elle aime s'habiller de façon féminine, et indique que, lorsqu'elle porte une jupe courte et serrée, les hommes, y compris son patron, sont plus gentils avec elle et font plus attention à elle. En ce qui concerne la tenue vestimentaire en accord avec la recommandation religieuse, ce qu'elle ressent avec un sentiment de péché, c'est la façon de se vêtir pour la danse, parce qu'elle est danseuse professionnelle et aussi sur la plage, en la justifiant dans le premier cas comme discriminatoire entre les deux sexes et dans le deuxième, comme pardonnable par Dieu. En ce qui concerne son récit sur la sexualité, elle raconte qu'au début de son installation en France, elle n'avait pas eu de rapport intime en dehors du mariage, mais après une période, elle a commencé à expérimenter ce type de rapport en le justifiant par la propriété de son propre corps et par le fait que c'est elle qui doit décider de ses rapports intimes. Elle explique qu'en général, au début d'un rapport intime avec un homme, elle ne pensait pas à sa durée ni à une finalité stable, mais elle pensait qu'elle le faisait parce qu'elle aimait l'éprouver, parce que c'est le modèle accepté de rapport entre les deux sexes en France, cependant, elle affirme que maintenant, elle ressent une crainte des maladies sexuellement transmissibles, surtout qu'elle n'est plus motivée pour expérimenter un type de rapport intime instable.

Nilufar 39 ans, divorcée, étudiante en Islamologie et enseignante dans une école pour élèves étrangers. Elle vient d'une famille religieuse et traditionnelle de la classe moyenne. Elle présente l'éducation religieuse de ses parents, notamment de son père comme éducative et obligatoire pour respecter les règlements religieux. Elle, qui a quitté l'Iran en 2009, présente sa migration comme un désir de changement de vie et de connaissance d'autres mondes. Elle est pratiquante et a remis le foulard après trois ans d'installation en France, cependant, en comparaison avec d'autres enquêtées voilées, elle a un regard plus traditionnel sur cela, à savoir un regard purement religieux, pas politiquement idéologique ni esthétique. Une contradiction est bien perçue dans son récit sur ses expériences sur le port du foulard, et alors qu'elle ressent une tranquillité et une sécurité intérieure en raison du respect de la recommandation religieuse, elle ressent aussi une crainte et un préjugé dans la société française, ce qui la fait hésiter à garder son voile. Par ailleurs, elle qui est enseignante dans une école, est obligée d'enlever son foulard avant d'entrer dans l'école, fait qui lui donne un sentiment de regret en raison de cette instabilité dans ses croyances religieuses, en comparaison avec ses amies qui portent le foulard avec fierté en France. Elle attribue sa décision d'enlever son foulard à sa tentative de s'intégrer dans la société française et tandis que, progressivement, elle a trouvé qu'elle n'était pas devenue comme une Française dans le mode de vie et de pensée, elle ne devait pas ignorer les recommandations de Dieu pour la crainte de l'exclusion des Français. Un point remarquable dans le récit de Nilufar, c'est son sentiment sur la féminité, qui est décrit comme la mort de la féminité. Au sujet de la sexualité, elle qui n'avait pas vécu de rapport intime avec un homme après le divorce, explique qu'elle était plus rigoureuse sur l'expérience de l'intimité sexuelle avec un homme en dehors du mariage normal, alors que maintenant, elle pense au mariage temporaire pour un court terme visant la connaissance mutuelle, dans le cas d'une demande sérieuse de mariage de la part d'un homme. En ce qui concerne le droit du genre, malgré ses critiques sur les inégalités entre les deux sexes dans la famille, notamment parce qu'elle a été empêchée de se faire reconnaître comme la tutrice de son fils après le divorce, en accord avec la loi en Iran, elle explique que maintenant, après avoir vécu diverses expériences, elle comprend bien l'importance de la famille et elle est d'accord avec les rôles de genre divins et les différences entre les deux sexes.

Fatânéh a 34 ans, est célibataire et étudiante en sociologie. Elle vient d'une famille de classe inférieure et de la minorité sunnite en Iran. Elle présente sa famille comme traditionnelle et religieuse, d'autant qu'au début, quand elle a cessé ses pratiques religieuses et qu'elle a quitté ses croyances à l'Islam, sa mère l'a présentée comme impure. Une des points remarquables dans le récit de sa vie est son regard féministe sur les rapports entre les deux sexes et sur la transgression des normes de comportement genré ainsi que de la sexualité. Ainsi, la plus grande partie de son récit est centrée sur les expériences de ces transgressions, ce qui l'a mis parfois dans une situation contradictoire entre les normes culturelles iraniennes et les normes féministes. Elle a quitté l'Iran depuis 2013 à la suite de l'obtention d'une bourse française de la part d'une association Kurde. L'autre point remarquable dans le récit de sa vie est son expérience d'exclusion des rapports intimes avec des hommes, notamment des jeunes européens, en raison du non respect des normes de comportements genrés ainsi que de la sexualité. Dans le premier cas, en critiquant la beauté féminine des femmes en Iran, en tant qu'artificielle, elle raconte que les hommes ne l'attirent pas parce qu'elle n'est pas *sexy* et qu'elle ne fait pas attention à son apparence féminine. Dans le deuxième cas, au sujet de la sexualité et de ses expériences en France, elle explique qu'en France, c'est la femme qui prend l'initiative pour le rapport intime sexuel avec l'homme, alors que, pour elle, il est plus désirable qu'en accord avec la culture iranienne, la proposition vienne de l'homme. Cependant, ce qui est notable c'est la contradiction dans son récit quand elle explique que c'est elle qui fait une proposition de rapports sexuels aux hommes, ce qui n'est pas agréable pour eux. En ce qui concerne la transgression des normes de la sexualité, elle raconte qu'elle a expérimenté le rapport sexuel seulement pour un soir, pour examiner la possibilité de ce rapport, c'est-à-dire la possibilité d'un rapport purement sexuel et de la résistance contre la dépendance émotionnelle entre deux partenaires. Mais alors qu'elle essaie de conduire son mode de vie sexuelle dans la tension entre les normes iraniennes et les normes françaises, elle raconte qu'elle cherche une conjugalité enregistrée officiellement, parce que pour rester à l'extérieur de l'Iran, elle a besoin de la nationalité.

Parisâ a 33 ans, mariée et étudiante en art. Elle vient d'une famille de la classe moyenne et de religion traditionnelle. Elle a quitté l'Iran en 2011 pour accompagner son époux afin de vivre en accord avec leurs valeurs et leurs idées propres, sans la pression de la société iranienne. Elle, qui n'était pas pratiquante en Iran, explique que depuis son installation en France, elle a perdu toutes traces de religion en raison du manque d'éléments religieux dans cette société. Elle explique qu'elle n'est pas d'accord avec l'utilisation de la dimension érotique féminine en tant que pouvoir dans les rapports entre les deux sexes, et alors qu'en Iran elle fuyait la féminité et évitait d'avoir une apparence féminine, en France, au contraire, elle aime être une femme. Elle attribue cette fuite des inégalités de droit entre les deux sexes au fait de penser qu'en ayant une apparence davantage féminine et en accord avec les clichés féminins, inconsciemment, elle donne son accord avec ces inégalités et ces discriminations. Bien qu'en France, selon elle, (porte un caractère normal) elle ait une attitude normale, c'est-à-dire moins sensible et moins militante contre des stéréotypes de genre féminin, au contraire en Iran qui était plus féministe, c'est-à-dire contre les clichés féminins, elle présente une image plus féminine d'elle-même, en portant des vêtements typiquement féminins et des comportements féminins. Parisâ qui est étonnée de la façon de se vêtir *sexy* des femmes en France, du point de vue esthétique, explique qu'elle éprouve plus de pression de la part de la société française sur elle-même pour choisir un mode de vêtement proche de celui des autres. De fait, elle pense que la société française, comme une société moderne, empêche l'individu de s'habiller comme il veut et en accord avec ses critères esthétiques, et c'est pour cela qu'elle dit qu'elle ne pouvait pas porter les vêtements qu'elle voulait. En ce qui concerne son expérience sur le rapport entre les deux sexes, à savoir le regard des hommes sur le corps de la femme, elle argumente que le regard masculin sur le corps féminin en France ne présente ni une inégalité de droit ni une domination masculine, et bien que ce regard soit sciemment sexuel, il ne conduit pas nécessairement au rapport sexuel avec la femme. Au sujet de la sexualité, elle pense que le rapport intime entre deux sexes en dehors du mariage, en France, est plus un plaisir fun et moins sérieux qu'en Iran et parmi les jeunes iraniens. De plus, elle raconte que son époux en France est plus l'objet de regard et d'enjeu social avec la séduction de la part des jeunes femmes françaises, et elle est d'avis que ces enjeux en comparaison avec ce qui se passe entre les deux sexes en Iran, sont plus clairs et plus francs. Par rapport aux rôles de genre, considérant qu'elle est mariée, elle raconte leur préoccupation à propos du divorce, en présentant le rapport dans le mariage comme un rapport toujours inégal pour l'épouse.

Azin a 36 ans, célibataire et étudiante en Islamologie. Elle vient d'une famille de classe moyenne et plus croyante. Elle est en France depuis 2009 pour poursuivre ses études en raison de l'importance des études supérieures pour sa famille. Du point de vue de la religion, elle est plus croyante sous la forme d'un mélange entre le soufisme, le mystique et l'Islam. Au sujet de la façon de se vêtir, elle explique que sa mère lui a donné une éducation qui s'appuie sur une attitude féminine et un comportement typiquement féminin, ce qui était exclu de la part de ses amies soit en Iran soit en France, sous prétexte du respect du féminisme et de ses valeurs. Alors qu'après une période, elle est retournée vers cette féminité marginalisée, ce qui est intéressant pour les hommes français et la confiance en ce soi féminin. Elle explique que, au début de son installation en France, elle pensait que le rapport entre les deux sexes était différent de celui d'Iran, tandis que progressivement, elle a trouvé que c'était le même en Iran et en France, la femme étant considérée comme un objet sexuel. Sur le regard des hommes sur le corps féminin, elle est d'avis que la seule différence entre l'homme européen et non européen c'est que le deuxième a une attitude moins diplomate, c'est-à-dire un regard plus direct et plus visible. Donc, de cette connaissance sur le rapport entre les deux sexes, il résulte un rôle intrinsèque pour chaque partenaire, la femme qui a l'attrait sexuel et l'homme qui est attiré par elle. Et cette expérience la pousse à toujours préserver une distance avec tous, soit femme soit homme. Son regard sur la sexualité en France est critique, notamment en raison du rôle central du sexe dans ce rapport et du manque de responsabilité et d'identification avec la partenaire iranienne, et de fait, la définition du rapport intime entre deux partenaires en dehors de mariage du point de vue du partenaire français est seulement sexuel. Donc, elle critique l'instabilité du rapport intime entre les deux sexes en France qui est concentré sur des *hobbys* sexuels, décrit le regard des jeunes français sur le sexe comme le besoin d'un verre d'eau, c'est-à-dire un rapport banal qui peut se faire avec n'importe quelle personne, alors que pour elle, la stabilité de ce rapport et sa continuité sont des valeurs. En ce qui concerne le rôle du genre, elle refuse l'autonomie financière des deux époux dans la vie commune conjugale en la décrivant comme un facteur d'instabilité du rapport conjugal, et en revanche, elle appuie sur la différenciation entre l'autonomie financière et l'indépendance intellectuelle des deux partenaires, et par conséquent, la deuxième comme une nécessité dans la vie pour chaque époux, notamment la femme.

Méhrâd a 28 ans. Il est étudiant en droit et a un bureau d'avocat à Téhéran. Il vient d'une famille de la classe moyenne supérieure et pratiquante. Il présente l'éducation religieuse de sa famille comme ni obligatoire ni sélective. Il est parti d'Iran en 2011, d'abord pour connaître d'autres cultures et d'autres mondes et ensuite, pour poursuivre ses études. Il est toujours pratiquant et raconte que depuis la migration, il est devenu plus religieux, parce qu'en France, le taux de dépression est grand et que la famille est instable, et que, d'après lui, cela vient du manque de croyance en Dieu et à la religion. Au sujet de la façon de se vêtir en France, il est contre la façon de s'habiller *sexy* dans l'espace public et il pense que les espaces privé et public doivent être séparés et qu'il y a une tenue vestimentaire pour chaque espace. Et c'est pour cela que lui, bien qu'il ne soit pas sensible au port du foulard par sa fiancée en France, il se présente lui-même comme très jaloux sur la façon de se vêtir de sa femme et sur son comportement avec d'autres hommes. De fait, il pense que le regard est intrinsèque à l'homme et que la seule différence entre le regard des hommes français et des hommes arabes et iraniens vient du contrôle de leur regard, c'est-à-dire plus sournois chez les Français et plus visible chez les seconds. En ce qui concerne le rapport entre les deux sexes, lui qui est un jeune homme très sociable et blagueur, explique que depuis son séjour en France, il a reçu beaucoup de propositions pour un rapport intime sexuel de la part des jeunes Françaises, cependant, bien qu'elles soient jolies, elles ont un caractère rugueux et masculin, alors qu'il préfère la féminité de la femme orientale et iranienne. Par ailleurs, ce qui entraîne qu'il refuse ces propositions, c'est qu'il n'aime pas les rapports temporaires et la précarité de ce type de rapport, en le décrivant comme un rapport en portion entre deux personnes. Pour lui, la famille est très sainte et elle a un rôle déterminant dans le succès de la personne, et ce qui est important dans la vie commune c'est la rationalité qui gouverne la vie familiale après l'extinction de la pulsion sexuelle. Sur le rôle du genre, il insiste beaucoup sur la différence entre les deux sexes et il pense que le travail en dehors de la maison n'est pas convenable pour les femmes, parce qu'elles sont fragiles et fines que la protection de l'homme lui est nécessaire.

Siyâmak a 28 ans. Il est étudiant en droit et entrepreneur. Il vient d'une famille de classe moyenne supérieure et traditionnellement religieuse et pratiquante. Il vit en France depuis 2010, et en plus, pendant son enfance entre 5-12 ans, il a habité en France pendant les études de son père. L'objectif de sa migration tient à la nostalgie de la France et à la poursuite de ses études. Il a un caractère blagueur, notamment quand il raconte ses expériences qui ne sont pas en accord avec les valeurs et les normes religieuses ou culturelles en Iran. Siyâmak est le migrant qui a le mieux réussi son intégration dans la société française, bien qu'il soit pratiquant, en raison de ses compétences professionnelles dans le domaine de l'entrepreneuriat. Il raconte que, au début de sa deuxième installation en France, il s'est senti lui-même comme un citoyen de deuxième degré, alors que maintenant il se place lui-même à un niveau plus élevé que les Français. Il est pratiquant, et cependant, il affirme qu'il n'est pas sensible aux rapports tactiles avec des femmes, en revanche, il est très rigoureux sur la nourriture et sur son accord avec les contraintes religieuses. Mais, il critique les théologiens islamiques qui ne progressent pas avec les changements d'époque. En ce qui concerne l'effet de la façon de se vêtir des femmes sur les hommes, en se référant à un verset du Coran, il est d'avis que tous les hommes de n'importe quelle culture et de n'importe quelle religion peuvent en être affectés, notamment les hommes mariés, ainsi que leurs rapports conjugaux. En ce qui concerne ses expériences sur la sexualité dans la société française, il raconte ses trois expériences de la vie intime en dehors du mariage normal, mais sous la forme du mariage temporaire. Le mariage temporaire est présenté par lui comme la solution légitime religieuse dans le cas d'une impossibilité de mariage permanent et comme une occasion pour trouver une alchimie sexuelle et émotionnelle entre deux partenaires avant le mariage permanent, cependant, il laisse percevoir explicitement que cela n'est pas connu comme une occasion égale pour la femme, parce qu'il refuse explicitement sa tentative de se marier avec une jeune femme ayant la même expérience intime que lui. Sur le rôle du genre, il est d'avis que l'époux est le responsable financier de la famille, et il refuse la participation de la femme dans les frais de la vie commune. En effet, bien qu'il soit d'accord avec la présence sociale active de la femme en dehors de la maison, il affirme toujours l'importance du rôle de la mère dans l'éducation des enfants et sa préférence pour le travail de son épouse dans le futur dans une activité bénévole sociale et même sans salaire.

Sâdégh a 26 ans. Il est marié et étudiant. Il vient d'une famille de la classe moyenne élevée et plus croyante et sans éducation religieuse pour les enfants, dans laquelle ce qui est le plus important c'est la spiritualité. Il est parti d'Iran en 2011 afin de connaître le monde d'Occident et pour poursuivre ses études. Sâdégh est un des brillants étudiants iraniens qui est boursier. Il explique que maintenant il est pratiquant, cependant, il décrit l'atmosphère en France comme privée du sens du spirituel, ce qui affecte sa tentative pour suivre les règlements religieux. Il raconte ses expériences agaçantes par rapport à la liberté de choix de vêtement des femmes dans l'espace public et semi public, pendant l'été, ce qui implicitement atteste du fait que ses gênes sont sexuelles, surtout, qu'il présente cela plus gênant avant son mariage. De plus, il critique l'image présentée dans les publicités et l'application de la dimension érotique féminine dans celles-ci dans l'espace public comme gênant la concentration mentale et la tranquillité interne des personnes. Ce qui selon lui, renforce la question du sexe chez les hommes et même est exprimé par des hommes européens. Lui, il s'est marié avec une jeune femme iranienne venue d'une famille pratiquante et qui porte le foulard en France, ce qui est décrit comme agréable pour Sâdégh. En ce qui concerne la sexualité, il refuse le rapport intime temporaire entre deux partenaires en France, et il est d'avis que le mariage permanent structure la vie de la personne et cela l'engage à respecter certaines contraintes, tandis qu'il pense que dans les rapports temporaires, il existe toujours une distance entre les deux partenaires, y compris dans le domaine financier. Sa compréhension sur le mariage est fondée sur le partage de tout entre les deux époux et sur leur mobilisation pour des projets communs ou personnels. Sur le rôle du genre, il présente l'époux comme le responsable financier de la famille, et il affirme qu'il préfère que le salaire de son épouse soit considéré comme personnel et pour la femme. Bien qu'il ne soit pas contre le travail de son épouse en dehors de la maison, il affirme la dimension sociale du travail de sa femme comme la dimension la plus importante, ce qui lui donne la possibilité de réaliser ses études en réalité.

Hâni 40 ans. Marié et chargé de recherche à l'université. Il vient d'une famille de la classe moyenne et d'employés et, du point de vue religieux, pas rigoureuse dans l'éducation de sa famille comme admirateur. Il a quitté l'Iran en 2002 pour poursuivre ses études. Il n'a pas de pratiques religieuses maintenant, au contraire de sa femme qui est une femme pratiquante. En ce qui concerne le regard des hommes sur une femme qui s'habille avec des vêtements moins couvrants, Hâni est d'avis que ce regard est sciemment sexuel, mais les Français n'acceptent pas de dire qu'ils regardent les femmes sexuellement, et ils définissent leur regard comme esthétique. Il pense que la question de la beauté est principale chez les femmes même en France, en disant qu'en allant au club du sport, il arrive rarement qu'on voit une femme qui porte n'importe quoi tandis qu'en général les hommes viennent portant n'importe quoi. Il raconte qu'il aime que sa femme s'habille chic et bien mais, en général, son épouse, qui est toujours pratiquante même si elle a enlevé son foulard à cause du regard de reproche des Français, critique le changement sur la religion chez Hâni, et ne réalise pas son idée dans la façon de se vêtir. Lui, il en se référant à ses expériences en France est d'avis que les Français veulent que tous soient habillés de la même façon, c'est-à-dire qu'ils n'aiment pas que les autres soient comme ils veulent et comme ils choisissent, notamment par rapport au sujet du voile et de l'apparence. Sur le sujet de la façon française de se saluer, y compris faire la bise, il explique qu'il a l'impression que certaines femmes n'aiment pas les étrangers et que c'est pour cela qu'il ne fait pas spontanément la bise. Mais, en général, ce qui est évident chez lui, c'est qu'il interprète les actes comme la danse comme faisant partie de la communication sociale. Sur la sexualité en France, il affirme qu'il n'est pas inquiet par rapport à leur vie conjugale, parce que cette partie de la culture française n'est pas intéressante pour lui, cependant, il est inquiet pour sa petite fille et ce qui peut lui arriver dans le futur. Sur la famille, il est d'avis qu'en France, les Français ne valorisent pas assez la famille comme on le fait en Iran et que c'est pour cela qu'ils ne supportent pas la majorité des difficultés qu'on tolère en Iran pour conserver la famille et qu'ils divorcent plus facilement. Sur le travail de la femme en dehors de la maison, le point digne d'intérêt dans le récit de Hâni est son affirmation sur le rôle du travail de la femme à l'épreuve de la migration, comme une aide pour s'intégrer dans la nouvelle société.

Partie 2 : Le corps et la sexualité :
synchrétisation, conservatisme, adoption

Chapitre 3 : S’habiller : ajuster le vestiaire entre les normes de l’habitus et celles du nouvel environnement

Dans ce chapitre, nous axons sur la compréhension et l’analyse de l’expérience du corps féminin et de la manière de s’habiller à l’épreuve de la migration, à savoir l’expérience propre des enquêtées ou des enquêtés sur celle de leur partenaire, et également sur leur compréhension et interprétation à propos de ce qui se déroule dans la société française.

Dans l’hypothèse du corps en tant que construction sociale, cela est compris non seulement comme un produit social, mais aussi comme le lieu d’un enjeu de socialisation, y compris genrée, c’est-à-dire la prise dans une dialectique qui part d’une donnée naturelle pour en faire un objet culturel²⁵². Bien que le corps soit défini comme l’objet central de l’expérience²⁵³, le corps féminin plus que le corps masculin, dans l’histoire humaine, a toujours été le lieu de rivalité entre des enjeux de socialisation et de représentation via une codification sexuelle et symbolique²⁵⁴. De cette façon, en accord avec des valeurs importantes dans chacune des sociétés, soit iranienne soit française, nous pouvons supposer que l’enjeu social du corps, notamment du corps féminin est défini sur la différence de compréhension du corps, des stratégies suivies, des mécanismes bien cadrés et des tactiques d’exercices pour travailler sur le soi féminin, y compris la présentation du corps propre ou du corps du partenaire propre aux autres dans la société d’accueil. Par ailleurs, soulignant la différence entre la socialisation de genre de la société iranienne et celle de la société française, nous pouvons imaginer les tensions, les contradictions et les conflits existant entre les deux compréhensions sur le corps féminin, et sur la codification des codes vestimentaires propres et sur la codification des codes vestimentaires d’autrui.

En ce qui concerne la différence de socialisation de genre entre la société iranienne et la société française, en tant que construction d’un cadre d’enjeu social, nous pouvons supposer la place du corps, notamment du corps féminin, comme étant l’élément central, dans la construction de l’expérience de genre en l’articulant avec l’autre élément, à savoir la définition de l’égalité entre les deux sexes. Sur la compréhension du corps féminin dans la société française en tant que société européenne appartenant à une culture classifiée comme

²⁵²DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, (2002), p 18-19.

²⁵³SCHUTZ Alfred, *L’étranger*, traduit par Bruce Bégout, Allia, Paris, (2003), p 10-11 et CEFAI Daniel, *Phénoménologie et sciences sociales Alfred Schütz, Naissance d’une anthropologie philosophique*, Librairie Droz, Genève, (1998), p 225.

²⁵⁴DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, (2002), p 18-20.

occidentale, il est perçu des changements depuis le nouveau rapport entre le corps et la sphère privée, à partir de 1960 via les combats des mouvements féministes et via la liberté et l'autonomie sexuelle des femmes, à savoir la définition du corps féminin en tant que "possession de l'individu féminin", et devenant objet de « jouissance », de la mode et du sport²⁵⁵. Par ailleurs, cette objectivation vient de la compréhension du corps en tant qu'objet de travail de l'individu sur son soi propre. Donc, il semble qu'à la suite de la multiplication de la présence du corps dans les différents domaines, le corps, y compris féminin, est reconnu et compris non seulement comme un objet sexuel, mais aussi esthétique et banal²⁵⁶. À l'inverse, le cadre de la socialisation de genre dans la société iranienne postrévolutionnaire, selon la lecture orthodoxe du Canon chiïte, définit le corps féminin comme un objet plus érotique que le corps masculin, et comme l'objet à la fois de la possession divine et de l'homme de la famille²⁵⁷, c'est-à-dire *l'objet d'honneur*, tout comme au sein de l'éducation familiale, soit comme norme religieuse ou culturelle acceptée, soit comme une tactique d'hypocrisie face à une limite imposée aux femmes. Donc, selon ce discours, la compréhension toujours plus forte du corps féminin reste celle de ce corps en tant qu'objet sexuel.

À propos de la notion de l'égalité, en tant que deuxième élément de l'articulation de la socialisation genrée comme un cadre, dans chacune des sociétés iranienne et française, dans la première, elle est définie sur la base de la "différenciation entre les deux sexes"²⁵⁸, non seulement en raison des différences biologiques et physiologiques, mais aussi d'une vocation religieuse²⁵⁹, alors que dans la deuxième, l'égalité entre les deux sexes essaie de reconnaître "moins de différences entre eux"²⁶⁰. Ainsi, l'articulation entre la compréhension du corps féminin et celle de la notion d'égalité dans chacune de ces sociétés et la construction de l'enjeu central dans la socialisation genrée iranienne, est définie par le mécanisme de la

²⁵⁵DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003), p 82 et p 54-55.

²⁵⁶Jean-Claude Kaufmann (1995), *Corps de femmes, regards d'hommes : sociologie des seins nus*, Nathan, Paris, p 148

²⁵⁷KARAMI GHABI Mohammad Taghi, KHAZAEI Tahereh et MACE Eric, « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiïte orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, (2017/2), n° 63, p. 167-186. DOI 10.3917/cdge.063.0167

²⁵⁸Cette idée a été discutée dans l'intervention présentée par Mohammad Taghi Karami Ghahi et Tahereh Khazaei dans le colloque international " Femmes, de l'objet au sujet : Quand droit et militantisme féministe se rencontrent" les 15-16 juin 2017, sous le titre " La dialectique du droit et du genre en Iran : inégalités, responsabilités et ambivalences".

²⁵⁹KARAMI GHABI Mohammad Taghi, KHAZAEI Tahereh et MACE Eric, « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiïte orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, (2017/2), n° 63, p. 167-186. DOI 10.3917/cdge.063.0167

²⁶⁰MACE Eric, "What is hegemonic and what is (possibly) universal regarding the sociological concept of gender? Comparing French and Iranian gender arrangements", *Journal of Gender and Family Studies Special Issue on "Socio-Philosophical Criticisms of Gender Theory"*, (2018), A paraître.

désexualisation de l'espace social via la *désexualisation du corps féminin*²⁶¹ et dans la société française, elle est définie par l'émancipation du corps féminin de tout ce qui est imposé par l'extérieur à l'individu²⁶².

À propos de contenu de ce chapitre, nous nous centrons sur une ethnographie inverse faite par des enquêtée.e.s sur la façon de se vêtir des femmes en France et sur leurs expériences sur ce sujet. Ensuite, nous axons sur l'étude des compréhensions des enquêtées sur leur corps féminin et sur les stratégies et les tactiques qu'elles suivent pour la présentation de leur soi féminin, y compris chez des femmes qui portent le foulard en France. Ensuite, nous nous concentrons sur la compréhension des conflits et des tensions éprouvées entre deux partenaires sur le choix vestimentaire de la partenaire et à la fin, nous étudions l'expérience des enquêtées sur leur tenue vestimentaire en se confrontant avec la communauté iranienne en France.

Ethnographie inversée : la codification de l'apparence féminine en France

En ce qui concerne la codification de l'apparence féminine dans la société française, avant tous, sous ce sous-titre nous étudions l'expérience des migrants iraniens via une ethnographie inversée, et leur interprétation en les distinguant en deux catégories chez des enquêtées et des enquêtés.

L'expérience de la codification française de la féminité

Concernant la façon de se vêtir en France, la majorité des migrantes et des migrants interviewés sont d'avis que les Françaises s'habillent plus « simplement » que les Iraniennes, et même, selon Azin, de manière "moins élégante". Cette simplification dans le choix des vêtements chez les Français, pour Ghazal qui habite depuis 11 ans avec sa famille en France, est ressentie comme mettant « plus à l'aise », alors qu'en Iran elle se sentait « l'obligation d'être plus élégante ». La notion clé de Ghazal dans le récit de sa vie, est "équilibre", ce qui semble être à la racine de ses tentatives religieuses vers le Soufisme. De fait, cette notion est le point d'argumentation sur ses actions, à savoir pour justifier de faire ou de s'abstenir de faire une action. Dans ce sens, elle refuse de porter des vêtements ouverts et courts, « parce qu'ils empêchent et perturbent sa concentration et celle des autres ». Pour elle, qui, dans sa

²⁶¹KARAMI GHAHI Mohammad Taghi, KHAZAEI Tahereh et MACÉ Éric, « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiite orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, (2017/2), n° 63, p. 167-186. DOI 10.3917/cdge.063.0167

²⁶²GOLE Nilüfer, *Interpénétrations : l'Islam et l'Europe*, Galaade, Paris, (2005), p 122.

famille, au contraire de la société iranienne, n'avait pas de contraintes imposées, la vie en Iran est ressentie « contradictoire », alors qu'en France, son expérience sur la tenue vestimentaire, éloignée des contraintes et des normes religieuses et culturelles imposées, est « heureuse ».

« J'avais l'impression que je portais un masque en sortant de la maison, en Iran, mais ici, en France, je pense que je suis moi-même en sortant de chez moi. Ici, chaque lieu a des normes déjà définies propres, et il faut donc respecter les normes propres à chaque lieu » (Ghazal, 39 ans, mariée, deux enfants, étudiante de post doc et enseignante à l'université).

Cela fait environs 8 ans que Ghazal n'est pas revenue en Iran et pour elle, tout, en Iran, est « détestable » sauf l'art et la culture iranienne, le soufisme et certains plats. À partir de ce sentiment pour l'Iran chez elle, et de la description de la tenue vestimentaire qui est comme porter un masque, la contradiction dans son récit est compréhensible lorsqu'en dépit de l'imposition des normes vestimentaires de chaque lieu même en France, elle dit que, pour elle, il n'y a que ce qui se déroule en Iran qui est gênant. La différence entre la logique de l'exercice de pouvoir dans chacune de ces sociétés, iranienne et française, est bien compréhensible, en ce qui concerne l'occultation de la trace de pouvoir²⁶³ dans la première. Par ailleurs, ce qui nous aide à bien comprendre la différence entre ses expériences en Iran et en France, c'est l'augmentation de sa tentative au Soufisme depuis la migration en France, ce qui est présenté par elle comme « la réduction de l'importance du jugement d'autrui » sur elle-même, notamment ici, sur sa tenue vestimentaire et son apparence dans l'espace public.

En ce qui concerne la façon de se vêtir comme simple chez les Français, Aynâz, aussi, apprécie cela comme une modification soit de sa tenue vestimentaire, dont elle explique que, depuis son installation en France, porter des vêtements ouverts qu'elle avait portés dans les soirées en Iran la gênait, soit de son maquillage qui est présenté comme « moins se maquiller » et pour elle, ces changements dans la codification des codes de l'apparence féminine, sont ressentis comme « vivre est devenu plus facile ». Ce qui est décrit par Négin, Faribâ et Minâ qui portaient le foulard en France, comme « ne pas être obligée de se maquiller », parce qu'elles ne sont pas jugées par d'autres si elles sortent de la maison sans maquillage. Cependant, parmi les argumentations de ces enquêtées sur la réduction de maquillage en sortant de la maison, une différence est remarquable, et quoique cela soit attribué, soit au fait d'éviter l'épreuve du jugement des autres, soit utilisé comme une tactique pour s'approcher de

²⁶³DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, (2002), p 207et 224.

l'apparence des Françaises qui ne se maquillent pas beaucoup en général, la justification de Faribâ est explicitement fondée sur sa tentative pour se distinguer des autres migrantes venues des pays considérés par elles comme pauvres comme l'Inde et les pays arabes. Autrement dit, outre qu'elle cherche à s'approcher des codes de l'apparence féminine française, comme d'autres enquêtées, elle s'éloigne des codes d'apparence féminine présentés comme appartenant aux migrantes de pays représentés par des pays d'Occident comme du Sud.

Cela montre comment organiser l'enjeu social de la séduction dans la codification des codes vestimentaires féminins, et leur décodification, en distinguant entre « Nous » et « Eux »²⁶⁴. Effectivement, dans une distinction entre « Nous » et « Eux », la femme iranienne essaie de codifier ces codes de l'apparence féminine, en s'approchant plus des codes d'apparence féminine de « Nous », c'est à dire porter des vêtements plus simples et moins de maquillage, et à la fois en s'éloignant plus des codes de l'apparence féminine d'« Eux », à savoir ceux des autres migrantes en France reconnues et représentées en Occident comme des migrantes du Sud. De fait, la migrante iranienne étant identifiée de manière continue, travaille sur son soi féminin propre, y compris la codification des codes d'apparence féminine, en posant « un dehors » pour qu'existe un « entre nous », c'est-à-dire afin de dessiner des frontières pour qu'un « Nous » prenne corps²⁶⁵.

Cependant, l'analyse du récit des enquêtées sur la présentation de leur image féminine à partir de la codification des codes d'apparence féminine montre plus la complexité de leur expérience que la simplification dont elles parlent. De fait, ce qui est évident c'est qu'elles manifestent une ambivalence, d'un côté, elles sont rassurées par plus de simplicité apparente, de l'autre, elles sont inquiètes soit car il existe de nombreuses normes implicites qu'elles savent ne pas toujours bien connaître soit parce qu'elles sont jugées par d'autres importants, y compris Français. Sur le deuxième cas, Parvânéh, qui est une Franco-Iranienne, célibataire et installée en France depuis 14 ans, en attribuant le sens de « vulgaire » au vêtement découvert, présente que cela est compris par les autres, y compris les Français, comme « une manière d'attirer les hommes ». Shirin aussi, qui est en couple avec un Français, argumente en disant que c'est « parce qu'ici (en France) cela n'est pas reconnu comme seyant pour une femme honnête et ayant de la valeur », bien que son partenaire l'encourage à s'habiller de façon *sexy*. Minâ, qui est mariée et porteuse du foulard et a 26 ans et vit environs 12 ans en France, mais

²⁶⁴BECKER Howard. S, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Éditions Métailié, Paris, (2002 (1985)), p 239 & DUBET François, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris, (1994), p 138.

²⁶⁵DE CERTEAU Michel, « L'Étranger », *Études* (Tome 394), (2004/4), p. 491-495. <https://www.cairn.info/revue-etudes-2001-4-page-491.htm>

pas en continu, est d'avis que les normes de tenue vestimentaire sont définies socialement, que si une femme porte une jupe courte, le regard des autres sur elle est « critiquant » et que les autres, surtout les femmes, la « dénigrent ».

Donc, soulignant cette inquiétude d'être jugée par des Français, il est constaté que s'habiller de façon *sport* et simple, c'est-à-dire un pantalon, un chemisier et des baskets, représente la tenue vestimentaire préférée de nombre d'entre elles, à savoir de Golnoosh, Faribâ, Nédâ. C'est une tenue plus facile à porter pour Shirin, aussi, mais, bien qu'elle explique que porter la jupe lui paraît agréable à cause du « manque de possibilité de porter une jupe en Iran », elle dit que c'est difficile « parce qu'il faut toujours s'épiler les jambes ». Alors, son explication prouve que, au contraire, ce qui est vu comme l'émancipation du corps féminin en s'habillant de façon plus libre, n'est pas compris comme une vraie émancipation, et en effet, il est perçu seulement un changement de l'ordre de la soumission du corps féminin. Autrement dit, la libération prétendue du corps féminin ne vient que de l'intériorisation des nouvelles disciplines et normes, et de fait, le corps féminin n'est exposé que travaillé²⁶⁶, même sous l'émancipation.

Revenons sur le souci expérimenté par la migrante iranienne par rapport à sa tenue vestimentaire, à savoir ne pas être jugée comme vulgaire par les Français. Une position glissante, peut-être supposée pour la migrante, à savoir la migrante iranienne en tant qu'étrangère, est éprouvée entre distance/ proximité et familiarité/ extranéité, c'est-à-dire en oscillant entre des codes vestimentaires iraniens. Alors, bien que le choix de la tenue vestimentaire, en France, soit connu comme un choix individuel présenté comme une émancipation du corps féminin, cependant, il est douteux que la décodification des codes vestimentaires d'une migrante iranienne par des Français, soit faite dans le même contexte que celles d'une jeune femme française, à savoir comme le signe d'un choix individuel et d'une émancipation du corps féminin. Pour le dire plus simplement, nous pouvons avancer l'hypothèse qu'une femme iranienne en tant qu'étrangère doit codifier ses codes vestimentaires à partir d'une diplomatie intelligente, c'est-à-dire à partir de la codification des codes de l'apparence féminine en respectant simultanément la distance et la proximité aux codes de l'apparence féminine française. De fait, il lui faut codifier ses codes vestimentaires féminins qui ne représente ni familiarité ni extranéité avec les codes de l'apparence féminine française, parce que pour elle, en tant qu'une étrangère, il y a toujours le risque d'être accusée d'oublier sa racine d'étrangère. Bref, bien que la migrante iranienne interprète, d'abord, le

²⁶⁶ DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, (2002), p 202.

choix de la tenue vestimentaire comme libre et, soit sans le jugement des autres, soit sans une obligation, elle comprend que la vie en France n'est pas du tout sans normes des codes supposés de féminité. Donc, elle découvre qu'en France aussi, la question des normes de féminité est omniprésente, mais différente et complexe à comprendre et à maîtriser. Il s'agit même d'une véritable compétence sociale qui permet de savoir comment s'habiller en fonction des contextes et des circonstances.

Distance à la scène et rôle de spectateur

En ce qui concerne l'expérience des codes vestimentaires féminins français chez les hommes enquêtés iraniens, ce qui est dit sous la forme d'une ethnographie inverse, à savoir ce qui se déroule dans la société française, la question digne d'intérêt est la distance et le rôle de l'enquêté masculin dans la mise en scène de cet enjeu social de la séduction. Autrement dit, le migrant masculin en dépendant de sa distance à la mise en scène de cet enjeu social avec la séduction entre les deux sexes et de son rôle soit comme spectateur général soit particulier, interprète différemment l'intention de la femme sur cette mise en scène. De fait, soit la distance soit le rôle licite défini pour eux, dans cette mise en scène d'enjeu de la séduction féminine, sont déterminants dans la façon dont ils justifient et interprètent ces scènes.

« ... Je réfléchis beaucoup à ce qui se passe dans la tête des femmes qui portent des vêtements découverts... Inconsciemment, en me confrontant à mes étudiantes qui portent des vêtements découvrant, je pense qu'elles le font pour la note d'examen et pour me troubler » (Hâni, 40 ans, marié avec un enfant, enseignant à l'université).

Hâni, qui au début de son installation en France était pratiquant, raconte que progressivement il a cessé de suivre les règlements religieux. Chez lui, comme chez certains autres enquêtés, l'interprétation de la mise en scène de la séduction est contradictoire entre la justification de la raison et de la motivation de la femme pour cet enjeu soit en tant que choix personnel et liberté individuelle soit comme but particulier de la femme pour le troubler. Autrement dit, s'il trouve qu'il est spectateur d'une scène particulièrement préparée pour l'affecter, et plus précisément s'il ressent que lui, il est considéré comme la cible de cette mise en scène d'enjeu de la séduction, par exemple sur le lieu de travail, le sens attribué à l'acte de cette femme a une connotation critique, à savoir que c'est une provocation féminine, tandis que dans l'espace public, il l'interprète plus intellectuellement en tant que choix personnel et liberté de l'individu. Dans le premier cas, selon l'habitus de genre en Iran, le sens attribué à cet acte féminin est compris intentionnellement sexuel et provocant, ce qui est considéré par lui

« comme un point négatif pour embaucher » la femme qui est venue vêtue de façon provocante pour un entretien d'embauche. Ici, le conflit interne éprouvé par Hâni, comme par certains autres migrants, est ressenti entre deux interprétations venues de deux répertoires des normes de genre, l'une de la société iranienne où cette mise en scène est interprétée intentionnellement provocante pour affecter l'homme, et l'autre, celle de la société française qui met davantage l'accent sur cela en tant qu'un choix personnel et une autonomisation du corps féminin.

Au sujet de la façon de se vêtir des collègues sur le lieu de travail, pour Ali, comme pour Hani, le port d'une tenue vestimentaire découverte est présenté comme un sujet subjectivement questionnant et jugeant pour lui. Notant qu'Ali, qui est pratiquant mais ne respecte pas et ne réalise pas tous les règlements connus comme islamiques régulièrement, décrit le port de vêtements très découverts qui exposent les seins de la femme, comme une « exhibition ». Comme Méhrâd qui raconte : « Quand j'ai travaillé dans une entreprise française, j'avais une collègue qui avait de gros seins et sa tenue vestimentaire était axée autour de l'exposition intentionnelle de ses seins. Elle veut provoquer et cela est évident dans sa façon de marcher et dans ses comportements ». Méhrâd est un migrant fiancé et pratiquant et ce sont ses expériences sur son lieu de travail. Le point commun entre l'interprétation de l'expérience sur le lieu de travail chez ces enquêtés soit explicitement soit implicitement, c'est la différenciation entre l'espace privé et l'espace public et aussi entre le rapport professionnel et le rapport intime. En effet, il est justifié que dans un rapport bien défini, comme le rapport entre professeur et étudiant ou entre collègues, il n'y a aucune raison de renforcer les différences corporelles à partir de la codification des codes vestimentaires. Alors que Méhrâd décrit son sentiment sur la codification des codes vestimentaires féminins intentionnellement *sexy* et provocants sur le lieu de travail comme étant une « aversion », il axe plus sur le désagrément que lui procure une tenue vestimentaire provocante des femmes soit en Iran, soit en France, en refusant l'exposition des zones privées corporelles, en s'habillant de façon provocante pour attirer les autres, y compris les hommes.

En résumé, dans ces récits, deux points sont dignes d'intérêt. Premièrement, d'une part en faisant une distinction entre l'espace public et l'espace privé et entre le rapport de travail et social avec le rapport intime, le refus de la provocation féminine est justifié dans l'espace public et semi-public. Et en second lieu, il est perçu une inquiétude sur la critique des normes françaises sur la liberté de choix vestimentaire par des femmes, parce que la critique peut entraîner à accuser la personne à limiter la liberté de l'autre. Selon Kaufmann, nous pouvons

comprendre ces inquiétudes en nous référant aux mots de connexion appliqués par des enquêtés, par exemple l'application du mot « mais » après avoir donné un avis²⁶⁷.

« *Tous les hommes sont troublés et si quelqu'un le nie, il bluffe !* »

Un point intéressant sur l'expérience masculine des Iraniens en France, c'est celui à propos de leur confrontation avec la liberté de choix vestimentaire chez les femmes dans l'espace public et semi-public en France sans les contraintes imposées comme en Iran, et nous essayons de comprendre comment ressentir et interpréter cette liberté. Au sujet de la réponse à cette question, en général, la majorité d'entre eux refusent cette efficacité ou ils la présentent avec un sentiment de gêne, ou au contraire sous forme de plaisanterie. De fait, il semble que le récit du soi-même masculin, comme quelqu'un qui est troublé en se confrontant à cette liberté de choix de vêtements chez la femme dans la société d'accueil, est compris par eux comme un point faible du caractère masculin et pour cette raison, n'est pas raconté clairement.

En interrogeant Siyâmak par rapport à cette efficacité, je trouve d'abord chez lui un sentiment de honte, qui est remplacé très rapidement en appliquant deux tactiques comportementales, l'une, en usant de la plaisanterie et l'autre, en changeant la façon de se raconter par une manière de généralisation, c'est-à-dire en faisant un récit qui serait une règle commune à tous les hommes.

« Je dois dire quoi ? (il rit et après un petit pause, il continue) Alors si quelqu'une porte un décolleté à la *Claudia Schiffer*, c'est quelque chose de particulier qui vous affecte. Les messieurs sont des mâles. Ici, ce n'est pas une question de religion. Tous sont troublés et si quelqu'un le nie, il bluffe » (Siyâmak, 28 ans, célibataire, étudiant, entrepreneur).

Notons que Siyâmak est pratiquant, et un des migrants qui a très bien réussi son intégration dans la société française, notamment grâce à sa compétence professionnelle, et en adoptant le ton de la plaisanterie, il argumente sur l'efficacité des hommes qui se confrontent à la façon de se vêtir des femmes, en axant sur deux points, l'un montrant que cela dépend de la mesure de la découverte de la façon de se vêtir de la femme, et l'autre que cela ne dépend pas d'où vient l'homme ni de sa culture. Cependant, lui, dans l'entrevue, il insiste en disant que les hommes qui sont nouveaux arrivés de pays comme l'Iran, pendant les premiers jours, sont beaucoup plus troublés par la façon de se vêtir très découverte des femmes en France.

²⁶⁷KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, (2016), p 102.

Siyâmak, en attribuant cette efficacité à une qualité commune à tous les hommes de n'importe quelle culture, affirme que si cela le gêne, ce n'est pas à cause des raisons religieuses, mais parce que la tenue vestimentaire de cette femme qui est habillée de façon très découverte est très excitante et provocante. Cependant, progressivement, notre discussion continue et moi, en considérant que via la tactique prise par Siyâmak, à savoir la plaisanterie, je trouve que je peux avancer et demander plus de détails sur son expérience sans le souci que cela cause un malentendu entre nous, j'essaie de lui demander plus d'explication et à partir de ce moment, lui, il choisit une autre tactique. La troisième tactique, qu'il utilise pour raconter son expérience, est la franchise dans son expression orale, c'est dire qu'il commence à parler très franchement en utilisant le pronom « je » comme une expérience éprouvée personnellement, en disant : « oui, cette tenue vestimentaire provoque en moi un manque de concentration, je perds la concentration, oui les hommes perdent leur concentration ». Soit sous forme de plaisanterie et d'ironie, soit sous forme de critique implicite, de fait, il a essayé d'articuler une interprétation sur la base d'une rationalité pratique, à savoir l'occultation de sa propre opinion. De fait, l'asymétrie vécue dans le pouvoir, soit dans celui de la connaissance, soit de la position, pousse les migrants vers une duplicité lorsqu'ils sont confrontés à ce type de question posée sur leur interprétation par rapport à la liberté de choix de la tenue vestimentaire dans l'espace social en tant qu'un droit individuel, pour éviter d'être accusé d'être une personne opposée à la liberté. Ainsi, Siyâmak, pendant l'entretien, change trois fois de tactiques, utilisant la généralisation, la plaisanterie et une franchise exagérée, mais encore avec le goût de la plaisanterie, toutes ces tactiques ayant pour objectif de réduire la pression mentale de la présentation de l'expérience sur le sujet concernant le fait d'être troublé par la façon de se vêtir découverte des femmes à l'épreuve de la migration. Parce qu'il craint de pouvoir être accusé d'être un homme faible, notamment parce qu'il arrive d'un pays non européen, à savoir musulman, et c'est pour cela qu'il appuie beaucoup sur le manque d'importance de la culture d'origine de l'homme pour être troublé par cette liberté de choix.

Au sujet de l'effet de la tenue vestimentaire des femmes sur l'homme, Sâdegh a eu aussi une expérience presque semblable à celle de Siyâmak, cependant, au contraire de Siyâmak, son récit s'accompagne d'un sentiment de honte et il exprime son mécontentement, en disant être affecté par ces scènes provocantes dans les espaces publics et semi-publics. Si je compare les récits de Siyâmak, Latif et Sâdegh, je trouve chez eux une insatisfaction morale de voir des femmes porter des vêtements découverts et provocants dans les espaces sociaux, en considérant que tous les trois sont pratiquants et parmi eux, Latif et Sâdegh sont plus fidèles

aux règlements connus comme les contraintes de l’Islam, notamment dans le rapport avec les femmes, tandis que Siyâmak en critiquant la rigidité de certaines de ces normes religieuses, les pratique moins. Ainsi, Latif, alors qu’il refuse l’efficacité de cette mise en scène féminine, exprime indirectement son insatisfaction sur ce sujet, tandis que Siyâmak l’avoue sous forme de plaisanterie et que Sâdégh raconte son expérience, en dépit d’un sentiment de honte, avec plus de détails.

« Déjà, avant d’être marié, ces scènes étaient agaçantes pour moi et j’étais sensible. Mais maintenant, je ne suis pas très sensible. J’essaie de ne pas regarder ces scènes ni les publicités qui les représentent en utilisant le côté féminin sexuel... C’est un sujet de malaise qui empêche de se concentrer et d’avoir une tranquillité mentale dans l’espace public... » (Sâdégh, 26 ans, marié, étudiant).

C’est un migrant, qui souligne plus explicitement que d’autres interviewés mon intégrité, ma confidentialité et les éthiques professionnelles en tant que chercheuse, d’une part peut-être parce que je l’ai connu dans une réunion religieuse des Iraniens chez son amie et d’autre part, parce qu’il sait que je veux organiser des rendez-vous pour interviewer certain.es de ses ami.es ainsi que sa femme. Il sait que par rapport à ses expériences à l’épreuve de la migration, il est probable qu’il soit jugé par d’autres comme un homme faible, considérant que chez de nombreux migrants iraniens, l’actualité de la société iranienne, du point de vue de la tenue vestimentaire des femmes, n’est pas moins provocante qu’en France, à la différence que le port du vêtement découvert pour les femmes, tel qu’il existe dans l’espace public et semi-public en France, n’existe pas en Iran. Sâdégh est un étudiant brillant qui a fait ses études en France dans une discipline plus abstraite, à savoir la mathématique et il est probable que c’est pour cela qu’il critique la tenue vestimentaire des femmes en France comme cause du « manque de concentration mentale ». Il est sincère, et en dépit du malaise qu’il ressent à faire le récit de ses expériences, il fait son récit en étant plus accompagné d’un sentiment de honte. Il raconte son vécu en France dans la période au début de son installation dans la société d’accueil, comme une personne curieuse qui désire explorer le mode de vie, de pensée, les relations et la culture française et qui, après une période d’essai pour connaître tout cela, a ressenti qu’il ne pouvait pas avoir une « connexion intellectuelle » avec cette société. Car, après une période, tout est devenu répétitif pour lui et il n’a jamais obtenu quelque chose de particulier de la société française et c’est pour cela qu’il a quitté la communication active avec cette société.

Sâdégh présente clairement son mécontentement par rapport à la façon de se vêtir des femmes dans la société française, comme une « persécution », ce qui progressivement après son mariage a commencé à diminuer. Et cela tend à montrer que ce qui est décrit par lui comme une persécution, est une persécution sexuelle et de sensation. De fait, il expérimente la liberté de choix de vêtements comme une question individuelle, mais plus concentré et insiste sur sa dimension excitante, notamment sur la façon de s'habiller des femmes en été et sur ce qu'il remarque dans les images de publicité dans la ville, comme un dérangement causé par ces scènes pour la tranquillité et la concentration mentale, en tant qu'un droit public et social.

En comparant le récit de soi masculin et l'influence de la tenue vestimentaire des femmes dans l'espace public et semi-public en France, pour Siyâmak, qui utilise la tactique de la généralisation de son expérience comme une expérience commune aux hommes en tant que mâles, Sâdégh l'utilise de façon moins exagérée que Siyâmak. De plus, en général, ce qui est affirmé comme l'efficacité de cette scène, c'est la perte de concentration chez tous les deux, notant que Siyâmak ne s'exprime jamais sur la persécution sexuelle directement, au contraire de Sâdégh qui la présente même implicitement, en renforçant le rôle du mariage chez lui comme un facteur de réduction de cet agacement. Mais en ce qui concerne la tactique de la généralisation chez Sâdégh, en faisant la remarque que « ces scènes sont parfois difficiles même pour nous qui sommes mariés », il présente cela comme le facteur qui peut exciter le désir sexuel de l'homme, même s'il est marié, considérant qu'ils ont la disponibilité d'avoir des relations sexuelles avec leur femme propre, tandis qu'à partir de cette justification, en effet, il présente la difficulté chez des hommes célibataires, notamment chez des hommes musulmans pour qui la seule manière légitime d'éteindre le désir sexuel, est le mariage.

L'autre logique qu'il applique pour refuser cette provocation, est fondée sur la privation de la possibilité de concentration mentale à cause de la présence de signaux sexuels dans l'espace public, comme un dérangement de la liberté de l'une, c'est-à-dire la liberté individuelle du choix de vêtements des femmes, pour la liberté de l'autre, à savoir le droit des hommes dans l'espace public et semi-public comme un droit commun. De fait, en mettant l'accent sur la différence corporelle entre le physique féminin et le physique masculin, et l'espace public et privé, il construit sa justification pour mettre certaines limites dans la tenue vestimentaire des femmes, dans l'espace social, en les présentant comme « couvrir les beautés excitantes corporelles ». En reconnaissant et en décrivant ces différences corporelles comme des beautés féminines, il est donné une dimension positive, contrairement au sens attribué aux différences corporelles féminines comme des signes négatifs et pervers qu'il faut couvrir. De cette

façon, bien que, premièrement, Sâdégh affirme le rôle de retenue du regard sur les femmes vêtues de façon provocante, qui exposent leur partie féminine sexuellement excitante, comme un devoir moral et « personnel » et « moins religieux », en second lieu, il souligne la partie de la responsabilité féminine, qui est de couvrir les beautés féminines sexuellement excitantes.

En indiquant que, selon certaines interprétations égalitaristes du Coran, y compris chez des réformistes, le devoir de la retenue du regard chez un homme musulman est plus renforcé, ce qui suppose la recherche d'une image plus raisonnable et moins connue comme obligatoire et imposée par la religion ; nous voyons deux types de la confrontation avec ces règlements et ces responsabilité de la part des musulmans, l'un ce qui abime la dimension individuelle de l'acte et lui donne une dimension imposée, alors que chez certains autres, c'est la dimension individuelle qui est présentée comme plus importante et déterminante. Nous pouvons comprendre cela, d'une part, comme le partage d'une responsabilité sociale pour la déssexualisation de l'espace public et semi-public en tant qu'espaces communs pour les deux sexes, et d'autre part que, dans cette responsabilité, la partie qui est considérée comme féminine n'est pas respectée par les femmes. Alors, ce qui est présenté comme la libération du corps féminin via le choix de vêtements, est expérimenté comme une persécution et même comme une violence symbolique sexuelle, mais cette fois de la part des femmes et envers des hommes, et l'utilisation des images de femmes dans la publicité et l'instrumentalisation du corps féminin sont présentées comme une ruse intentionnelle pour « renforcer les questions du désir sexuel et de la sexualité dans la société », visant l'augmentation des bénéfices du marché capitaliste.

Bien que le récit de Sâdégh soit plus accompagné d'un sentiment de honte en attribuant la raison de ce trouble à son origine, à savoir « l'arrivée d'une société traditionnelle », mais il applique aussi la tactique de la généralisation pour justifier ce trouble comme légitime, faisant de cette expérience une expérience commune à tous les hommes, même européens. Il argumente en disant que le dessein de la publicité est fondé intentionnellement sur l'instrumentalisation du côté féminin érotique du corps de la femme, et pour légitimer son sentiment, il raconte qu'il est même compris par des hommes européens qui ressentent cette efficacité érotique provoquée par ces images. Mais pourquoi légitime-t-il plus explicitement l'effet d'excitation sexuelle par les images des publicités ? Peut-être parce que le ressenti de l'excitation sexuelle par des images semble plus banal et il pense que peut-être c'est lui qui semble très lubrique, alors que, quand il dit que cela est expérimenté même chez des hommes européens, il fait passer cette expérience de la catégorie d'une expérience personnelle et

même particulière d'une ethnie, à la catégorie d'une expérience plus générale. D'ailleurs, il légitime son expérience personnelle par les expériences des hommes d'origine européenne, car, dans l'intersubjectivité dominante, notamment en Iran, il est pensé que les hommes européens s'habituent à ces scènes et que ce sont seulement des hommes d'autres origines qui sont excités par ces expositions, à cause de l'absence de ces scènes dans leur société natale, soit dans la publicité soit par les scènes vivantes dans l'espace social, alors que, dans la réalité, il n'en est pas ainsi.

En matière d'interprétation faite par certains enquêtés iraniens, il est perçu une tactique, à savoir s'approcher de « Nous », les hommes d'origine non européenne, surtout les Iraniens d'« Eux », c'est-à-dire les hommes européens. C'est une cassure et un décalage des frontières entre « Eux », les hommes dont il est imaginé qu'ils ne sont pas troublés par la façon de se vêtir ouverte et libre des femmes, avec « Nous », les hommes iraniens d'origine non européenne dont il est pensé qu'ils sont faibles et affectés par des femmes vêtues de façon libre. De plus, la présentation de la ressemblance entre « nos expériences » et « leurs expériences » peut davantage légitimer ces expériences de la part de « Nous ».

La compréhension du corps féminin : l'habitus iranien

À propos de ce qui est traité sous ce titre, nous nous concentrons sur deux dimensions, d'abord sur l'étude de l'hétérogénéité de la socialisation primaire iranienne sur la compréhension du corps féminin et ensuite, sur l'étude de la compréhension du corps féminin propre, sur les mécanismes du corps dans sa structure, sur les stratégies dont use la migrante pour envisager et définir son rapport avec la société d'accueil et sur les tactiques qui sont appliquées pour réaliser les stratégies. Cependant, avant l'étude de la compréhension du corps de la femme iranienne à l'épreuve de la migration, nous axons plus sur la compréhension du contexte de cette compréhension, en ce qui concerne l'intersubjectivité dominante sur l'image de la femme française en tant que féministe dans la société iranienne et aussi, l'intersubjectivité dominante française et sur l'imaginaire représenté de la femme iranienne dans cette intersubjectivité.

À propos du répertoire du genre de la femme iranienne, de son effet sur son corps féminin et de la codification des codes vestimentaires en accord avec les normes de cette réserve, elle est faite en accord avec la socialisation primaire ou la notion de "l'habitus" développée par Bourdieu, non seulement en tant qu'« un ensemble cohérent de dispositions subjectives,

capables à la fois de structurer des représentations et de générer des pratiques »²⁶⁸ de genre chez la migrante, mais c'est supposé être une réserve hétérogène des éléments multiples et pas nécessairement homogènes.

En ce qui concerne la formation de l'habitus iranien, pour la compréhension du corps féminin et la codification des codes d'apparence féminine, il faut souligner que la famille et l'éducation familiale sont perçues déterminantes dans le récit de certaines migrantes.

« « Tu voulais porter des vêtements découverts pour prouver quoi ? Tu veux prouver que ton corps féminin est plus en valeur que ton mode de pensée ? ... ». Tout cela ce sont des choses qu'ils avaient enfoncées dans ma tête. On m'a appris que le physique de la femme n'est pas important et que la valeur d'une femme est dans sa pensée et pas dans son corps » (Lâleh, 35 ans, célibataire, étudiante en post doc).

Lâleh qui vient d'une famille croyante, en refusant la raison d'inconfort pour porter des vêtements pas couverts comme raison religieuse, présente cet empêchement comme un « cadre subjectif plus strict que la religion ». Pour elle, les femmes qui portent des vêtements découverts et qui exposent leur corps, sont présentées par ses familles comme des femmes avec la « tête légère », et elle, en soulignant qu'elle n'est pas d'accord avec toutes ces pensées, c'est-à-dire avoir un regard très critique sur les femmes habillées de façon découverte et libre, elle affirme que « c'est le mode de pensée avec lequel elle a grandi ». En remarquant que Lâleh appartient à la classe moyenne supérieure et que, selon sa biographie, toutes les femmes de sa famille et ses parents ont fait des études universitaires, qu'elles travaillent à des postes élevés et qu'elles sont autonomes financièrement, nous pouvons comprendre que la racine de ce mode de pensée sur la féminité et sur la séduction de la femme vient d'une pensée intellectuelle et féministe. Donc, nous pouvons avancer l'hypothèse que l'image la plus représentative de la féminité occidentale, c'est le féminisme qui refuse l'*Erotic Capital*²⁶⁹, c'est-à-dire l'investissement sur toutes les particularités féminines soit corporelles soit communicantes, pour maîtriser et manipuler les rapports avec l'autrui masculin et est méprisé et par conséquent refusé. Lâleh a vécu la perte de la féminité chez toutes les femmes de sa famille, elle a eu l'impression que toutes ces femmes étaient devenues comme des hommes, et le récit de son soi féminin, notamment à l'épreuve de la

²⁶⁸DUBAR Claude, « Chapitre 3 - La socialisation comme incorporation des habitus », dans *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin, « U », (2015), p. 65-78. URL : <https://www-cairn-info.docelec.u-bordeaux.fr/socialisation--9782200601874-page-65.htm>

²⁶⁹HAKIM Catherine, "Erotic Capital, *European Sociological Review*", V 26, (NUMBER 5 2010), p 499–518 499.DOI:10.1093/esr/jcq014, available online at www.esr.oxfordjournals.org Online publication 19 March 2010

migration, semble plein de protestations implicites contre ce modèle d'éducation qui est sous l'influence du féminisme, si bien qu'elle décrit cela comme « une circoncision affective ». Ainsi, sous l'effet de cette compréhension sur la féminité féminine, faire des compliments sur sa beauté de la part des hommes est présenté comme une tactique masculine, en se référant non seulement au répertoire des codes genrés masculins iraniens, mais aussi français, pour s'approcher d'elle et en abuser et la réaction de Lâleh est négative lorsqu'elle la présente comme une question « culturelle ».

Ce qui est trouvé remarquable à l'égard des expériences de cette migrante, c'est le conflit qu'elle subit entre l'habitus iranien hétérogène et sa tentative individuelle pour le modifier à l'épreuve de la migration. Ce conflit peut paraître plus évident chez elle qui aime avoir une famille, bien que ce soit une famille traditionnelle dont l'homme est le tuteur financier, implicitement, en présentant la perte de l'âge d'or pour se marier et manquant de travail sur son soi féminin, notamment à cause de son impuissance à codifier les comportements genrés de séduction pour attirer un homme. De fait, elle a senti que pragmatiquement la majorité des relations entre les deux sexes se noue autour de cet enjeu social avec la séduction comme une pratique raisonnable et toujours réussie, même si cela semble très cliché, et que pour elle en étant encore célibataire à 35 ans, il faut une modification de la codification de sa féminité en accord avec les codes comportementaux de genre, y compris son apparence féminine proche des codes français, ce qui lui semble difficile à réaliser.

En ce qui concerne l'éducation dans l'enfance dans la famille, le récit de Faribâ et celui de Zibâ sont proches de celui de Lâleh, mais en argumentant différemment. Faribâ affirme que, quand elle était enfant, lorsqu'elle portait une jupe, sa mère lui demandait de faire attention à ce que « ses jambes et sa zone privée » ne soient pas visibles, de plus, elle attribue sa sensibilité à ne pas porter des vêtements plus libres et découverts au manque de sécurité dans la société de l'Iran. Faribâ explique que, pendant la première année après son arrivée en France, elle ne portait pas de jupe sans collants, que c'était difficile, ce qui est petit à petit abîmé, mais pas complètement disparu. Elle, qui se présente elle-même comme croyante, même avant la migration, en soulignant que l'obstacle de se vêtir de façon plus libre n'avait pas de raison religieuse, de fait, argumente son empêchement plus comme quelque chose d'enraciné socialement et culturellement que religieusement. Par ailleurs, à la suite du refus de la raison religieuse, elle forme sa logique sur ce sujet en se référant à son corps féminin et insiste sur le rôle de la façon de se vêtir comme une barrière entre son corps, en tant que possession personnelle, et le corps d'autrui, en disant : « c'est subjectif et mental, parce que je

suis rigoureuse dans le contact avec les autres. Car je n'aime pas avoir un contact avec n'importe qui ». De fait, la façon de se vêtir pour Faribâ est comprise comme un code social et culturel lequel définit et détermine la distance entre les corps dans l'espace public²⁷⁰. À savoir que c'est, non seulement à partir de la préservation de la distance corporelle, notamment entre les deux sexes, et la préservation du territoire propre²⁷¹, mais aussi à travers la codification des codes vestimentaires particuliers dans l'espace public et semi-public.

Bref, ce qui est évident dans la compréhension du contexte de l'expérience corporelle de la migrante iranienne à l'épreuve de la migration, c'est le conflit interne et subjectif entre l'habitus iranien de genre et les attentes de genre de la société française, ce qui la fait osciller sur la sélection entre des ressources disposées pour le travail sur son soi féminin dans cette nouvelle épreuve.

Un contexte double de l'expérience du corps féminin

Avant étudier l'expérience des migrantes iraniennes à l'épreuve de la migration, il semble qu'il soit nécessaire de connaître le contexte de la formation de cette expérience. En analysant les récits des migrant.e.s iranien.ne.s, il est perçu que deux arrière-plans constituent le contexte de la compréhension de la femme iranienne sur son corps féminin et sur la codification des codes vestimentaires de son apparence dans l'espace public et semi public dans la société d'accueil. Ce contexte double s'est formé selon deux imaginaires représentés et stratifiés, le premier c'est l'imaginaire d'une femme française en tant que femme occidentale dans l'intersubjectivité dominante de la société iranienne et le deuxième, l'imaginaire représenté d'une femme iranienne en tant que femme orientale et musulmane dans l'intersubjectivité dominante de la société française. Donc, ces deux imaginaires représentés enchevêtrés l'un dans l'autre, constituent un contexte efficace pour la compréhension et l'interprétation de la codification du corps féminin propre et d'autrui et comme le point de départ pour un travail sur le soi féminin propre en accord avec des codes et des normes vestimentaires.

S'imaginer les femmes françaises comme féministes et égalitaristes

À propos du contexte préalable, les récits de certains migrants illustrent bien le fait que l'entrée dans la société française a provoqué chez eux un étonnement, à cause d'un écart

²⁷⁰MILANI Farzaneh, *Veils and Words; the Emerging Voice of Iranian Women Writers*. London : I.B. Tauris & CoLTD, (1992).

²⁷¹DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003), p 26.

remarquable entre la réalité de l'apparence féminine des femmes françaises dans l'espace public et l'imaginaire représenté et reconnu d'elles dans la société iranienne.

"... En Iran, j'ai un caractère militant mais ici en France, je suis plus normale... Ici on regarde les femmes en tant que femmes avec toutes leurs qualités. Ici, beaucoup d'entre elles portent des chaussures à talons hauts et des vêtements féminins, ce qui est érotique et ça m'étonne » (Parisâ, 33ans, mariée, étudiante en art et travaillant au restaurant universitaire).

Parisâ qui exprime ces tentatives égalitaristes en Iran explicitement, raconte que cette tentative chez elle, après la migration et dans la société française est diminuée et compromise. Pour elle, que la femme utilise toujours le côté féminin dans l'épreuve d'interaction, surtout avec le sexe opposé, n'est pas acceptable et elle dit : « je ne suis pas d'accord avec le fait que le pouvoir de la femme profite du côté sexuel et érotique de sa féminité et de sa façon de se vêtir ». Elle argumente en disant que ce qui n'est pas acceptable sur ce sujet pour elle, c'est le profit conscient du côté féminin du corps féminin et la présentation d'une image érotique de la femme. En effet, elle distingue la nudité du corps féminin du profit de cette nudité comme objet érotique, ce qui provoque une instrumentalisation du corps féminin sur le marché. Mais, en ce qui concerne ce pouvoir féminin, bien qu'elle refuse de profiter du côté sexuel et érotique du corps féminin, en faisant une exception, dans une contradiction évidente, elle dit qu'elle, en France, ne porte pas de vêtements *sexy*, « sauf s'ils sont jolis ». Ainsi, chez elle, la problématique de l'érotisation du corps féminin propre est compromise sous l'effet de la question de la beauté et de l'esthétique de ce corps d'une part, et de l'érotisation de cette beauté d'autre part, ce qui souligne le conflit entre ses intérêts dans la pratique et les contradictions qu'elle éprouve.

Revenons sur l'expérience d'étonnement de Parisâ, qui présente typiquement l'écart entre l'imaginaire représenté et la réalité sur ce sujet. Le profond étonnement de Parisâ, c'est de voir beaucoup de femmes françaises dans l'espace public et semi-public qui portent des vêtements qui lui semblent à connotation provocante et érotique. Cet étonnement est plus compréhensible en faisant attention au récit de Parisâ sur son caractère féminin en Iran et sur la modification de ce caractère à l'épreuve de la migration en France, comme le passage d'un caractère militant féministe en Iran, qui combattait les clichés féminins, vers un caractère normal en France. Elle argumente en disant qu'en Iran, elle a évité de "trop ressembler à une femme", parce qu'il s'ensuit une "discrimination", "une privation de droit" et un "changement

du rôle et de fonction". Donc, elle, en généralisant sa tentative, la décrit comme une vocation commune à toutes les jeunes filles de la génération iranienne qui ne veulent pas apparaître comme leur mère. La cause de cette fuite est évidemment non seulement l'inégalité de droit, mais aussi l'inégalité par le droit. De fait, ici, ce qui est vu c'est un élargissement du sentiment discriminatoire et inégalitaire de certains domaines de droit entre les deux sexes comme les domaines familial, civil et punitif, à tous les domaines de la vie quotidienne de la femme iranienne.

Il est perçu une interprétation identique sur l'épreuve de la féminité dans la société iranienne avant la migration chez Shirin, une autre migrante qui décrit son expérience de sa féminité comme la « fuite d'être une femme », en justifiant cette prise de distance à sa féminité par le fait qu'elle est un signe de « faiblesse ». Donc, en comprenant qu'avoir l'apparence féminine sous une forme déterminée est une acceptation de l'inégalité entre les deux sexes, de nombreuses femmes en Iran essaient d'être loin de cette image désirable attendue, comme une tactique pour empêcher l'exclusion et la marginalisation et pour chercher à modifier leur situation dans la vie sociale et privée, via ne pas s'habiller de façon féminine, mais elle « s'abstient de comportements féminins et de la minauderie dans le geste », et c'est le même comportement qu'elle a en France, comme il est noté plus haut, en tant que signe de l'abus de pouvoir féminin. Les gestes de fragilité, les comportements typiquement féminins, la façon de se vêtir et même le mode de pensée, à savoir sentimental et affectif, tout ce qui est connu et évoqué en tant que micro-gestualités féminines comme naturellement fragiles et douces, et ce dont on s'abstient pour empêcher la reproduction des clichés féminins à savoir la reproduction du sexe faible comme le beau sexe²⁷². L'impression est que le fait d'imposer l'ensemble des rôles et des statuts vient à la suite de la réalisation des idéaux genrés par rapport à l'apparence féminine, et cela est ressenti comme un rôle passif dans l'identification de soi-même en tant que femme.

En résumé, l'image dominante sur la féminité occidentale est représentée sous la forme d'une image féministe, à savoir qu'il semble bien que dans les sociétés d'Occident, il y ait des images multiples de la féminité dans la société iranienne, soit données par la communauté féministe universitaire soit par la communauté intellectuelle et militante iranienne et que l'imaginaire dominant sur la féminité d'Occident est en accord avec le féminisme. Ce qui encourage la femme iranienne à se préparer en profondeur à être les égales des hommes dans toutes les situations. Cette approche égalitariste et même féministe, de fait, présente que le

²⁷²DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, (2002), p 191.

prix que la femme occidentale paie pour être l'égale de l'homme dans toutes les situations est d'ignorer tous les signes et symboles de sa présence en tant que femme dans la société, alors que dans la réalité de la société française, la présentation des femmes est considérée comme provocante et plus attractive que l'image *à priori*. En effet, il apparaît pour les migrantes iraniennes que la question de l'apparence provocante féminine est toujours la question principale chez pas mal de femmes françaises malgré le combat pour l'égalité entre les deux sexes pendant des années contre les clichés féminins.

En ce qui concerne l'expérience de Parisâ, il faut faire attention à son épreuve comme étrangère. De fait, pour elle, qui poursuit la réalisation de l'égalité entre les deux sexes, cela est compris plus comme la reproduction des stéréotypes de genre connus comme féminins, ce qui notamment pour elle, en tant qu'étrangère, ne se juge pas dans le même contexte que pour une femme française. De fait, la présentation d'un soi féminin, ayant tous les critères de douceur et de fragilité attendus d'une femme, pour elle comme une femme d'origine non européenne, notamment venue d'un pays connu comme musulman, n'est pas compris et estimé dans le même contexte que cela pour une femme française. Donc, il est probable que cette apparence féminine ne soit pas seulement comprise comme un choix individuel, mais comme le signe de la soumission d'une femme stigmatisée comme orientale. Alors qu'en Iran, pour Parisâ, avoir l'apparence féminine est vu comme le signe du sexe faible qui est fragile et qui a besoin de protection et de tuteur. La première étape, afin de ne pas être privées de droit social ni même privé, est de s'éloigner de l'apparence féminine, parce que cela est la preuve de l'affirmation implicite sur l'échange de la « fragilité féminine » contre la « protection masculine », ce qui est connu comme le prétexte de la privation des femmes de certains droits et la formation de certaines attentes de genre par les autres.

En bref, premièrement, ce qui est ressenti dans la réalité vécue dans la société française, c'est que malgré toute la diversité, le sujet de la tenue vestimentaire et de la présentation du soi féminin dans les espaces publics, n'est pas considéré comme un sujet banal ni émancipé des stéréotypes féminins et la détermination du regard masculin, au contraire de ce qui est représenté, est toujours réalisée dans le « même système », à savoir un « marché de l'apparence corporelle féminine », mais « essayant d'éliminer la trace du pouvoir » dans sa formation²⁷³.

²⁷³DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Seuil, Paris, (2002), p 204 et 207.

Le stéréotype multidimensionnel autour de la femme iranienne

À propos de l'autre dimension du contexte de l'expérience du corps féminin chez la migrante iranienne, comme un contexte simultané de son expérience, selon l'étude du récit des migrantes, nous sommes confrontés à un imaginaire représenté unifié sur la migrante non européenne, notamment du Moyen-Orient en accord avec des stéréotypes. Cet imaginaire est, de fait, un enchevêtrement des stéréotypes de genre, c'est-à-dire une intersectionnalité, ce qui est défini comme "la pluralité des logiques de domination" et l'importance de la compréhension des enjeux au sein de "l'articulation de chaque logique" à partir des récits des acteurs²⁷⁴. Et ici, dans la construction de l'imaginaire de la femme iranienne, les dimensions principales sont l'ethnicité, la religion, la classe et aussi, notamment pour la femme iranienne, une dimension politique, à savoir sous l'effet d'un rapport toujours conflictuel entre l'État post révolutionnaire d'Iran et les États d'Occident.

« ... Ici je suis une femme iranienne charmante qui a quelque chose à dire au contraire des clichés par rapport à la femme iranienne.... Je ne suis pas voilée ici, je suis ouverte... » (Shirin, 31ans, en couple avec un Français, étudiante et enseignante à l'université).

Shirin, en couple avec un Français, explique que le cliché de son partenaire sur la fille iranienne, selon ce qu'il avait appris de son ex-copine iranienne, c'est que c'était des filles « portant des baskets et avec un sac à dos », à savoir l'image d'une femme asexuée qui dans sa codification des codes vestimentaires ne donnait aucun signe de la séduction. Alors que l'image agréable pour lui est une femme vêtue de vêtements *sexy* et avec des comportements connus comme "coquetteries féminines".

Selon le récit et l'expérience de Shirin, soit sur ce qui est raconté par rapport à sa relation intime avec son partenaire français soit sur ce qui est raconté en général, nous pouvons établir notre hypothèse sur comment construire et articuler l'imaginaire de la femme iranienne dans l'intersubjectivité dominante française. En ce qui concerne cet imaginaire, bien qu'il soit construit dans un croisement de genre et d'ethnicité, il est renforcé via des dimensions comme celle de la religion et de la politique. En ce qui concerne l'imaginaire construit de la femme iranienne, dans des dimensions de genre, d'ethnicité et d'appartenance de classe, il est proche de la totalité intégrée de l'imaginaire de la femme du Proche Orient, ce qui vient toujours des

²⁷⁴FASSIN Éric, « D'un langage l'autre : L'intersectionnalité comme traduction », *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2 N° 58, (2015), p 9 à 24.

racines de l'œuvre de l'Orientalisme occidental dans lequel le Moyen-Orient est considéré d'une part comme « le pays des rêves et de d'illusion », ce qui ressemble aux voiles qui cachent un fond riche et profond de la sexualité féminine²⁷⁵, et d'autre part, comme « arriéré et culturellement indigne de respect » qui aurait besoin « d'être modernisé et en même temps d'être civilisé »²⁷⁶.

Ainsi, bien que cette thèse ne soit pas capable de prouver cette hypothèse, à savoir la connaissance de la racine de l'imaginaire de la femme iranienne dans cette imaginaire historique, cependant, cette hypothèse ne semble pas en être très éloignée. Dans cet imaginaire nous pouvons distinguer deux dimensions, à savoir une dimension historique et une dimension de politique contemporaine. Dans la première, nous sommes confrontés à l'imaginaire des Français sur les femmes iraniennes, tel qu'il est perçu par les migrantes iraniennes, d'une femme qui porte une *érotisation orientale* et excite des imaginations sexuelles masculines soit en raison de son érotisation étrangère à l'érotisation occidentale soit en raison de la dissimulation du corps féminin par le vêtement au regard masculin, notamment en accord avec les règles religieuses. Il s'ensuit un jugement occidental sur cette femme en tant qu'objet de la domination et de la répression masculine traditionnelle via un micro système de pouvoir, à savoir une famille patriarcale. Donc, sous l'emprise des stéréotypes construits sur la femme musulmane et orientale, on imagine que la femme iranienne, comme toutes les femmes non blanches et non occidentales, est une femme « opprimée et pitoyable »²⁷⁷ sous l'emprise du pouvoir d'une masculinité d'Orient qui est aussi une masculinité religieuse et traditionnelle. Ainsi, il est imaginé qu'elle est victime d'un système réprimant patriarcal religieux, alors que cet imaginaire historique est exagéré à partir d'une dimension politique contemporaine, sous l'influence des rapports politiques toujours conflictuels entre les États d'Occident et l'État postrévolutionnaire d'Iran, afin de présenter un imaginaire de plus en plus dangereux pour le monde entier. Par conséquent, d'après ces deux dimensions historique et politique contemporaine, il est imaginé que la femme iranienne est réprimée doublement, d'une part via un micro système politique réprimant et discriminatoire, c'est-à-dire la famille patriarcale, et d'autre part, via un macro système réprimant, à savoir l'État islamique.

²⁷⁵SAID Edward, *Orientalism*, Penguin, London, (1977), p 182

²⁷⁶NADER Laura, « Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes ». *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25,(1), (2006), p 12-24. doi:10.3917/nqf.251.0012.

²⁷⁷Ibid

À propos de l'imaginaire représenté de la femme iranienne dans les média cultures occidentales, il apparaît saturé par de nombreux stéréotypes, très largement alimentés et actualisés par les rhétoriques anti iraniennes de nombreux dirigeants politiques occidentaux, au point de recouvrir la complexité de la société iranienne contemporaine.

En effet, bien qu'après l'installation de la République Islamique en 1979, il y ait eu une des modifications juridiques les plus importantes concernant le domaine du genre, y compris dans le droit de la famille, et certains droits civil et pénal, en accord avec une lecture orthodoxe de l'Islam chiïte, c'est-à-dire un principe de la différenciation entre les hommes et les femmes au sein de la famille, dans les espaces publics et les hiérarchies professionnelles²⁷⁸ ; ce nouvel arrangement de genre ne peut être considéré comme un arrangement de genre de type patriarcal traditionnel, mais aussi comme un arrangement de type "composite", c'est-à-dire porteur depuis le 19^e siècle des transformations et des tensions entre logiques de modernisation du patriarcat (notamment avec la critique de masculinités trop « efféminées » sous la dynastie Qadjar par la révolution Constitutionnelle de 1906²⁷⁹), logiques modernes d'émancipation féministes qui militaient pour certains droits, y compris de vote, à l'éducation, contre la polygamie, le divorce unilatéral et le mariage précoce²⁸⁰, logiques de l'orthodoxie chiite depuis la révolution de 1979 et logiques de libertés individuelles, notamment avec l'élévation du niveau de diplôme et l'accès à la globalisation média culturelle.²⁸¹ Donc, bien que la vie contemporaine d'une femme iranienne soit soumise à des tensions entre un principe d'inégalité fondé sur des interprétations religieuses qui sont observables dans tous les domaines de la vie sociale et privée d'une femme en Iran, il semble que l'imaginaire manipulé par les média cultures d'Occident est toujours un imaginaire passif et réprimé, qui est aussi retrouvé dans la connaissance des Français. Cependant, il est perçu que dans le même contexte, paradoxalement, pour critiquer les politiques religieuses de cet État et les présenter comme ayant échoué, on renforce et représente un imaginaire résistant de la femme iranienne contre la répression de l'État, s'habillant de façon *sexy* dans les espaces publics²⁸² ;

²⁷⁸MIRHOSSEINI Ziba, *Marriage on Trial: A Study of Islam in Family Law. Iran and Morocco Compared*. London & New York, I. B. Tauris, (1993).

²⁷⁹NAJMABADI Afsaneh, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley, University of California Press, (2005).

²⁸⁰KESHAVARZ Nahid, *Les nouveaux féminismes en Iran. Le mouvement des femmes de 1989 à 2009*. Paris, L'Harmattan, (2015).

²⁸¹MACÉ Éric, *L'après-patriarcat*. Paris, Seuil, (2015), p 142-148 & KARAMI GHAHI Mohammad Taghi, KHAZAEI Tahereh et MACE Eric, « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiite orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation » (2017 :2), *Cahiers du Genre* 2017/2 (n° 63), p. 167-186. DOI 10.3917/cdge.063.0167

²⁸²KRISTOF D Nicolas, *Those Sexy Iranians*, New Yourk Times, 2004-05-08.

l'imaginaire dans lequel peut être trouvée la trace de l'imagination orientaliste sur la femme iranienne en tant que femme érotique et sexuellement excitante²⁸³.

Notes sur mon expérience personnelle

Une de mes expériences vécues, lorsque j'ai été confrontée à des hommes français et même à des hommes d'autres origines (par exemple Syrien), était que l'on m'adresse des compliments sur la beauté féminine iranienne directement ou indirectement. Dès qu'ils savent que je suis iranienne, ils disent qu'ils ont entendu dire que les femmes iraniennes sont très belles. Et le stéréotype énoncé par les Français, que ce soient des hommes ou des femmes, est de demander si les femmes iraniennes peuvent conduire ou si elles portent le foulard même à la maison ou en dormant (la question m'a été posée après avoir regardé un film iranien). En définitive, le premier stéréotype est historique et le second est construit plutôt politiquement contemporain et post révolutionnaire.

Ainsi, l'expérience de la migrante iranienne est compréhensible sous la notion de "colonialité de genre"²⁸⁴, c'est-à-dire faire une colonialité de la race blanche sur la définition des stéréotypes de toutes les catégories sociales, y compris race et genre²⁸⁵. Effectivement, l'imaginaire de la femme iranienne dans l'intersubjectivité dominante française dans une intersectionnalité subjective, vient de son genre féminin, de son appartenance à une ethnie qui n'est ni blanche ni européenne, de sa tendance religieuse à l'Islam, et de son appartenance de classe imaginé comme inférieure, et, de plus, sous l'influence de l'imaginaire politisé représenté de l'État, construit et manipulé. Donc, considérant l'attachement "aux formes de domination" de la "représentation" de l'objet, ici la femme iranienne, la "subjectivation" peut être comprise soit chez la migrante iranienne soit chez le/ la Français.e, en se référant à "des rapports de pouvoir" et à un "assujettissement"²⁸⁶. Autrement dit, non seulement la subjectivité de la migrante en situation d'étrangère, mais celle du Français dans la construction et la représentation de l'imaginaire d'une femme iranienne sont sous l'influence des rapports de pouvoir multidimensionnels et des stéréotypes et même des clichés préalablement construits²⁸⁷.

²⁸³SAID Edward, *Orientalism*, Penguin, London, (1977), p 182.

²⁸⁴LUGONES Maria, *The Coloniality of Gender*. Worlds & Knowledges Otherwise Spring 2, (2008), p1-17

²⁸⁵DYER Richard, *White*, Routledge, London, (1997), p 12.

²⁸⁶FASSIN Éric, « D'un langage l'autre : L'intersectionnalité comme traduction », *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2 N° 58, (2015), p 9 à 24

²⁸⁷HAMEL Christelle, La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant-e-s du Maghreb et la virginité », *Nouvelles Questions Féministes*, numéro spécial « Sexisme et racisme : le cas français », vol. 25, no 1, (2006), p. 41-58.

En résumé, nous pouvons dire que l'expérience de genre de la femme migrante iranienne en France, est ressentie autour d'un contexte formé par des stéréotypes sur la féminité soit iranienne en tant qu'orientale soit française en tant qu'occidentale sous l'intersectionnalité du genre, de l'ethnicité, de la religion, de la classe et de la politique. D'un côté les migrantes iraniennes, influencées par le féminisme et par leurs propres formes de résistance à une féminité « fragile » imposée, s'attendent à des femmes d'Occident débarrassées de la féminité et découvrent à l'inverse qu'il existe une féminité française, à la fois très présente et très codée; et d'un autre côté, les migrantes iraniennes s'attendent à pouvoir partager cette féminité française mais découvrent qu'elles sont le plus souvent renvoyées aux stéréotypes orientalistes et géopolitiques de femmes iraniennes opprimées, passives et en attente «d'émancipation », notamment sexuelle.

Quelle compréhension sur le corps féminin

Sous ce titre, en suivant la présentation du contexte de l'expérience de genre de la femme iranienne immigrée en France, nous pouvons essayer de comprendre l'expérience de la migrante iranienne par rapport à son corps. Ainsi, nous étudions la compréhension de son corps féminin et comment elle travaille sur son soi féminin via des stratégies subjectives qui définissent leurs pratiques en tant qu'encadrement de la structuration sous l'influence de tactiques sous des tensions et des conflits internes et externes.

Le corps féminin et le sentiment de mal être

Nous pouvons comprendre qu'à partir du changement de la façon de se vêtir et de la possibilité de choix d'une tenue vestimentaire plus libre, un des sentiments éprouvés par la migrante, est le sentiment de mal être, autrement dit que l'exposition du corps féminin, en ce qui concerne le port d'une tenue vestimentaire plus libre, chez elles, est éprouvé gênant. En effet, ce qui est éprouvé chez la migrante est le changement de rapport de son corps avec l'espace privé²⁸⁸ ainsi qu'avec l'espace public. Donc, l'épreuve de la migration offre une nouvelle occasion pour la femme iranienne, qui a vécu la présence de son corps féminin dans l'espace public avec certaines contraintes dans la société d'origine, de définir comment présenter son corps dans cet espace, et d'en résumer l'expérimentation du nouveau rapport.

Au sujet du sentiment vécu du corps féminin dans l'espace public de la nouvelle société, pour certaines, comme Azin, ce sentiment a diminué et finalement disparu ; pour plusieurs autres, comme Zibâ, Parisâ, Nédâ, ce malaise existe toujours. Mais Fatâneh et Golnoosh soulignent

²⁸⁸DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003), p 82 et p 54

que le sentiment d'être mal à l'aise n'est pas lié à l'expérience en France mais est un sentiment interne.

"Je n'aime pas que mon corps soit vu. Je suis plus à l'aise comme ça (elle montre sa tenue vestimentaire qui est une blouse avec manches longues et un pantalon). Je ne sais pas pourquoi je suis comme ça, c'est un sentiment intime" (Fatâneh, 34 ans, célibataire, étudiante en sociologie, féministe militante).

Alors que pour Fatâneh la tendance à couvrir son corps féminin était inconnu, la justification du malaise éprouvé par Golnoosh, qui est en instance de pacs avec un homme français et travaille dans une entreprise de cinéma comme avocate, de porter des vêtements découverts, dans la vie quotidienne, est faite en soulignant son âge et la forme de son corps en disant : « naturellement mon corps ne tend pas à porter des vêtements ouverts et ça ne me convient pas ». Golnoosh étant une jeune femme athée venue d'une famille avec un capital culturel et social élevé et de classe moyenne économique explique son refus de porter des vêtements découverts par une raison esthétique. Chez Fatâneh en revanche, venue d'une famille sunnite et Kurde et de la classe inférieure, bien qu'à ce moment Fatâneh ne croie plus à une religion, cela peut venir de ses tendances aux approches du féminisme en critiquant l'investissement sur le corps féminin comme la ressource de pouvoir féminin.

Au sujet du sentiment de malaise avec le corps féminin en portant des vêtements découverts en France, Nédâ comme Zibâ et Parisâ en souffraient encore. Dans le cas de Nédâ, bien qu'elle affirme qu'après la première année, elle a fini progressivement par être à l'aise de porter des vêtements féminins comme la jupe et la robe dans l'espace public, notamment sans les chaussettes, en arguant que c'est à cause « du manque d'habitude du climat », cependant, elle argumente en disant qu'elle n'était pas ordinairement à l'aise d'être en jupe et qu'elle préfère le pantalon en attribuant cela à " plus de liberté de mouvements » parce qu'on lui dit qu'elle s'assied et marche comme un homme. De fait, elle est habillée de façon à être plus à l'aise pour bouger, de plus, chez elle, se vêtir de façon provocante et *sexy* est détestable, ce qui paraît en accord avec sa vision de l'égalité de droit entre les deux sexes.

Selon le récit de soi de Zibâ, elle est toujours en conflit avec son corps et la façon de se vêtir en France et éprouve un sentiment de mal être et raconte son expérience comme « un combat interne » pour obéir aux codes de tenue vestimentaire des femmes en France, en essayant de dépasser et de maîtriser les contraintes subjectives sur son corps et sur les normes de la façon de se vêtir de la femme déjà intériorisées avant la migration, en Iran. Elle n'a pas

ressenti de l'aisance à porter des vêtements découverts, parce qu'elle n'est pas à l'aise avec son corps. Elle attribue ce mal être au modèle d'éducation de sa mère dans lequel sa mère lui a toujours recommandé de ne pas porter de short à la maison en présence de son père et de ses frères. Elle explique qu'elle vient d'une famille religieuse pratiquante mais qui n'est que croyante, en confirmant « les soucis maternels » de sa mère qui est pratiquante, par rapport à « ne pas porter voile et ne pas suivre les règlements religieux », après sa migration obligatoire quand elle a suivi son époux qui est un réfugié politique en France depuis 2009. Elle présente sa mère comme modérée et tolérante à l'égard des règlements religieux et dit qu'elle lui fait des demandes à ce sujet avec "gentillesse" et pas avec obligation. Donc, en plus du fait qu'elle refuse que la raison de ce mal être vienne du regard des autres, y compris des hommes, elle argumente en disant qu'une autre limite pour elle est également le « problème financier » qui l'empêche d'acheter des vêtements agréables et découverts. Alors que Zibâ expérimente le conflit pour maîtriser son sentiment de malaise de porter une tenue vestimentaire plus libre, elle explique que son époux l'encourage, parce qu'il sait qu'elle aime porter des vêtements découverts, mais que ce sont des limites subjectives qui l'en empêchent.

Parisâ, une autre migrante, en attribuant un sens de « sécurité » et d'« habitude » au port de vêtements plus longs comme le manteau en Iran, décrit son sentiment de malaise à propos de sa façon de se vêtir dans l'espace public en France. Elle explique que porter un chemisier sans une couverture plus longue, est difficile pour elle, si bien que, pendant les deux premières années, elle a porté une veste ou un chemisier plus long sur son chemisier, alors que subjectivement, elle vivait toujours un conflit pour quitter cette habitude et pour se détacher des iraniennes concernant la tenue vestimentaire féminine. Effectivement, bien que Parisâ n'ait pas un caractère religieux, même avant la migration, son expérience vécue montre bien que les normes définies pour la façon de se vêtir comme des normes sociales et culturelles l'ont affectée, et à l'épreuve de la migration et en se confrontant avec les normes de tenue vestimentaires dans la nouvelle société, la modification et plus précisément l'abandon de celles-ci sont ressentis comme conflictuels, ce qui est un récit de « combat » avec la féminité présentée et ces normes vestimentaires en Iran et à *contrario*, la « réconciliation » avec celle de la France de la part d'elle-même.

En accord avec le dernier point de l'expérience de Parisâ, c'est-à-dire la réconciliation avec sa féminité, Shirin a eu la même expérience. Cependant, Shirin, qui est en couple avec un Français, étudiante et à la fois enseignante à l'université, en soulignant qu'elle a été plus « à l'aise » avec son corps depuis sa migration, explique que « même si sa tenue expose ses

seins» dans l'espace public, cela ne lui fait pas « honte », d'autant qu'elle enlève même son écharpe pour qu'ils soient vus, parce qu'elle ressent « un sentiment de sécurité ». Autrement dit, elle explique qu'elle n'a pas honte de porter des décolletés qui mettent ses seins en valeur dans l'espace public, parce qu'elle éprouve un sentiment de sécurité dans la société française. En ce qui concerne l'expérience de Parisâ, il faut mentionner que son expérience sur la présentation de son soi féminin oscille entre deux mécanismes de travail sur son soi propre, c'est-à-dire d'une part la tendance pour se réapproprier sa féminité et d'autre part, une tentative pour abimer cela.

Ainsi, ce qui est vécu chez ces migrantes, c'est qu'elles essaient de dépasser la subjectivité construite en accord avec des habitus iraniens sur le corps féminin dans lesquels la dimension sexuelle de ce corps est renforcée, pour les remplacer par une nouvelle subjectivité et les nouvelles pratiques qu'elles construisent à partir de la nouvelle compréhension sur le corps féminin transférée et sur les normes vestimentaires plus en accord avec ceux de la société d'accueil. Ainsi, pour passer à ces tensions et conflits suivis, il est nécessaire de modifier et de changer la signification du corps féminin. Cependant, le récit de la majorité d'entre elles concerne le conflit entre ce qui est idéal, à savoir un regard humain et pas intentionnellement sexuel attendu de la part des hommes sur leur corps féminin dans la société française, et ce qui est expérimenté en réalité, c'est-à-dire l'existence d'un regard presque identique sur le corps féminin dans la société d'accueil française, comme celui en Iran, c'est-à-dire un regard sur le corps féminin comme un objet sexuel, en renforçant son côté connu comme sexuel. Cela est ressenti comme une distance entre l'idéal ou le formel et le réel, entre ce qui a été imaginé et souhaité et ce qui est en réalité, à partir de la diffusion de la réalité dans l'idéalité. Et un paradoxe est aussi ressenti, entre leur intérêt et leur tentative individuelle pour présenter une image plus féminine, voire de séduction sexuelle, et le sentiment d'impuissance pour le réaliser à cause des contraintes internes sous la forme d'une subjectivité déjà figée, en considérant le renforcement du côté sexuel du corps féminin comme l'instrumentalisation du corps féminin, ce qui est interprété comme péjoratif. Même peut-être pouvons-nous généraliser cette expérience paradoxale aux Françaises, toutes les deux doivent jouer avec les codes en permanence et qui doivent gérer en permanence la tension entre « s'habiller pour soi » et « se présenter aux autres à travers sa manière de s'habiller ». De fait, elles veulent présenter un imaginaire imaginé le plus dégage et émancipé du regard d'un autrui masculin, tandis que, dans le réel, elle joue dans le même champ auquel elles essaient d'échapper.

"Ici, je veux être une femme"!

Sur le rapport entre le corps féminin et l'espace public et semi public, la présentation d'une apparence plus féminine et même érotique, est une des expériences des enquêtées dans la société française. Alors, ce qui est digne d'intérêt c'est que, en altérant les contraintes et les normes religieuses déterminant les codes vestimentaires, une des expériences de la migrante iranienne est sa tentative de se réapproprier sa féminité, d'où s'ensuit l'organisation de l'enjeu social de la séduction.

Alors que Shirin, Simâ et Parisâ sont des migrantes qui présentent explicitement leur tentative envers la réappropriation de leur féminité à l'épreuve de la migration comme "vouloir être une femme", Parisâ et aussi Shirin décrivent ses expériences pour avoir l'apparence féminine en Iran comme la « fuite de l'émergence d'une apparence trop féminine », à *contrario* de ce qui est ressenti en France comme la réconciliation avec la féminité propre. Simâ, explique qu'elle, en Iran, éprouvait "un sentiment de manque de réalisation d'une partie de sa féminité" à savoir sa dimension corporelle.

« Le voile nous fait voir comme un être asexué et pas comme une vraie femme. Je suis contente ici, parce que je peux apparaître plus féminine en choisissant ma coiffure et mes vêtements » (Simâ, 26 ans, en instance de rupture de fiançailles avec un Iranien en Iran, hôtesse et enseignante d'anglais dans un institut de langue).

Simâ vient d'une famille non religieuse et présentée comme « moraliste », ce qui attire l'attention sur le fait qu'en dépit de la présentation de la religion comme un des piliers de la société iranienne, celle-ci n'a pas un rôle déterminant dans toutes les familles iraniennes et dans toutes les classes sociales de cette société. Dans certaines familles comme la famille de Simâ, la religion n'avait un rôle dans la socialisation de l'enfant que dans certaines institutions, notamment, dans le parcours scolaire, les politiques sociales et culturelles de l'État, le système de droit et de façon plus faible par l'intermédiaire du média de l'État.

Simâ raconte que, quand elle était adolescente, elle a été arrêtée par la « police de la vertu »²⁸⁹ de sa ville et accusée d'être mal voilée, ainsi que fustigée à cause de la couleur de sa veste

²⁸⁹En ce qui concerne la police de la sécurité sociale, cela vient du « projet de la vertu », il est la continuation du projet de révolution officielle qui été déclaré le 29 juin 1980 par le conseil suprême de la révolution. Ce projet interdit l'entrée des femmes sans le voile dans les bureaux gouvernementaux de sorte que petit à petit ce règlement est élargi à tous les espaces publics et finalement le 2 novembre 1983 ce règlement devient la loi numéro 102 des lois pénales islamique qui donne à la loi sur le voile islamique sa forme légale. (Nooshin Ahmadi Khorasani et Parvin Ardalan (2003) Sénateur : des activités de Mehrangiz Manoochehrian sur le terrain des combattantes des droits des femmes en Iran, Téhéran, Toseh, p353). Cette loi dans le gouvernement d'après

rose. Sa façon de raconter cette expérience particulière, en donnant tous les détails, bien qu'il se soit passé quelques années depuis cet événement, prouve que cela a laissé une trace très forte dans son expérience féminine en Iran, et par ce type d'expérience, nous pouvons comprendre son insistance sur « l'oubli de son passé » et de tout ce qui la rattache à son passé dans la société natale iranienne, tout ce qu'elle a appris, comme l'ordre de la vie et les relations entre les deux sexes et en ayant un grand désir d'avoir de nouvelles expériences à l'épreuve de la migration en la présentant comme « aimer être dans la passion des nouvelles expériences ». Elle affirme qu'elle porte tout ce qu'elle veut en France et qu'elle se sent très libre sans la pression d'empêchements extérieurs sur elle-même pour sa tenue vestimentaire, cependant, elle exprime un accord avec la façon de se vêtir et le quartier, surtout le quartier des migrants à Paris, à cause du regard des autres.

Ainsi, l'interprétation faite par Simâ par rapport à la liberté de choix de vêtements en comparant les deux sociétés de l'Iran et de la France, souligne deux points dignes d'intérêt, l'un, son interprétation et sa compréhension par rapport au voile et l'autre, le regard sur la liberté de choix de vêtements comme la possibilité de se distinguer de l'autrui masculin. Pour elle, être une femme est une opportunité pour se distinguer des hommes par des différences d'apparence, y compris une façon de se vêtir particulièrement féminine comme porter une jupe, une robe et un modèle de coiffure, tandis qu'elle voit le voile en Iran comme un obstacle qui l'empêche d'appliquer ces différences du genre dans la distinction du soi féminin propre à l'autrui masculin. Le voile chez elle, est compris comme l'agencement d'une « dichotomie » et un « déchirement » dans le soi féminin qui établit une distance entre la *féminité recherchée avec la séduction féminine* et la *féminité réelle asexuée et empêchée d'être séductrice*. La féminité est définie porteuse des signes genrés féminins avec la séduction, alors que le fruit de la fonction du voile, qui en fait une femme asexuée, est éprouvé comme faux et manipulateur. Le soi féminin n'existe pas en dehors de sa présentation et celle-ci est façonnée davantage à la base sur des distinctions genrées féminines comme la ressource principalement naturelle donnée aux femmes pour les mobiliser afin de se différencier des hommes.

En ce qui concerne la réappropriation de la féminité à l'épreuve de la migration et l'effet des codes vestimentaires français sur la configuration et la codification de ceux-ci chez les enquêtées, Shirin qui est en couple avec un Français, étudiante et enseignante à l'université,

la Réforme nommée « projet de la vertu » a été entérinée en mars 2007. Le plus important de ce projet a été la confrontation des femmes mal voilées dans les espaces publics avec l'arrestation, l'emprisonnement, la menace d'amende financière et la cravache en cas d'arrestation pour la deuxième fois.

explique qu'en Iran, elle ne s'habillait pas comme une femme et qu'elle n'avait jamais de chaussures à talons hauts, et qu'en France, elle achète des vêtements particulièrement féminins et pour la première fois de sa vie des escarpins. Elle, qui présente la façon de se vêtir de nombreuses femmes en France comme *sexy*, raconte que cela l'"encourage" à s'habiller de manière plus féminine et *sexy*. Pour elle qui "évitait de paraître comme une femme », c'est justifié parce qu'« être une femme en Iran était un signe de faiblesse », la même explication est donnée par Parisâ.

Au sujet de l'évitement d'être une femme en Iran, un point digne d'intérêt dans le récit de Shirin, c'est de porter toujours « des baskets ». Elle argumente la raison de son choix en attribuant cela à sa fonction, c'est-à-dire pour plus de facilité et d'aisance pour marcher, et de plus, elle souligne qu'en Iran, porter "des baskets Nike" était un signe de "richesse ". Nous pouvons comprendre que la représentation de l'imaginaire désirable féminin de porter des vêtements de marques et des produits étrangers, est de fait, le remplacement d'une « tactique dans le discours », c'est-à-dire l'utilisation des signes féminins séducteurs, au lieu d'une « tactique en dehors du discours », à savoir l'emploi des signes distinctifs de la classe sociale. Cette modification de tactique, employée par Shirin, est évoquée par le déplacement du champ de l'enjeu ou *Shifting* vers un nouveau champ, c'est-à-dire le champ de l'économie et de la richesse, et par suite du statut de la famille. Ce qui transforme non seulement le champ mais les signes, les tactiques et les règlements appliqués par l'acteur et même les acteurs de ce nouvel enjeu, et cela peut renforcer l'écart concret et symbolique des classes sociales et économiques dans la société iranienne à cause de cette privation de la partie féminine. Ainsi, la modification de la tactique de distinction d'autrui par des signes d'appartenance à une classe sociale et économique dessine un nouveau scénario qui a besoin du mouvement de nouvelles ressources et d'une nouvelle mise en scène et de nouveaux acteurs. Ce *shifting* du champ de l'enjeu au champ du genre vers le domaine socio-économique, aboutit à limiter et à caractériser l'enjeu social avec la séduction, entre les jeunes femmes et les jeunes hommes qui appartiennent à la classe moyenne et supérieure de la société iranienne. Et désormais, le travail sur soi, notamment le soi féminin, implique la disposition de ressources économiques et de richesse qui, en général, chez la majorité des jeunes, est une source familiale.

À propos de la réappropriation de la féminité, chez les enquêtées, elle est faite soit par les codes vestimentaires soit par les codes comportementaux féminins. Sur la codification des comportements genrés féminins, l'expérience la plus remarquable et la plus digne d'intérêt est vue dans les récits d'Azin et de Shirin. Chez la première, cette codification est faite en se

référant à son éducation familiale et en se la réappropriant en soulignant l'étrangeté féminine iranienne, tandis que chez la seconde, cela est perçu comme un effort pour le travail sur le soi féminin sous la forme d'apprentissage de nouveaux codes de comportement féminin.

« ... Je suis revenue au comportement particulier féminin ... Surtout le jeu avec les yeux et les sourcils et le ton de voix qui est particulier à la femme iranienne, cela est charmant pour des hommes français. Depuis ce retour vers moi-même, je trouve plus d'amis sociaux » (Azin, 36 ans, célibataire, étudiante et travaillant dans un kiosque à journaux).

Azin raconte que, quand elle était petite, sa mère lui a appris « l'élégance féminine », à savoir comment s'habiller et se comporter fémininement, alors qu'elle était « exclue » par des groupes d'intellectuelles iraniennes féministes, soit en Iran avant son départ soit en France, et c'est pour cela qu'elle a abandonné ces comportements genrés féminins. De fait, pour s'intégrer dans la société intellectuelle iranienne, elle a été obligée de reconfigurer les codes vestimentaires propres en accord avec les valeurs de cette communauté, parce que ces comportements typiquement féminins ont été accusés d'être une tentative pour attirer et draguer des hommes.

Selon les informations de la biographie d'Azin, elle appartient à une famille semi-pratiquante et davantage traditionnelle, qui ne respecte pas ni ne réalise tous les règlements ordinaires de l'Islam, y compris s'abstenir de boire de l'alcool et de la mixité des deux sexes en respectant les normes religieuses sur la façon de se couvrir. La façon dont sa mère l'a élevée à propos des normes et des idéaux de comportements et de manières féminins est fondée sur la marque des différences entre les deux sexes, ce qui est vu dans le discours orthodoxe chiite, mais en soulignant la codification des codes vestimentaires et comportementaux féminins, dans l'espace public et semi public en accord avec le principe de déssexualisation du corps féminin et au contraire, la sexualisation de celui-ci dans l'espace conjugal²⁹⁰. En accord avec la totalité du récit d'Azin, nous pouvons faire l'hypothèse que dans la manière de socialisation de genre chez sa mère, afficher une féminité féminine, soit dans la façon de se vêtir, soit dans le comportement, est considéré comme le point d'attraction du rapport entre les deux sexes pour continuer ce rapport satisfaisant. De fait, dans cette définition, les différences entre les deux sexes sont considérées comme complémentaires pour négocier, en axant sur l'encadrement de

²⁹⁰KARAMI GHAHI Mohammad Taghi, KHAZAEI Tahereh et MACE Éric, « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiite orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, (2017/2), n° 63, p. 167-186. DOI 10.3917/cdge.063.0167

la famille sur les comportements typiquement féminins qui sont, en général, attractifs pour les hommes, et sont remarqués dans ce modèle d'éducation traditionnelle. C'est une tactique pour la solidité des relations intimes entre les époux dans le cadre conjugal et le contrôle de son pouvoir et de son statut dans le rapport conjugal. Bref, la féminité dans les comportements et la façon de se vêtir davantage féminine et attractive, par son mouvement et son investissement, est compris comme une tactique efficace de sa part, et peut attirer l'homme pour former la famille.

Azin, est d'avis qu'entre les sociétés française et iranienne, du point de vue de la base des relations entre les deux sexes, à savoir l'enjeu social de la séduction, il y a une ressemblance. Après une période d'éloignement des normes genrées apprises dans la société iranienne, en se référant à ce répertoire, elle commence à reconfigurer et à retravailler son image féminine. Ce qui est vécu comme un succès de l'application des codes genrés et de routines typiquement féminins dans ses interactions et ses interlocutions sociales, notamment avec des hommes. Ainsi, elle est partagée en deux soi-même déchirés, ce qui est ressenti aussi, par Simâ, l'un qui est faux et éloigné des normes et des routines féminines soit apprises soit attendues, et l'autre, qui est vrai et configuré en se référant aux valeurs soit celles d'appartenance à la société postrévolutionnaire iranienne soit d'appartenance à la communauté féministe iranienne. Alors que c'est à partir du retour vers ce vrai soi-même, qu'Azin a expérimenté plus de « confiance » de la part des autres sur ce soi d'origine ou vrai féminin, ce qui est senti comme permettant plus de rapports sociaux avec autrui.

Le point digne d'intérêt dans le récit d'Azin sur le mouvement et l'investissement sur le répertoire genré féminin, c'est sa référence à « l'étrangeté féminine iranienne ». Sa rationalité vécue pratique montre bien, qu'en tant qu'étrangère, le meilleur moyen d'être acceptée dans la société d'accueil, ce qui est le but principal, est de passer par le répertoire du genre féminin. Pratiquement, pendant son séjour en France, elle a appris qu'une jeune Iranienne évoquant l'image davantage féminine avec le *piment* de l'étrangeté iranienne, peut réussir dans ses interactions et ses interlocutions avec des Français, notamment avec les hommes. Nous pouvons comprendre cette recherche de l'originalité comme une tactique pour être moins marginalisée dans le jeu social de la séduction entre les deux sexes. Cette originalité de séduction en étant maîtrisée sur l'enjeu social de la séduction, aide à acquérir plus de succès par des manières plus étrangères et plus créatives, réalisées par les minauderies féminines iraniennes, transformant le message ambivalent et parfois inverse à travers le ton de la voix, le mouvement de la main et le mouvement des yeux et des sourcils. En résumé, ce qui est

cherché, c'est la caractérisation d'une identité féminine plus distinctive, en profitant des signes particuliers féminins, qui peut être plus agissante dans le jeu social de la séduction, dans la société d'accueil, ce qui suit la réalisation d'un soi distinct de celui d'autrui, c'est-à-dire de la femme française et généralement non iranienne.

Au sujet de la codification des codes comportementaux féminins dans l'enjeu social de la séduction, l'expérience de Shirin, au contraire de celle d'Azin, a été ressentie comme "difficile", en décrivant son expérience propre dans la liberté du choix de vêtements comme « une tentative de réappropriation d'une partie de son existence qu'elle avait toujours réprimée ». En effet, le retour vers les critères d'une féminité accentuée n'est pas vécu facilement par elle et cela demande une reconquête des signes et des critères d'une féminité avec la séduction.

« Il est difficile d'exposer le charme féminin dans le corps et le geste. J'essaie de montrer cette minauderie en me confrontant avec des jeunes hommes. Mon copain français m'apprend ces coquetteries féminines comme plonger la main dans les cheveux en parlant, et m'encourage à les appliquer dans les rapports avec d'autres » (Shirin, 31 ans, en couple avec un Français, étudiante et enseignante à l'université).

Sur la tenue vestimentaire, Shirin en comparant son ex-copain iranien en Iran et son partenaire français, raconte que son ex-copain iranien aimait qu'elle porte des vêtements *sexy* quand elle l'accompagnait dans des soirées, mais qu'il n'aimait qu'elle parle avec d'autres hommes et elle présente la subjectivité de son ex-copain iranien en disant : « il voulait que je sois une fille stupide qui portait seulement des vêtements ouverts et si je parlais avec ses amis, cela produisait une tension entre nous ». Alors que son partenaire français, l'encourage non seulement sur son apparence féminine de femme charmante, mais l'encourage aussi à recevoir beaucoup d'attention de la part d'autres hommes. Elle raconte que quand elle a acheté des boots, ça lui a plu, parce qu'il les a trouvés *sexy*, et que même son partenaire français lui a recommandé qu'au moment de la présentation de sa conférence, elle enfonce sa main dans ses cheveux avec coquetterie, en disant que c'est un comportement *sexy*. Shirin essaie de se réapproprier son côté féminin de deux façons l'une par la présentation d'une apparence plus féminine et l'autre, par l'exposition d'un comportement féminin, à savoir un comportement minaudier.

En ce qui concerne la nouvelle codification du comportement féminin, en effet, cela exige de continuer ce comportement envers l'autrui masculin. En effet, depuis le travail sur le soi

féminin en vue de la construction d'une nouvelle image féminine, c'est elle qui augmente ses compétences communicatives avec l'autrui masculin dans l'enjeu de la séduction à l'épreuve de l'interaction et de l'interlocution sociale, c'est-à-dire que c'est à la femme d'avoir un rôle plus actif dans cet enjeu. Soulignant qu'avoir un rôle plus actif dans l'enjeu social de la séduction à l'épreuve de la migration, en comparant avec ce qui est éprouvé dans la société natale, est explicite, ce qui met la migrante en état de tension. Par rapport à cette expérience, Shirin, explique qu'avant la migration, « attirer un homme » lui semblait « négatif », mais maintenant, même dans une relation ordinaire avec le sexe opposé, cela n'est pas négatif pour elle et même cela lui « plaît ». Elle décrit ce changement comme une augmentation de sa « confiance » en elle-même et en son apparence féminine. Alors qu'en général, dans le répertoire de comportement genré de la société iranienne, la présentation d'une image féminine plus active qui envoie intentionnellement un signal sexuel ou plus précisément le fait de se situer en tant qu'une cible d'attraction n'est pas bien jugé, en revanche, en France, cela est ressenti de façon plus agréable et plus satisfaisante pour la femme. De fait, il semble que la femme iranienne, en se référant à l'arrangement de genre dans la société française, qui est fondé sur l'égalité de droit entre les deux sexes, interprète l'enjeu social de la séduction plus comme un enjeu avec deux personnages égaux, sciemment ou inconsciemment, en oubliant sa situation d'étrangère.

Ici, ce qui est vu c'est que la nouvelle mise en jeu de l'enjeu social de la séduction dans la société d'accueil, où il semble que la prise d'initiative dans le rapport entre les deux sexes, de plus en plus au nom du refus du harcèlement masculin, est supprimée. Autrement dit, si on met entre parenthèses, c'est-à-dire si on ignore la force masculine soit physique soit mentale pour avoir un rapport avec une femme, de plus en plus, il est perçu une rigidité dans l'interprétation du comportement genré masculin dans l'enjeu social avec la séduction, ce qui exige progressivement un jeu plus agissant de la femme dans cet enjeu. De sorte que l'exigence d'un rôle explicitement actif, pour la femme iranienne en tant qu'étrangère, lui impose une double pression mentale, ce qui revient bouleverser les frontières entre la familiarité/extranéité et l'anonymat/proximité.

Pour bien comprendre l'expérience de Shirin sur l'augmentation de sa confiance en soi-même, étudier ses expériences avant la migration et en Iran nous aide, car, en Iran, au contraire de la société française, elle était exclue de l'enjeu social de la séduction. Elle explique qu'en Iran : « il y a tellement de jeunes filles jolies qui font beaucoup attention à leur apparence que j'avais l'impression que j'étais ignorée de l'attention masculine », tandis qu'en

France, Shirin se rend compte qu'en faisant attention à son apparence autant qu'en Iran, elle est plus « élégante » que les filles en France et plus « visible par les hommes ». Il est perçu, dans son expérience, une rationalité pratique en montrant d'une part, la connaissance des faiblesses des femmes françaises, à savoir le fait de faire moins attention à leur apparence féminine en comparaison des jeunes femmes iraniennes, et d'autre part, les intérêts des hommes français par rapport à la présentation d'une image plus féminine et avec la séduction même provocante pour eux. En effet, ayant la connaissance de ce manque et de cet intérêt, elle essaie de bouger le répertoire du genre féminin, à savoir l'*Erotic capital* féminin.

Au sujet de ce qui se passe dans la société iranienne actuelle, ce qui est vécu chez Shirin comme le sentiment d'exclusion de l'enjeu social de la séduction, il faut souligner le changement de situation des femmes, notamment des jeunes femmes faisant des études supérieures et appartenant à la classe moyenne. De fait, la formation d'une *subjectivité double* ou d'une *subjectivité augmentée* et l'augmentation de la conscience sont observables, notamment la conscience du genre chez elles, de sorte qu'il se peut que cette subjectivité exceptionnellement moderne ne soit pas comparable avec la subjectivité de la femme dans certains autres pays, à savoir l'Asie, l'Afrique du Nord, l'Arabie, et même dans certains pays américains et européens, surtout que la formation de cette subjectivité intense n'est pas en accord avec les infrastructures de la société iranienne. La réflexivité sans cesse sur soi-même des tendances et des désirs propres et le partage et la négociation sur ceux-ci avec d'autres sont les particularités de l'actualité de la société iranienne, notamment dans le domaine du genre, ce qui est confronté aux manques d'infrastructures et à la formation de l'écart du genre ou entre les deux sexes. Ainsi, cette incompatibilité aboutit à pousser de nombreuses femmes vers la mise en scène d'une objectivité excessive, à savoir l'entrée dans le marché avec le sexe opposé, et un des marchés courant de la société iranienne actuelle est fabriqué autour de l'objectivité intense en ce qui concerne la présentation d'un soi féminin plus provocant ou plus précisément l'investissement de leur capital érotique féminin pour entrer dans le marché de la négociation avec les hommes. De fait, cette incompatibilité entre cette subjectivité forte et le manque d'infrastructure les poussent à négliger les autres dimensions du soi féminin propre, l'investissement presque unilatéral et fort sur la dimension sexuelle et provocante de leur féminité et la formation du marché avec le sexe masculin sur la base de cette féminité provocante.

En France, la réalisation d'une féminité plus attractive implique la mobilisation de ressources dans un contexte de rivalité avec diverses présentations de la féminité, grâce à la liberté du

choix de la façon de se vêtir. Porter des vêtements typiquement féminins, c'est-à-dire des vêtements particuliers de femme comme une jupe, une robe, des chaussures à talons hauts et des boots, en profitant du côté féminin, est une de ces ressources efficaces selon le vécu de nombreuses immigrantes en France, alors que cette image présentée accompagnée de comportements typiquement féminins, à savoir le charme et une minauderie dans tous les gestes et les mouvements de mains, la manière de marcher, la façon de s'asseoir, est connue comme appartenant aux codes d'une féminité attractive, c'est-à-dire plus proche de la féminité connue comme idéale et *sexy* pour avoir une apparence féminine plus charmante aux yeux des autres, surtout aux yeux des hommes. Autrement dit, la femme iranienne, en situation d'étrangère en France, ayant un statut inégal avec une femme d'origine française ou européenne, pour avoir des rapports plus vastes et réussis, doit bien investir sur ces particularités charmantes féminines aux yeux des autres²⁹¹, afin de prendre en compte la rivalité avec l'autrui féminin, notamment celle d'une femme blanche.

"Si je m'habille de façon féminine et *sexy*, ils sont plus galants avec moi"!

En ce qui concerne la codification des codes genrés féminins soit d'apparence soit de comportement, ce qui en découle, c'est l'orientation d'enjeu social de la séduction, ici chez la migrante en situation d'étrangère dans la société d'accueil. Nous pouvons faire l'hypothèse que la nouvelle codification sur la féminité, via des codes vestimentaires et comportementaux par la femme iranienne, va troubler cet enjeu.

Au sujet de ce qui se déroule dans la société française sur l'enjeu social de la séduction et son rapport avec la façon de se vêtir de la femme, Lâleh qui, en général, organise ses réunions avec ses amis dans un restaurant, raconte qu'elle a été témoin de l'action de « toucher une serveuse portant une jupe courte par son collègue au restaurant ». De plus, elle raconte qu'elle a vu « donner un pourboire aux serveuses qui portent des vêtements plus ouverts et plus *sexy* de la part d'hommes âgés ». L'expérience d'Artémis par rapport à ce sujet se passe sur le lieu de travail et elle ressent qu'en portant des vêtements plus « féminins », notamment une « jupe courte et serrée », son chef se comporte plus doucement envers elle, ce qui l'encourage à s'habiller de façon plus féminine. De fait, elle ressent un sentiment de puissance et une capacité d'influencer autrui, surtout les hommes, en utilisant « le côté féminin » de son corps féminin comme un outil permettant de bien mener leurs comportements.

²⁹¹SIMMEL Georg, *Sociologie, Études sur les formes de la socialisation*, traduction par Laura Gasparni et Julien Freund, PUF, Paris, (1999), p 664.

« ... Je suis plus à l'aise avec la façon de se couvrir féminine. En portant une robe et en m'habillant de façon féminine et élégante, les hommes sont plus gentils avec moi et ils prennent plaisir à être à côté de moi... Je profite, ou non, j'abuse de mon côté féminin, en ayant des relations avec des hommes... » (Artémis, 29 ans, célibataire, ingénieur travaillant dans une entreprise).

Artémis est danseuse, pratiquante, et elle insiste bien sur la pratique des règlements religieux, comme la prière et le Ramadan, mais elle ne porte pas le foulard. Elle raconte que, selon ses amis, bien qu'elle soit musulmane et pratiquante, elle n'est pas comme les autres musulmans et même dans certains cas, elle pense et agit plus librement qu'une européenne. Elle justifie cette opinion de ses amis en disant que « parce que, bien que je sois une femme, je décide de la majorité de mes affaires personnellement ». Il est évident que les stéréotypes sur une femme non blanche, musulmane et venue du Moyen-Orient, sont le point de jugement de ses amies sur Artémis. Donc, il est attendu qu'elle soit une jeune femme plus dépendante d'autrui soit d'un homme soit comme célibataire, de la famille, ayant plus de contraintes sur la présentation de son corps et aussi étant plus prudente sur la sexualité, à savoir respecter l'encadrement du mariage pour une conjugalité. Explicitement, elle présente la cause de son départ d'Iran, en disant qu'elle ressentait les limites et les contraintes imposées, notamment par son père et par son frère « comme n'ayant aucune justification convaincante ».

Elle est une des interviewés qui a le plus facilement raconté ses expériences du genre avec le moins de censure propre, cependant au milieu de l'entrevue, elle m'a demandé quelquefois d'arrêter l'enregistrement de notre interview. Mais parfois elle s'est sentie mal à l'aise en racontant ses expériences sur son corps et sur la modification de sa façon de se vêtir pour une mode plus découvert, et pour cela, elle a appliqué quelques tactiques. La tactique qu'elle a le plus appliquée pour cacher et réduire la pression ressentie pendant notre interview, était de plaisanter. En se sentant jugée par moi, qui suis une compatriote, elle raconte toutes ses expériences, qui ne sont pas en accord avec les valeurs et les normes générales du genre dans la société iranienne, selon la biographie de sa famille et elle-même comme une femme pratiquante, en plaisantant et en utilisant la langue populaire et des critiques connues comme féministes.

Elle argumente la logique de sa pratique par rapport à sa tenue vestimentaire, et aussi à sa sexualité, en l'articulant autour de la notion de « discrimination », ce qui est perçu entre les deux sexes sur le sujet du mode de se vêtir du point de vue des règlements de l'Islam. Artémis

décrit les hommes comme « malhonnêtes », qui lorgnent les femmes et en revanche, qui obligent les femmes à couvrir leur corps, et alors, elle justifie son insoumission aux règlements religieux sur le mode de se couvrir pour lutter contre les discriminations religieuses qui donnent plus de liberté aux hommes et imposent plus de limites aux femmes. Le respect des règlements religieux par rapport à la façon de se vêtir de la femme en Islam est conditionné, d'après elle, « au fait de vivre dans un monde utopique où les hommes sont honnêtes et où toutes les femmes respectent les normes vestimentaires ». Cependant, elle proteste contre les règlements de l'Islam, sur la façon de se vêtir des femmes, qui sont discriminatoires, et en plaisantant, elle présente le côté féminin comme « un don, de la part de Dieu aux femmes, dont il faut profiter ». De fait, il semble que sa logique d'« abuser du côté féminin », est articulée dans une forme paradoxale entre le côté féminin comme un don de Dieu et le règlement religieux par rapport à la façon de couvrir le corps féminin comme discriminatoire. Autrement dit, bien qu'elle accepte la différence corporelle entre le physique féminin et masculin, et son effet sur l'autrui masculin, en ayant connaissance des règlements religieux comme discriminatoires, explicitement, elle refuse la fusion de Dieu et de la religion, y compris de l'Islam comme juste. Ainsi, son expérience à l'épreuve de la migration est pleine de conflits internes, entre la tentative individuelle pour le travail sur son soi féminin et le sentiment discriminatoire qui la poussent vers l'ignorance des règlements religieux sur la façon de se vêtir et sur la sexualité, ce qui lui donne le sentiment de commettre un péché, mais en espérant la « miséricorde de Dieu », et externes, entre ses tentatives individuelles pour présenter son image féminine désirable, et l'exigence de sa famille qui lui demande de ne pas porter des vêtements très découverts, notamment pour la danse.

En revenant sur le sujet de la façon de se vêtir pour la danse, un point est à remarquer chez Artémis, en ce qui concerne la justification de la perception du mode de vêtement portés pour la danse. De fait, nous voyons qu'elle hésite entre la définition du vêtement de danse comme « charmant et *sexy* », et celle qu'elle transforme en « joli et mignon ». Cette modification de la définition et le remplacement du mot « *sexy* » en tant que mot à connotation négative est compréhensible soit comme une tactique pour réduire la pression mentale pour parler de soi à une chercheuse compatriote, considérant le partage de connaissance culturelle, pour confirmer la façon de se vêtir comme sciemment *sexy*, soit pour diminuer la contradiction entre la reconnaissance de soi-même comme musulmane pratiquante qui sent toujours un degré de gêne et même de péché pour ces transgressions, soit comme une confusion entre la définition

des critères d'une façon de se vêtir comme *sexy* ou charmante ou jolie, en raison des frontières distinctives très glissantes et subtiles entre ces mots.

Revenons sur l'expérience du comportement de genre masculin par rapport à la façon de se vêtir de la femme, Parvâneh et Zibâ, décrivent cette épreuve comme « d'être plus au centre de l'attention des hommes qui s'approchaient d'elles pour les inviter à danser ou à boire une boisson dans la soirée », en portant un vêtement découvert. Zibâ qui est mariée et travaille comme journaliste pour une revue électronique en persan, en utilisant la tactique de l'*impersonnalisation* de ses expériences, pour la faire comprendre comme générale et qui arrive à tout le monde, par rapport au fait de porter des vêtements *sexy* et provocants aux yeux des hommes, explique que « le mode le plus *sexy* c'est-à-dire le plus serré et étroit, est de bien exposer les bosses du corps féminin, à savoir la forme des seins et des fesses » et également, d'avoir l'apparence « d'être maquillée et coiffée avec les cheveux en chignon et de porter des escarpins ». Ce sont des critères pour se vêtir de façon *sexy* et attirante aux yeux des hommes, tout ce qui représente, dans sa totalité intégrée, l'imaginaire féminin le plus attractif pour des hommes français et qui est éprouvé comme une tactique féminine réussie pour avoir des communications sociales avec l'autre masculin.

La tactique la plus courante pour parler d'elles-mêmes, surtout pour Zibâ, c'est la « généralisation », notamment quand la question est directe, cependant, quand le sujet central de la question change et que la question est posée plus indirectement et axée sur un autre sujet, elles racontent leurs expériences propres, mais dès qu'elles ont l'impression qu'elles racontent leur propre récit, ou elles modifient le récit sous la forme d'une interprétation douteuse et peut-être incorrecte et pas sûre, ou elles transforment le sujet de cette expérience en sujet général, c'est-à-dire ressenti par tout le monde, tactique connue comme la généralisation, ou elles suppriment le sujet en racontant l'expérience sous la forme d'une description de l'expérience d'une autre dont elles sont témoins, tactique définie comme l'*impersonnalisation*²⁹². Tout cela est la justification de leur interprétation, de leur compréhension et de leur expérience sous la forme la plus neutre et la plus indirecte. En plus des expériences propres racontées en appliquant une manière du *zigzag* entre la généralisation, la personnalisation et l'*impersonnalisation*, les témoignages de certaines autres confirment

²⁹²Ici, je distingue entre la tactique de l'*impersonnalisation* et de la généralisation, J'entends par *impersonnalisation* un récit qui n'a pas de sujet et qui est narré par la personne en tant que témoin de la scène, et par généralisation, un récit dont le sujet est présenté comme celui de tout le monde et qui le concerne lui-même.

l'existence du regard encore renforcé sur le corps féminin chez de nombreux hommes de la société française.

Parvâneh, qui est célibataire, a la nationalité franco-iranienne et habite en France depuis environ 15 ans, affirme qu'en portant des vêtements découverts dans un bar ou dans une soirée, en plus du fait que les hommes la regardent avec des intentions plus sexuelles, ils lui font plus de propositions pour danser avec elle et l'accompagner, comportements qui sont interprétés comme « harcèlements » chez elle. La différence d'interprétation et la compréhension du comportement des hommes envers une femme portant des vêtements reconnus comme *sexy*, entre Parvâneh qui habite depuis longtemps en France et Zibâ qui habite en France depuis 2012, est centrée sur l'utilisation du mot harcèlement pour décrire ce comportement masculin en France. Effectivement, Parvâneh qui est plus sous l'effet de l'ambiance de la société française dans laquelle, soit sous l'influence des efforts féministes soit pour respecter l'espace privé des personnes, le terme de harcèlement est beaucoup utilisé, applique elle aussi ce terme facilement, tandis que le même comportement n'est pas décrit par Zibâ comme du harcèlement et est décrit seulement comme une attention masculine, c'est-à-dire avec une connotation plutôt positive.

La mort de la féminité

A contrario de l'expérience de la réappropriation de la féminité et de l'opportunité de la présentation de la féminité davantage féminine dans l'espace public de la société de la France, je trouve un sentiment complètement inverse du précédent, c'est-à-dire le sentiment de « la mort de la féminité » chez Nilufar. Pour la compréhension de l'interprétation de l'expérience de Nilufar en France, il faut considérer deux contextes de son expérience, le premier c'est son expérience préalable, c'est-à-dire la crise conjugale et son divorce avant la migration et le deuxième, c'est son expérience à l'épreuve de la migration en tant que femme pratiquante porteuse du voile. Cela peut l'empêcher d'être totalement libre de montrer sa féminité en accord avec les codes genrés vestimentaires et comportementaux de la société d'accueil, ce qui signifie l'empêchement de son entrée dans l'enjeu social de la séduction. Notons que son expérience de l'échec dans sa vie conjugale et son divorce, qui sont un des facteurs de son sentiment de la mort de la féminité chez elle, montre la déception de la présentation de l'apparence davantage féminine chez elle. Pour ainsi dire, son sentiment de « mort de la féminité » peut-être plus compréhensible si on la considère comme une femme seule à quarante ans, qui, malgré sa tentative de remariage, n'a pas su trouver les ressources

nécessaires, à savoir l'âge, la féminité attractive et l'attrait dans l'enjeu social de la séduction, pour attirer un homme.

« Je pense que la féminité est morte chez moi. Avant mon divorce, en Iran, je ne me maquillais pas dans la maison parce que j'étais trop occupée mais je me maquillais en dehors de la maison et mon mari a réagi en disant que je me maquillais pour des hommes étrangers et pour les attirer » (Nilufar, 39ans, divorcée, voilée, étudiante et enseignante dans une école).

La logique du manque d'attention à l'apparence féminine dans la vie conjugale, pour elle, est configurée par trop d'occupations et de responsabilités en tant que mère et étudiante, tandis qu'en se référant à son expérience du divorce, il est évident que le mécontentement de sa vie conjugale peut être une raison plus profonde de cette différence de mode de présence dans les deux espaces de la vie, à savoir être bien habillée et maquillée dans l'espace public et semi-public et le manque d'attention à son apparence dans la vie conjugale. Cependant, considérant que les espaces public et semi-public sont les espaces les plus importants et bien différenciés, notamment du point de vue de la tenue vestimentaire, et qu'elle est une femme pratiquante, cette tactique ne peut pas être comprise comme une façon d'attirer d'autres hommes et au contraire, elle est comprise dans le cadre de jouer le rôle d'un couple heureux aux yeux des autres. Effectivement, c'est un scénario joué par la femme, c'est-à-dire qu'elle apparaît comme une femme assez gaie et contente dans sa vie conjugale pour quelqu'un qui n'est pas proche et qui ne connaît pas ses problèmes conjugaux. De plus, l'accent mis sur le rôle de mère et sur les tâches professionnelles d'étudiante, ainsi que sur le travail demandé par les tâches domestiques, qui seraient les raisons justifiant le manque d'attention à son apparence féminine, montrent que pour elle, le rôle d'épouse et ses idéaux ont perdu leur sens à cause de son mécontentement concernant sa vie conjugale.

L'apparence féminine dans l'espace privé et dans la vie conjugale, selon les normes religieuses et culturelles en Iran, est connue et présentée comme l'instrument qui préserve le foyer familial et conjugal. À la suite de la politique religieuse de l'État, en ce qui concerne la déssexualisation de l'espace public, l'hyper sexualisation de l'espace privé est un système de dédommagement visant la possibilité de la présentation de la féminité comme une des diplomaties conjugales, surtout de la part de l'épouse. Donc, porter des vêtements féminins provocants et même érotiques, dans l'espace de conjugalité, se maquiller, avoir des élégances et de la coquetterie dans l'espace privé, pour une femme, sont autant d'attentions qui attestent

de l'importance de la vie conjugale et le statut du mari vis à vis de la femme et inversement. En effet, la préservation du foyer nécessite la mise en œuvre de certaines ressources, y compris de la présentation d'une féminité érotique, pour arriver à une saturation sexuelle, afin de conduire l'espace public vers la déssexualisation et la préparation d'un espace commun de l'activité sociale, soulignant que dans la définition de la vocation de la déssexualisation de l'espace public et semi-public et également de l'hyper sexualisation de l'espace de conjugalité, selon le discours orthodoxe chiïte, il semble que le devoir des femmes est plus lourd que celui des hommes. De cette façon, la présentation d'une apparence féminine provocante dans les espaces public et semi-public, peut être traduite comme le signe du manque d'importance du foyer et du mécontentement et du découragement de la vie conjugale en raison du manque d'attention et d'émotion dans leur vie sentimentale, et cela est perçu comme un facteur de menace pour d'autres familles également, parce que plus précisément, il se peut que cela soit compris comme une tactique pour chercher un nouveau partenaire. Malgré l'idée et la tactique du discours orthodoxe chiïte pour stigmatiser les femmes mal voilées, y compris les femmes vêtues de façon séduisante et même provocante et maquillée, dans l'espace public et semi-public, comme des femmes mécontentes de leur vie conjugale et cherchant un nouveau partenaire²⁹³, il est indéniable que ce qui est défini comme mal voilé chez les femmes iraniennes par ce discours orthodoxe chiïte consiste en certains idéaux types, et la stigmatisation de la déviance de certaines femmes iraniennes aux règlements religieux par rapport à la présentation de la femme dans l'espace public de la part de ce discours, en les présentant seulement comme des femmes mécontentes de leur vie conjugale, est une tactique pour les exclure.

En matière d'expériences et de pratiques de Nilufar sur son apparence féminine dans l'espace public à l'épreuve de la migration, en dépit du fait qu'elle décrit son sentiment vécu sur sa féminité dans la société d'accueil comme « la mort de la féminité », au contraire, il est perçu chez elle une tentative pour être présentée comme une femme davantage féminine. De fait, pendant mon séjour chez elle, j'ai pu être témoin des soins pour son visage par l'application de crèmes et d'huiles de beauté, ce qui est justifié par elle, en se confrontant à ma question sur la contradiction de sa pratique et sur son sentiment de l'importance de la beauté féminine pour elle, en disant qu'elle aimait utiliser des crèmes et des huiles chères et naturelles et que c'était une « habitude » depuis toujours. Ceci en dépit du fait que le visage est la partie du corps qui

²⁹³KARAMI GHAHI Mohammad Taghi, KHAZAEI Tahereh et MACE Éric « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiite orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, n° 63, (2017 /2), p. 167-186. DOI 10.3917/cdge.063.0167

porte le plus le signe de l'âge et cela pour elle, en tant que femme divorcée et dans la quarantaine est très important. C'est-à-dire que, en ce qui concerne la féminité attractive, le maquillage et la façon de se vêtir féminine séduisants et même provocants sont des parties plus remarquables, tandis que l'âge de la femme est un facteur très important pour compter et classer une femme comme jeune, c'est-à-dire fémininement active. De fait, son visage et sa jeunesse, chez elle qui ne perçoit pas son physique comme bien balancé, sont une ressource de féminité digne d'intérêt d'investissement pour présenter une image bien attractive de soi-même encore jeune. Au demeurant, l'autre témoignage qui met l'accent sur l'incohérence de son expérience sur sa féminité comme une tentative morte, c'est l'acte d'acheter des vêtements féminins comme la robe, tandis qu'elle explique qu'elle ne peut pas les porter avec le voile, « parce que cela ne lui semble pas joli ».

D'ailleurs, c'est la compréhension et la perception de l'expérience comme un champ insulaire, avec différents niveaux, qui est dans sa totalité incohérent, hétérogène et contradictoire. Alors que la féminité attractive peut comprendre l'ensemble de la jeunesse, l'âge, la façon de se vêtir et la coquetterie comme un comportement typiquement féminin, selon les codes genrés de la présentation d'une féminité attractive, dans le contexte de l'expérience, il est certain que la capacité d'investigation et de mouvement de certaines ressources et le remplacement de l'une au lieu des autres, construit l'expérience du migrant comme une distance entre la tendance de la réalisation du soi féminin en ayant une apparence davantage féminine et le manque de contexte approprié. Le conflit interne qui s'établit entre la tentative de se présenter avec une apparence davantage féminine en accord avec les codes genrés féminins et la détermination du cadre de la présentation de l'apparence féminine, est l'autre point important en étudiant l'expérience de cette migrante. Effectivement, chez elle, il y a une tendance à la réappropriation de la féminité à travers la façon de se vêtir davantage féminine, mais elle est perçue comme une inharmonie lorsqu'elle est portée avec le foulard. Je trouve que chez elle, qui est la seule enquêtée porteuse d'un foulard qui ne couvre pas tous ses cheveux, signe commun entre les musulmanes pratiquantes, au contraire des autres interviewées porteuses du foulard, le voile est compris davantage comme un devoir religieux et une tradition.

La normativité hégémonique et l'image féminine

En ce qui concerne le sentiment de liberté pour le choix de la tenue vestimentaire, il est imaginé qu'en France, considérant que le choix des vêtements est davantage une norme

sociale et individuelle, le migrant aussi, comme les autres, a la possibilité de s'habiller comme il le désire. Sur le sentiment de cette liberté, nous voyons l'expérience des enquêtées sur deux pôles opposés, à savoir ayant ou n'ayant pas ce sentiment de liberté pour le choix de vêtements.

Zibâ qui est mariée et journaliste dans une revue électronique en persan, décrit son expérience propre et celle de son époux comme une expérience agréable en raison de la possibilité de « porter des vêtements démodés » en France. Elle explique qu'ils sont d'accord avec la beauté et l'esthétique, mais pas d'accord avec la mode des vêtements de marques comme un marché et un commerce. Elle raconte qu'en Iran, ils s'habillaient de la même façon, mais elle ajoute qu'ils ont plus de possibilité de résistance en face des normes françaises qu'en Iran, lorsqu'ils « portent des vêtements qui ont dix ans » et qu'ils constatent « moins de regards critiques ». Ce qui est évident en France, c'est que le choix de la tenue vestimentaire et la codification des codes vestimentaires est une possibilité plus variée et plus vaste et également plus libre qu'en Iran. Considérant qu'en France, le migrant iranien est une personne anonyme, il peut se comprendre que le migrant est moins la cible de jugement de la part d'un autrui important et connu. En effet, en France à cause de cet anonymat, le migrant est plus libre pour réaliser des choix personnels avec moins de jugement des autres, et il a la possibilité de réaliser son soi individuel.

Comme il est mentionné plus haut, une autre hypothèse peut être émise sur l'intersectionnalité entre le rapport de pouvoir, en ce qui concerne ici, l'ethnicité, le genre et la classe, et donc, bien qu'en Iran la nouveauté dans la mode et l'esthétique soit connue comme une création, et une inventivité, mais en situation d'étranger, cela est imaginé comme étrange.

« Je suis mal à l'aise quand je porte des vêtements que j'ai portés en Iran... Car, ici, en portant ce type de vêtements, je ressemble aux gitans » (Mahtâb, 30 ans, en couple avec un Franco-Iranien, travaillant dans un bureau de traduction).

Mahtâb est une migrante qui insiste sur le fait de s'approcher de la façon de se vêtir des femmes françaises, en notant qu'elle, en comparaison avec d'autres migrantes interviewées le jour de l'entrevue, elle portait un chemisier très décolleté valorisant bien ses seins. Le point digne d'intérêt pour moi, le jour de l'entretien, ce sont ses gestes bien francisés, et ce qui attire mon attention est sa façon de se moucher avec beaucoup de bruit, alors que dans la culture courante en Iran, cette façon n'est pas polie (il est même préférable d'aller se moucher dans les toilettes ou en s'éloignant), et n'est tolérée que chez les gens âgés ou malades.

Elle vient d'une famille de la classe moyenne supérieure, mais selon sa biographie, elle présente sa classe actuelle comme inférieure. Son souci en portant les vêtements qu'elle désire est le jugement des autres, en ce qui concerne l'estimation de sa classe d'appartenance comme très inférieure, à savoir gitane. Nous pouvons comprendre qu'en Iran porter certains types de tenues vestimentaires est compris comme être à l'avant-garde de la mode, et donc, comme un signe de la classe de la personne, à savoir la classe élevée, tandis que les mêmes dans la société française, grâce à la diversité dans la tenue vestimentaire, ne sont pas considérés à la nouvelle mode ni de la classe élevée. Au contraire, cette nouveauté aboutit à être stigmatisée comme portant des vêtements de la classe inférieure, ou une mode qui n'attire pas l'attention. Effectivement, tandis qu'en Iran où sa classe sociale était élevée, ce type de tenue vestimentaire en codifiant avec d'autres signes de la classe, y compris le quartier où on vit, le modèle de la voiture et en général, le mode de vie, indique bien la classe, mais, en France, par le manque de ces codes complémentaires, la même codification dans la tenue vestimentaire ne peut pas avoir la même signification, et donc, ni ne distingue ni ne singularise.

Parisâ, en ce qui concerne le sentiment de liberté de porter les vêtements qu'elle désirait, a vécu une expérience contraire à celle de Zibâ et de son époux et proche de celle de Mahtâb.

« La limitation du choix de vêtements est agaçant ici, parce que je ne peux pas m'habiller comme je veux, tandis qu'en Iran j'ai plus de possibilité pour choisir ou coudre ma mode préférée... » (Parisâ, 33 ans, mariée, étudiante, travaillant dans un restaurant universitaire).

Pour comprendre l'expérience de Parisâ, il faut considérer qu'elle fait ses études, en France, dans le domaine de l'art. Pour elle, la façon de se vêtir est ressentie comme « imposée » par la société, et elle dit qu'elle est plus sous la « pression de la société pour avoir une tenue vestimentaire précise ». L'« uniformisation » de la tenue vestimentaire est le terme qu'elle utilise pour décrire la façon dont la société française régule la tenue vestimentaire de l'individu, en disant qu'en France « tout le monde porte presque la même chose et que la mode est moins diverse qu'en Iran » et que la société pousse tout le monde à s'habiller de façon « uniforme ». Bien qu'explicitement la pression de la part de la société française la limite pour choisir librement ses vêtements, cependant, implicitement, il est perçu une baisse de sa classe économique depuis la migration comme une autre raison de cette limite. Elle explique qu'en Iran, qu'alors qu'elle avait la possibilité de faire coudre les vêtements à la mode dont elle avait envie, quand ceux à la mode ne lui plaisaient pas, à l'épreuve de la

migration, à cause de sa situation économique, elle n'a pas cette possibilité. En présentant le manque de choix de vêtements pour une « raison esthétique » et pas religieuse, Parisâ raconte son conflit interne en disant : « ici, en France, je suis plus conservatrice sur le choix ou le style de la tenue vestimentaire, parce que du point de vue esthétique je pense que ce qui existe en France est parfait, mais ici, de fait, je ne peux pas m'habiller comme je veux ». L'expérience de Parisâ dans sa totalité est contradictoire, et alors que d'une part, elle pense qu'à cause du manque de jugement visible, il y a plus de possibilité de choix de vêtements et d'autre part, il semble que, parce qu'elle est étrangère, elle sent que ses choix sont très visibles aux yeux des autres.

Alors, en accord avec l'expérience de Parisâ, nous pouvons avancer l'hypothèse que la problématique de la confrontation de l'individu et de son individualité, en tant que distincte et singulière, avec la société moderne, dans une contradiction, est qu'elle veut uniformiser les individus²⁹⁴. Sur la confrontation de l'individu avec la société moderne, nous pouvons comprendre ce conflit en nous référant au statut de la société française, connue comme le centre de la mode et de l'art, et comprendre sa domination sur le migrant en tant qu'individu. Ce qui est expérimenté comme le "sentiment conservatif" pour choisir une tenue vestimentaire agréable selon les critères et les modes désignés dans ce monde d'esthétique hégémonique. La migration est une occasion pour le migrant, au-delà du jugement des autres, y compris des familles et des amis, et mêmes des gens inconnus dans la rue, de réaliser son soi à partir des ressources différentes de l'individu. La construction du soi propre et de son individualité à partir du mouvement des ressources originales de l'individu. Alors que dans la réalité de la migration en France, en tant qu'individu, il se confronte avec le système de marché, dans lequel l'utilisation des ressources différentes de l'individu est mise en question du point de vue de la légitimation. Donc, bien que l'individu essaie de construire son individualité en tant que distincte et différente de celle d'autrui, c'est le système de marché et ses normes dominantes, contradictoirement, qui pousse l'individu vers le choix entre des versions préalablement reproduites en masse²⁹⁵. Ce qui est perçu, c'est qu'au contraire de la prétention de la société moderne à être une société individuelle où l'individu est libre de travailler sur son individualité avec une création et une inventivité individuelles, lui, il éprouve une pression systématique pour choisir et appliquer des ressources proches de celles d'autrui, en raison d'une possibilité d'une compréhension commune entre eux. De cette façon,

²⁹⁴BAUMAN Zygmunt, *La vie liquide*, traduction par Rosson Christophe, Pluriel, Paris, (2013), p 30.

²⁹⁵Ibid,p 31-34

nous percevons la formation d'un dilemme entre *l'individualité formellement distincte* promise en tant qu'idéal de la société moderne individualiste et *l'individualité indiscernable vraie*, construite via des ressources unifiées et imposées de la part de la société individualiste dans la réalité de la vie dans cette société. Au contraire, la construction de l'individualité est faite dans le procès de l'individuation dans lequel l'individu cherche et suit la « confirmation d'autrui dans l'espace public », ce qui est éprouvé à partir de l'« harmonisation entre notre interne », autrement dit, l'image que nous présentons et le « reçu d'autrui à nous »²⁹⁶.

En ce qui concerne l'intersectionnalité des rapports de pouvoir dans l'expérience de la migrante iranienne sur la codification des codes vestimentaires, d'une part, il est perçu l'hégémonie de normativité française du goût esthétique, ce qui peut se comprendre comme la *colonialité d'esthétique* ou la *racialisaton d'esthétique*, ce qui est présenté par Parisâ comme une « supériorité » hégémonique de l'esthétique française. Alors, nous pouvons faire l'hypothèse que la migrante iranienne en tant qu'étrangère, stigmatisée comme venue d'un pays du Sud et non développé et donc, imaginée d'appartenance à la classe inférieure, même si elle fait des études artistiques en France, comme Parisâ, n'a pas la même occasion d'inventivité qu'un.e Français.e.

Porter le voile islamique : une pratique très codée ²⁹⁷

Il est évident que, dans la société française où le choix du vêtement est reconnu comme ayant des normes déterminées socialement, l'objectif du foulard ne porte pas la vocation de la déssexualisation de l'espace public à partir de la déssexualisation du corps féminin et donc, le port du foulard a davantage une dimension d'identification pour soi en tant qu'une femme musulmane et pour autrui, qu'il soit proche ou lointain. Dans cette atmosphère, la codification des codes vestimentaires féminins portant le foulard est digne d'intérêt du point de vue de la compréhension et de la connaissance des tactiques, des stratégies et des mécanismes dans lesquels le corps féminin est défini, le tout dans des marges de manœuvre d'un cadre religieux préalablement défini.

²⁹⁶MARTUCCELLI Danilo, *Grammaire de l'individu*, Gallimard, Paris, (2002), p 252.

²⁹⁷Il me faut indiquer que j'entends le voile comme tous les modes de couverture sur la base de la définition de l'Islam en accord avec la culture de chaque pays qui couvre les signes du corps de la femme connus intersubjectivement comme érotiques. En appliquant le mot foulard au lieu du mot voile qui a une connotation négative dans la compréhension, pas seulement des sociétés occidentales mais même chez des iraniens, à cause de la politique du voile obligatoire, j'essaie de dépasser le seul imaginaire qui vient à l'esprit quand on prononce le mot voile comme une pièce de la tenue vestimentaire qui couvre tout le corps de la femme.

Donc, l'enjeu principal se situe dans la distinction des signes érotiques et des signes du genre féminin, et la caractérisation et la construction du soi féminin d'une Iranienne porteuse de foulard, en France et à l'épreuve de la migration, sont fondées sur deux parties de ce soi, séparées mais enchevêtrées, l'une la tendance religieuse pour avoir une identité religieuse et l'autre, la tentative pour présenter une image plus féminine et charmante. Ce qui est fixé du point de vue religieux, ce sont les contraintes dans la façon de se vêtir de la femme, y compris de se couvrir les cheveux et les membres et les signes connus et présentés comme érotiques, tandis qu'il reste une marge de manœuvre pour les femmes dans ce cadre défini religieusement. Alors que la partie fixée de la mode de se vêtir d'une femme porteuse du foulard définit le cadre de comment se présenter dans l'espace public, l'enjeu principal est organisé autour de la définition et de la réalisation des tactiques dans ce cadre imposé ou déjà défini par des règles religieuses. Il est compréhensible que la tactique principale est le mouvement des ressources de la féminité qui ne sont pas connues comme des signes érotiques du point de vue de la religion, ce qui est axé comme la présentation d'un caractère plus féminin dans le comportement, porter des vêtements de façon davantage féminine et de couleur plus gaie et claire, et ce sont des ressources qui sont investies pour présenter un nouvel imaginaire d'une femme voilée mais à la fois moderne du point de vue des standards esthétiques courants.

Parmi 24 interviewées en France, 4 interviews ont été faits avec des iraniennes qui portent le foulard. Parmi elles, deux interviewées éprouvaient un doute par rapport à leur voile qu'une des deux continue encore à porter actuellement. Globalement, nous pouvons classifier et typifier ces quatre migrantes porteuses de foulard en accord avec la pratique du voile et la vision sur le voile, dans quatre catégories, à savoir religieuse vertueuse et dévote, religieuse traditionnelle, religieuse d'identité et esthétique et religieuse idéologique. De fait, c'est en raison du manque de contraintes imposées comme c'est le cas dans la société iranienne, que le sujet du voile peut être éprouvé de plus en plus en tant que signe du mode de vie religieuse dans lequel la question de la présentation du soi féminin est de montrer les différences avec autrui, soit français, soit musulman sunnite, ce qui évoque selon nous la subjectivité critique de la migrante.

Parmi les migrantes porteuses du foulard, l'expérience de Nilufar est plus particulière, notant qu'elle porte à nouveau le foulard après une période sans voile en France. Pour elle, la compréhension de la question du voile est plus fondée comme religieuse et vertueuse, et bien qu'elle ait décidé de reporter le voile pour des raisons religieuses, elle ressent toujours un plus

fort sentiment d'exclusion de la part des Français pour son voile, ce qui la met fortement à l'épreuve d'un conflit interne sur le fait de le garder ou de le quitter.

Nilufar, qui étudie l'islamologie en France, vient d'une famille « religieuse traditionnelle » selon elle, et ses parents, notamment son père, ont insisté sur l'obligation de faire la prière et si elles (ses sœurs et elle) n'ont pas fait la prière, il le leur reproche, cependant, à propos du port du voile, elle explique que ses sœurs et elles l'ont respecté automatiquement comme leur mère. Elle raconte qu'avant la migration, et presque au moment de sa crise conjugale, elle a ressenti une « révolution intérieure mystique d'être proche de Dieu et d'origine primordiale », ce qui lui a permis d'expérimenter le « fond du plaisir de faire la prière ». Pour elle, cette expérience est comme une « découverte intérieure » et elle explique que cette révolution, pour elle, venait de l'importance de s'approcher de la « première origine » et « du but de sa création (par Dieu) ». De plus, cette révolution approfondie chez Nilufar a eu lieu au moment d'une histoire amoureuse avec un homme français converti à l'Islam, rapport qui n'a pas pris fin. Cela, de fait, est le contexte religieux de Nilufar, ce qui nous aide à comprendre ses expériences à l'épreuve de la migration.

Parmi les autres interviewées porteuses du foulard, elle est la seule femme qui ne couvre pas tous ses cheveux, en dépit de son insistance sur la dimension de la croyance religieuse du voile, ce qui approche son type de voile du type religieux traditionnel et moins du type religieux idéologique qui est observable chez Sâghi et Afsâneh. Nilufar explique que quand elle ne portait pas le foulard en France, elle portait des vêtements comme le chemisier avec des manches longues et un pantalon, mais elle argumente en disant que, pendant cette période, elle avait l'impression que progressivement, l'importance de sa tenue vestimentaire du point de vue de son accord avec les limites définies dans la religion pour elle, a été abîmée. Elle explique que porter le foulard, en tant que signe religieux, était le moyen de "ne pas dépasser les limites définies religieuse", à savoir se vêtir de façon moins couverte, y compris des chemisiers avec des cols de plus en plus ouverts et des manches de plus en plus courtes, alors pendant qu'elle ne portait pas le foulard, elle était moins rigoureuse sur ce sujet. Donc, nous pouvons comprendre que l'interprétation de Nilufar sur le rôle du foulard comme un signe objectif qui suit certaines normes définies pour la tenue vestimentaire, est ressentie chez elle comme une objectivité qui l'engage subjectivement à respecter la totalité de cette norme religieuse, y compris la taille des manches, le modèle de col et ordinairement, les critères qui sont attendus dans la présentation de l'apparence d'une femme musulmane voilée, ce qui l'aide à diriger son apparence au plus près des idéaux exigés.

Le voile et la féminité et l'expérience d'hésitation de porter le foulard

Sâghi, en comparaison avec ses expériences sur le port du foulard en Iran et en France, décrit cela comme "désirable". Elle qui fait ses études en arts plastiques et vient d'une famille de la classe moyenne supérieure et connue du point de vue politique, en disant qu'elle aime plus son voile en France qu'en Iran, raconte qu'elle porte " la jupe au genou avec un collant épais" et en argumentant qu'en Iran le regard sur le port du voile d'une façon féminine n'est pas bienvenu dit: " en Iran, je suis élégante, mais je ne peux pas porter le voile féminin parce que cela n'est pas acceptable chez les religieux". Le voile chez Sâghi est comme « une barrière pour qu'ils me regardent comme un être humain et ne me mettent pas sous la loupe (regarder avec certitude)", c'est-à-dire le regard qui ne me réduit pas à mon corps. L'interprétation de Sâghi refuse explicitement la compréhension dominante en Occident et le féminisme blanc qui décrivent le voile comme l'outil de contrôle des hommes sur le corps féminin. Le voile est alors présenté comme une façon d'émanciper le corps féminin des regards et des jugements des hommes, selon les règlements religieux. Donc, la compréhension de Sâghi sur le port du voile et sa fonction est comme une tactique *d'émancipation du corps féminin* et, par la suite, du jugement de l'autrui masculin sur elle en se référant à son corps féminin en tant que le sexe beau et le sexe faible. Les photos de Sâghi, sur les réseaux sociaux, sont celles d'une jeune femme portant le foulard de façon élégante, portant une jupe et un chapeau sur son foulard coloré. Image qui me rappelle les actrices iraniennes jouant le rôle d'une femme qui n'est pas voilée dans les séries et films sur l'histoire de l'Iran avant la révolution, mais en considérant qu'elles ne peuvent pas jouer vraiment sans le voile, leurs cheveux sont couverts d'un petit foulard surmonté d'un chapeau. Elle a des longs ongles manucurés et polis.

Soulignons qu'elle présente les membres de sa famille, notamment son père comme des personnes religieuses « correctes » et « parfaites », "qui peuvent séparer la religion des coutumes". Sur ce sujet elle explique que son père, alors que tous ses parents portent le tchador, n'a pas obligé sa femme et ses filles à le porter, car leur voile avec le foulard est complet. Pour elle, l'entrée à l'université où elle avait plus de communications avec d'autres, est le point de départ de son doute sur la nécessité du voile en tant qu'un règlement de la religion de l'Islam, ce qui l'a encouragée à étudier plus sur cette question de savoir, qui lui est venue à l'esprit. Ici, il est possible de noter que le rôle de l'université et son ambiance intellectuelle, surtout dans certaines disciplines comme l'art et les sciences humaines et les débats qui, en général, suivent, provoque chez le migrant une réflexion non seulement sur la problématique du port du voile, mais aussi sur le travail sur son soi féminin propre.

Nous pouvons expliquer l'expérience de Sâghi sur le port du foulard en Iran, comme la « fusion entre des signes érotiques et des signes genrés féminins et donc, l'occultation de la féminité féminine en l'accusant d'être érotique ». Effectivement, l'enjeu principal, ici, est la définition des deux parties différentes de l'apparence de la femme dans l'espace public et semi-public, à savoir les signes érotiques du corps de la femme et les signes genrés féminins qui ne sont pas nécessairement érotiques. Et ainsi, l'identification et la réalisation du soi féminin chez les femmes voilées, qui respectent les normes et les contraintes religieuses quant à la façon de se vêtir, tout en regrettant d'être privées de tenue vestimentaire féminine, montrent une extension de la définition de ce qui est considéré comme signes genrés féminin de l'apparence féminine comme érotiques, ce qui est une confiscation de tous les signes de la féminité féminine comme des signes érotiques et donc, attractifs. Alors qu'en France, en raison du manque de contraintes soit imposées religieusement soit socialement, la migrante a plus de possibilités de présentation de son soi féminin via la codification des codes vestimentaires en distinguant entre les signes érotiques et féminins.

En ce qui concerne l'expérience sur le voile en France, une expérience est le doute sur le port du foulard, ce qui est vécu chez deux enquêtées. Comme il est dit plus haut, deux migrantes hésitaient sur le port du foulard en France. Parmi ces deux enquêtées, le récit de Sâghi, qui l'a poussé à une recherche sur le terrain, était plus digne d'intérêt. Surtout qu'en comparaison avec le récit de Nilufar, elle ne recule pas devant le regard péjoratif d'un autrui français.

Sur son expérience, Sâghi explique qu'après le doute éprouvé, qui est arrivé après son entrée à l'université, pendant une année, elle a étudié sur ce sujet et même un soir, elle a décidé d'aller à l'université sans le voile, mais le soir avant le jour où elle voulait réaliser sa décision, elle a fait un rêve dans lequel elle était sans voile dans le métro, et elle a eu l'impression d'« être nue », et donc, elle a enlevé sans autorisation l'écharpe d'une autre femme pour se couvrir ses cheveux. Elle argumente en disant que ce rêve était tellement réel qu'elle a renoncé à sa décision. « Mais après ce rêve, j'ai continué à étudier les débats religieux et sociaux sur la raison de la recommandation du port du voile en Islam et finalement, j'en ai conclu que, dans la religion, il existe la (recommandation) couverture du corps de la femme et que ses parties sexuelles doivent être couvertes, mais je ne suis pas arrivée à ce résultat concernant le fait de se couvrir les cheveux pour la femme en Islam ». Alors, elle, qui n'a pas été convaincue sur l'obligation de se couvrir les cheveux pour la femme dans l'Islam, explique qu'elle a commencé à parler et discuter avec des hommes français et iraniens pour comprendre leurs sentiments à propos du fait de voir les cheveux des femmes.

« Ils m'ont dit que des cheveux sont la plus grande beauté d'une femme, ils ne sont pas érotiques, mais ils montrent leurs différences avec une femme. Ils sont d'avis que les cheveux d'une femme ne sont pas sexuellement excitants pour eux, mais ils ont beaucoup d'attrait pour les hommes, notamment s'ils sont libres » (Sâghi, 30 ans, divorcée, voilée, étudiante d'art)

Effectivement, pour elle la seule raison convaincante de couvrir les cheveux d'une femme en tant que musulmane, c'est la compréhension et l'interprétation des hommes sur le fait de voir les cheveux des femmes comme sexuellement excitants et érotiques, ce qui n'est pas prouvé selon les interprétations des hommes. Donc, il est perçu que, pour elle, les recommandations et les débats abstraits sous la forme de règles religieuses, ne sont pas convaincants et donc, elle décide d'examiner cela en pratique, comme une chercheuse sur le terrain. Et donc, ici, le conflit principal s'est formé chez elle autour de la recommandation religieuse de la couverture des cheveux de la femme, bien que les cheveux de la femme ne soient pas reconnus comme érotiques par l'autrui masculin.

Sâghi raconte qu'après ces discussions avec des hommes elle n'a pas été convaincue et à ce moment-là, même du point de vue de la religion, elle a décidé de garder son foulard, et en attribuant son acte, bien qu'il ait été toujours conflictuel, au " statut de sa famille", connue en Iran comme religieuse et pour respecter ses parents, et aussi pour l'interprétation des sentiments de ces hommes. Elle, pour décrire sa décision de quitter son voile, se réfère à ces raisons comme une action « irrationnelle », alors qu'elle n'en était pas vraiment convaincue. En effet, elle justifie sa décision pour se dévoiler comme irrationnelle, parce que cela va contre l'intérêt de sa famille qui est une famille connue politiquement et religieusement. C'est une contradiction entre l'intérêt individualiste et l'intérêt familialiste et le renoncement des tendances de l'individu pour la famille en sachant que de l'action individualiste peuvent s'ensuivre de mauvais effets pour la famille. Néanmoins, selon son information biographique au sujet de ses relations très amicales avec sa famille, il faut envisager le rôle de l'attachement affectif fort qui existe entre elle et sa famille, en tant qu'un facteur important pour ne pas réaliser sa tentative individuelle. Par rapport à l'expérience de cette migrante, nous pouvons trouver que la signification de ce qui est connu comme rationnel et irrationnel est complètement contextuel et dans une synthèse des logiques, même dans un conflit subjectif entre l'intérêt individuel et l'intérêt familial, et ce qui est finalement déterminant, c'est le poids de chaque choix qui est défini comme rationnel.

Le voile comme contrainte pour travailler

La deuxième dimension digne d'intérêt par rapport au port du voile en France, est l'expérience du travail, en notant que les quatre interviewées voilées ont expérimenté le problème de trouver un travail ou un stage en portant le voile. Sâghi, bien qu'elle appartienne à la classe moyenne supérieure en Iran et que le coût de la vie en France ne pose pas de problème à sa famille, explique qu'elle aimait beaucoup travailler en France pour être autonome. « Une fois mon professeur russe qui était satisfait de mon travail artistique, m'a proposé un travail et en ayant porté un geste de plaisanterie, il m'a dit : « est-ce que tu peux enlever ton voile ? ». Moi aussi j'ai ri, je lui ai dit non et cela a été annulé ». Elle raconte que même, une fois, elle a trouvé un petit travail dans un kiosque à journaux, mais son propriétaire a dit qu'il ne donnait pas de travail à une femme voilée.

Mais sur ce sujet, l'expérience de Nilufar est plus particulière. Elle qui travaille maintenant comme assistante d'enseignant de la langue française dans une école pour enfants étrangers, explique qu'elle est obligée de quitter son voile quelques rues avant son lieu de travail et de ne le porter qu'après la sortie.

« ... Je ne veux pas que mes collègues comprennent que je quitte mon voile à cause de leur opinion.... Je regrette les femmes musulmanes qui portent leur voile avec honneur... En me comparant à elles, je pense que je suis très faible et instable dans mes croyances religieuses » (Nilufar, 39 ans, divorcée, voilée).

Nilufar est la migrante qui, après 3 ans, a porté à nouveau le foulard. Elle, depuis qu'elle a remis le voile, est dans une épreuve de tension et de conflit interne. Au sujet du changement de tenue vestimentaire, elle affirme qu'elle achète en France plus de vêtements de marques, en justifiant que c'est parce qu'« ils sont de bonne qualité », et notant qu'elle porte le foulard, elle démontre l'importance de la fonction et du côté pratique du vêtement, y compris « la possibilité de le porter avec le foulard ». Elle dit qu'elle est toujours « en combat avec elle-même » et déchirée entre deux côtés, l'un qui la pousse à quitter le voile et à « être ordinaire comme les autres » et l'autre qui l'encourage à avoir le voile. Selon ses expériences, ce conflit est parfois subi entre la tendance individuelle à avoir une identité religieuse et son besoin d'un travail et de gagner la vie en France, et quelquefois c'est pour se débarrasser des regards des Français vécus comme péjoratifs, avec blâme et jugement, et autrement dit, pour s'absorber dans la masse. Mais sur le lieu de travail, son épreuve est angoissante, car elle s'inquiète d'être vue par ses collègues portant le voile en dehors de son lieu de travail, au contraire de

l'école où elle n'est pas voilée. Elle craint que le dévoilement de son secret et que le fait d'avoir deux apparences complètement différentes dans son lieu de travail et dans la vie quotidienne, soient interprétés comme un point faible et comme une hypocrisie, ce qui est estimé comme une difficulté d'ambiance de travail pour elle. Elle se juge elle-même comme une personne peu courageuse qui combat pour ces croyances en disant : « Une de mes amies a renoncé à un bon poste de travail en France, pour garder son voile ». Effectivement, elle, pour préserver un soi féminin aimable et désirable, ce qui lui donne une certaine tranquillité mentale en pratiquant les règlements religieux, se sent faible, notamment, en raison de sa discipline, à savoir l'islamologie, et aussi comme enseignante en langue française ; elle connaît de nouveaux musulmans, y compris des Français qui sont convertis à l'Islam, et qui acceptent les contraintes de l'Islam plus dévotement. En dépit de l'existence d'un conflit chez Nilufar, on peut interpréter la totalité de ce conflit interne chez elle comme un sentiment de regret de quelqu'un qui suit et préfère ses intérêts matériels au prix de la négligence de ces croyances, sujet qui est confirmé par elle via une interprétation du Coran, en « encourageant les musulmanes à faire la migration pour protéger et pratiquer leurs croyances religieuses, notamment sur le voile ». En ce qui concerne son interprétation du Coran, et ceci en dépit du fait que même un théologien iranien connu comme conservateur donne une permission par rapport au voile dans les pays occidentaux, en confirmant que, en situation d'une obligation légale, la femme peut quitter son voile mais temporairement, seulement pendant la présence dans ces endroits notamment pour poursuivre ses études²⁹⁸.

Mais au sujet des expériences sur le lieu de travail, Afsâneh travaille comme enseignante en langue anglaise dans un institut qui est dirigé selon les règles de Grande Bretagne. Elle aussi raconte qu'elle a toujours postulé en présentant ses demandes avec une photo voilée pour bien préciser ses conditions pour travailler et elle a aussi expérimenté des refus à ses demandes, et quelquefois à cause du port du foulard. Elle raconte qu'une fois, elle est partie dans une école pour donner un cours, et elle a été confrontée à la protestation d'une des enseignantes de l'école qui lui a dit : « vous ne savez pas que vous entrez dans une école séculière ! ». Ici, je trouve que le ton de la voix d'Afsâneh témoigne d'une grande confiance en soi quand elle dit « ... et je lui ai répondu que je travaille dans un institut qui est dirigé en accord avec la loi de Grande Bretagne, et donc, je suis absolument libre de porter le voile. Cependant si vous avez un problème, il faut rappeler l'institut pour qu'il vous envoie un autre enseignant ». Chez Afsâneh, je trouve exactement un sentiment d'honneur pour son voile, selon sa réponse très

²⁹⁸ <https://www.yjc.ir/fa/news/>

franche à cette enseignante qui protestait, ce qui est présenté comme une souffrance chez Nilufar. La confiance en soi chez Afsâneh, qui est remarquable quand elle répond à l'enseignante, est plus évidente si on sait que le poste de travail qu'elle occupe a besoin de beaucoup de compétences professionnelles, et que dans une rivalité avec d'autres enseignants mêmes natifs, elle a réussi à prendre ce poste, malgré tous ces rivaux.

Porter le voile avec sérénité

En étudiant les récits des migrant.e.s enquêté.e.s, soulignons qu'ils sont au moins stigmatisés comme musulmans, et il est perçu qu'eux en se référant à ce stigmaté, évitent de s'identifier avec la communauté musulmane, majoritairement sunnite, en France. Nous pouvons faire l'hypothèse que, pour l'image de la femme musulmane, au sujet du voile, cet évitement est enraciné premièrement, dans l'image présentée par cette communauté et deuxièmement, est compréhensible en se référant à l'imaginaire représenté des migrantes, notamment des musulmanes dans les médias de la France.

En ce qui concerne l'image présentée par la communauté musulmane, Afsâneh qui porte le foulard, explique que l'image présentée par les femmes voilées en France, est l'image d'une femme "qui ne fait pas attention à son apparence féminine" ce qui "détruit" l'image d'autres musulmans et de l'Islam. Aynâz, une autre migrante, qui ne porte pas le voile, dont le récit ressemble à celui d'Afsâneh, argumente en disant que l'image présentée par la femme musulmane en France n'est pas "désirable" et que cela est exprimé dans la "façon de se vêtir, la manière de parler et l'odeur de leur corps". Sâghi qui porte le foulard et qui a éprouvé un conflit pour garder son voile, explique que, lorsqu'elle a voyagé en Suisse²⁹⁹, où elle a fait la connaissance de jeunes femmes iraniennes qui portaient un voile complet et avec "honneur", ces femmes porteuses du voile lui rappelaient les « nouvelles musulmanes ». Il est évident, que la confrontation avec ces femmes en tant que représentantes de la communauté musulmane de Suisse, notamment de la communauté chiïte, pour elle, était agréable, à *contrario*, elle critique la façon dont se présentent les femmes musulmanes voilées, en France. En effet, depuis cette confrontation avec ces femmes, elle ressent « beaucoup de bon sens » sur son image en tant que femme porteuse du voile.

Le point digne d'intérêt dans le récit de Sâghi, c'est l'expression de nouveau musulman, ce qui nous rappelle le stéréotype qui représente l'imaginaire des gens qui sont convertis à l'Islam.

²⁹⁹Non sur la base de recherches déjà faites sur le terrain, mais plus sur la base de témoignages directs et indirects, il semble que la Suisse soit un pays que l'on peut présenter comme le territoire préféré des migrants iraniens, notamment connus comme religieusement orthodoxes.

Ces stéréotypes s'enracinent dans les imaginaires présentés, en général, par les instituts d'État de l'Iran, notamment les médias. Cet imaginaire qui porte le message idéologique annonçant la conquête de l'Islam, notamment de l'Islam chiïte, est le produit de l'intersectionnalité d'ethnicité et de classe, c'est-à-dire l'imaginaire d'un homme blanc ou d'une femme blanche appartenant à la classe moyenne ou supérieure. Ils sont présentés en tant qu'athées qui sont déçus de ce qui se déroule dans leurs sociétés occidentales où le discours dominant est non religieux et propage des idées hédonistes et utilitaristes et, parce qu'étant séculaire et laïque, individualiste et libéral, accorde peu d'importance aux valeurs morales, religieuses, humaines et issues de la parole divine³⁰⁰. Cette représentation nous présente le retour d'un être humain qui supprime Dieu et la religion dans sa vie et pour lui, qui était une personne hédoniste, à partir de la reconnaissance de l'Islam, sa vie change. Même parmi eux, il est constaté des chrétiens qui, bien qu'ils soient religieux, ne pouvaient pas trouver la vérité et le bonheur dans le christianisme. Or, en ayant trouvé la vérité de la vie dans l'Islam, ils ont décidé de se convertir à l'Islam. Parmi eux, l'image des femmes sont plus remarquables, des femmes qui, avant la conversion à l'Islam, étaient dévoilées et portaient n'importe quelle tenue vestimentaire, alors qu'elles confirment la valorisation de l'Islam sur la femme musulmane via la recommandation du port du voile. Cette personne qui est la représentante de la soumission devant Dieu, nous rappelle quelqu'une qui avait éprouvé tous les plaisirs dans sa vie avant sa conversion à l'Islam et donc, elle s'était arrachée à son dernier mode de vie pour s'attacher au mode de vie divine. Cet imaginaire est connu comme celui d'un musulman idéal qui est soumis aux règlements religieux, mais une soumission qui est consciente, sélectionnée et approfondie et donc, idéale pour un.e musulman.e, ce qui est agréable pour Sâghi et certains autres.

Le sujet du manque de sentiment d'honneur chez l'iranien enquêté, comme il est mentionné au début par le titre, peut s'enraciner dans l'imaginaire représenté dans les média cultures françaises. Autrement dit, le migrant iranien en se référant à ces imaginaires représentés dans ces média cultures, se confronte avec des imaginaires stéréotypés à l'intersectionnalité, notamment du genre et de l'ethnie, à savoir un "double stéréotype"³⁰¹. Bien que nous n'axions pas dans cette thèse sur l'imaginaire représenté dans les médias français sur des migrants et des musulmans, cependant, il semble qu'il est proche de celui développé à propos des

³⁰⁰Woman and Family Research Center, « Sous prétexte du 15 mai le jour de la famille », *Houra*, no 4, Mai 2004, p3-7

³⁰¹IGONN A. H, « Femmes, images et représentation », in G. DUBY, M. PERROT (dir.) *Histoire des femmes, Le XX" siècle*, Plon, (1992), p. 315-373

migrantes en général, avec une "connotation négative", à savoir rappelant la violence, le chômage, l'insécurité et le logement dans des quartiers dégradés et de plus, étant occupées à des rôles et des situations qui en réfèrent essentiellement à leur statut de mères, d'épouses dépendantes et de femmes dominées, ce qui est "l'image que les blancs ont utilisée pour avilir, ignorer ou réprimer d'autres races"³⁰².

Alors, bien que la façon de se vêtir d'une femme musulmane, comme d'autre partie de sa vie sociale, soit définie en accord avec des valeurs et des normes religieuses, cependant, il est constaté qu'elle, en tant qu'un individu, pour les réaliser, commence, dans la pratique, une négociation avec ces règles. Ce qui donne un dynamisme au mode de vie et de travail sur le soi, pour jouer avec la même grammaire vestimentaire qui a ses prescriptions, proscriptions, autorités et instructions propres, mais peut bien profiter des marges de manœuvre. Cela peut être compris comme une rationalité stratégique de nos jours où il est accepté une image de l'individu plus active et plus en accord avec les routines de cette époque, c'est-à-dire une socialisation du modèle de « distanciation critique »³⁰³, qui est intentionnelle, et aussi conflictuelle, même si elle n'est pas tout à fait en accord avec les valeurs de la société d'Occident. Ainsi, il semble qu'aujourd'hui, la clé de la réussite de la présentation d'un imaginaire moderne du « Je » musulman à autrui, notamment occidental qui l'accuse toujours d'être "fermé", c'est l'investissement sur ces marges de manœuvres, pour présenter le Je plus créateur, distinctif et producteur, ce qui pose la question de l'accès aux ressources déterminantes, notamment économiques. C'est pour cela qu'il semble que ces migrantes iraniennes appartenant à la classe moyenne éprouvent plus de profit à ces marges de manœuvre, notamment au mode de vie, à l'apparence féminine, au profit des loisirs, pour un peu modifier la subjectivité de certaines Françaises par rapport à cette communauté.

Féminité et séduction : jouer ou pas le jeu

Au sujet de l'enjeu social de la séduction, l'autre expérience connue chez la migrante iranienne est l'exclusion de cet enjeu et la marginalisation. De fait, ce qui arrive n'est pas le manque de respect aux normes vestimentaires de la société d'accueil, mais c'est la transgression aux exigences et aux attendus genrés féminins, notamment pour une étrangère,

³⁰²OUALI Nouria, « Les télévisions francophones et l'image des femmes immigrées », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXIV, CNRS Éditions, (1995).

³⁰³DUBET François et MARTUCCELLI Danilo, « Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école ». In: *Revue française de sociologie*, 37-4. (1996), p 511-535; doi : 10.2307/3322131 https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1996_num_37_4_4471

dans la codification de l'apparence féminine. Nous pouvons faire alors l'hypothèse que malgré la diversité de la féminité présentée du point de vue de l'apparence, pour un étranger, cette gamme est plus étroite, tandis que, d'une part, la marge de manœuvre pour la migrante, en ce qui concerne la codification de son apparence, et d'autre part, la transgression de cette idéalité féminine contribuent à la marginaliser de l'enjeu social de la séduction.

L'expérience de l'exclusion de l'enjeu social de la séduction est vécue chez trois migrantes, à savoir Artémis, Féryâl et Fatâneh. Soulignant que nous développons cette hypothèse dans deux branches dissociées, c'est-à-dire ce qui est perçu du point de vue de l'ethnicité³⁰⁴ et du point de vue de la féminité. Autrement dit, chez Artémis et moins chez Féryâl qui codifient leur apparence féminine en accord avec les codes genrés non seulement féminins, mais aussi provocants chez Artémis, cette exclusion est perçue comme venant de la question de l'ethnicité, alors que chez Fatâneh, qui dévie sciemment de la codification de son apparence selon les exigences, cette marginalisation découle de la question de la féminité.

« ... Je ne fais pas attention à mon apparence, je ne pense pas que je sois jolie. Je ne suis pas *sexy* et c'est pour cela que les hommes ne sont pas attirés par moi » (Fatâneh, 34 ans, célibataire, étudiante).

Considérant la totalité du récit de Fatâneh sur sa vie, il me semble qu'elle est typiquement une militante féministe, notamment en vérifiant ses parcours universitaires et ses expériences genrées, y compris sur la sexualité, en Iran et en France. Elle a confirmé quelquefois implicitement sa tendance à la réalisation de certaines politiques féministes par rapport à l'apparence féminine, ce qui est connu comme l'évacuation de l'apparence féminine des codes genrés connus pour séduire les hommes dans l'espace public. Ce qu'elle cherche en tant que féministe, c'est combattre les stéréotypes féminins et s'en émanciper, concernant l'image agréable d'une femme charmante et *sexy*, notamment aux yeux des hommes. Bien qu'elle soit l'objet de compliment sur sa beauté de la part d'un homme, compliment qui semble n'avoir pas été répété et avoir été exceptionnel, puisqu'elle dit qu'« une fois il est arrivé » et selon le modèle de justification de la raison de ce manque de réception de compliment, en disant « parce que je ne suis pas *sexy* », cependant, nous percevons chez elle un mécontentement imprégné d'étonnement, après cette expérience, et de plus, une conscience de la raison de cette marginalisation. Jouer dans ce champ permet d'être accueillie à condition de respecter la

³⁰⁴Nous développons cette analyse sur l'expérience de l'exclusion de la migrante de l'enjeu social de la séduction sous le sujet de l'expérience du regard masculin et sous le titre de « Ambivalence envers l'indifférence des hommes » dans le chapitre 4.

règle de cet enjeu social avec la séduction, tandis que le refus de ces règles aboutira à l'exclusion du jeu.

Alors, à propos de l'étonnement éprouvé par Fatâneh, cela est compréhensible considérant qu'elle est une féministe et que son image sur la féminité idéale est donc formée sous l'effet du féminisme. Au sujet de l'imaginaire représentée de la féminité, nous pouvons faire l'hypothèse, en accord avec ce qui est expliqué sous le titre « quel imaginaire représenté de la femme », de la fabrication de cet imaginaire sous l'influence du féminisme, notamment sous l'influence de la première vague de féminisme, à savoir libérale. Autrement dit, dans la société iranienne, il est imaginé que la féminité plus dominante et idéale dans les sociétés d'Occident est celle qui investit le moins sur la dimension corporelle féminine, y compris sur le capital érotique. Donc, elle, en connaissant cet imaginaire de la féminité, et en étant intégrée dans la communauté féministe, essaie de travailler sur son soi féminin en codifiant son apparence avec les valeurs de cette communauté, c'est-à-dire la plus éloignée des stéréotypes sur la féminine charmante aux yeux des hommes, ce qui dans la réalité de sa vie en France aboutit à son exclusion de l'enjeu de la séduction.

Sur l'expérience de l'exclusion de l'enjeu social de la séduction chez Fatâneh, c'est-à-dire une marginalisation en raison de la présentation d'une féminité rebelle aux codes vestimentaires féminins, deux points sont dignes d'intérêt ; l'un la question de la féminité connue comme dominante et l'autre sur la transgression à cette image. À propos du premier, nous établirons notre analyse sur la notion de *féminité hégémonique*. Reconnaisant la société comme une société où le choix de vêtement est reconnu comme personnel et normativisé socialement et donc, où la diversité de la façon de se vêtir, y compris féminine, est acceptable, il est imaginé que toutes ces images diverses sur la féminité sont de la même valeur, alors que dans la réalité, il est perçu une hiérarchisation entre ces féminités. De fait, c'est dans la réalité vécue de la société, que la migrante découvre que l'image qu'elle présente de son soi féminin, ici du point de vue de l'apparence, pour autant qu'elle s'approche de la féminité idéale en France, est plus enchantée. Nous pouvons faire l'hypothèse que pour qu'une féminité soit reconnue comme une féminité hégémonique, des facteurs multiples peuvent être déterminants, y compris la race. Cela nous montre que la féminité hégémonique, est une image absolument « relative »³⁰⁵, c'est-à-dire socialement et culturellement déterminée, et qu'alors, plus une

³⁰⁵CONNELL Robert William et MESSERSCHMIDT James W, « Faut-il repenser le concept de masculinité hégémonique ? », Traduction coordonnée par Élodie Béthoux et Caroline Vincensini, *Terrains & travaux* V° 2, N° 27, (2015), p. 151-192.

féminité est présentée loin des critères de la féminité hégémonique, plus elle est reconnue comme la féminité disqualifiée et inférieure, et donc, marginalisée de l'enjeu social de la séduction.

En ce qui concerne la deuxième analyse, nous essayons de distinguer notre compréhension grâce à deux notions binaires développées par Becker, à savoir la « transgression » et la « déviance »³⁰⁶. Considérant la différence entre les notions de transgression et de déviance chez Becker, il est évident que la codification de l'apparence féminine par Fatâneh, n'est pas comprise comme une déviance, mais plus comme une transgression. Cependant, il faut distinguer cette transgression vécue chez elle de celle qui manque de respect aux normes acceptées dans une société, sans que la société reconnaisse cela comme une déviance, dans cette thèse, la transgression est comprise comme l'insuffisance aux exigences et aux attendus genrés féminins dans son apparence. Autrement dit, la femme iranienne n'est pas exclue de l'enjeu social de la séduction à cause de la transgression des normes de la codification de son apparence féminine selon les normes, mais, elle se marginalise à la suite de la transgression des critères de la féminité hégémonique. Soulignant la situation de la migrante iranienne en tant qu'étrangère en France, nous pouvons comprendre cette définition de Becker. De fait, alors que la notion de la transgression chez Becker est attribuée à l'exclusion à partir de la connaissance du rapport entre les deux sexes comme le « rapport de pouvoir »³⁰⁷ et elle, étant une étrangère sans accès à un « système culturel dominant »³⁰⁸. Il en résulte que la stigmatisation de la femme iranienne en tant que migrante venue d'un pays musulman du Sud et non européen, met la femme iranienne de plus en plus dans un statut inférieur. Ici, nous pouvons interpréter l'expérience de la femme iranienne, sous la *colonialité de la féminité* ou une *racialisation de la féminité* sous l'emprise de la « féminité hégémonique blanche » et occidentale, ce qui la définit elle-même sous un regard masculin blanc et européen. En ce qui concerne l'épreuve de la femme iranienne dans une intersectionnalité des rapports de pouvoir, c'est que celui qui juge la féminité hégémonique et ses critères et en fait la mise en valeur, est un homme blanc et européen et ce qui est l'objet de ce jugement c'est la féminité présentée par une femme préalablement stigmatisée comme inférieure.

³⁰⁶BECKER Howard S, *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*, Éditions Métailié, Paris, (1985), p 32.

³⁰⁷MACÉ Éric, *L'après-patriarcat*, Seuil, Paris, (2015), p 11.

³⁰⁸SCHUTZ Alfred, *L'étranger*, traduit par Bruce Bégout, Allia, Paris, (2003), p 19.

La tenue vestimentaire à travers le regard de son partenaire

Soulignant la différence entre les normes définies de la tenue vestimentaire féminine dans les deux sociétés, iranienne et française, il semble que la compréhension de l'expérience de l'homme iranien sur plus de liberté pour choisir la tenue vestimentaire féminine pour sa partenaire soit importante. Ainsi, nous pouvons arriver à l'hypothèse qu'à l'épreuve de la migration, et donc, avec le changement des normes vestimentaires féminines, bien que dans la culture masculine iranienne et le cadre de la culture de l'honneur, le corps féminin soit toujours connu comme un objet de conjugalité, l'expérience de l'homme iranien à l'épreuve de la migration et de la liberté de choix de vêtement est digne d'intérêt. Donc, en poursuivant cet objectif, nous essayons de comprendre cette épreuve à partir du récit propre des hommes enquêtés et aussi, via le récit des enquêtées sur ce qui est ressenti sur leur façon de se vêtir entre elles-mêmes et leur partenaire. Généralement, l'expérience des migrants sur la façon de se vêtir de leur partenaire dans la société de la France peut être catégorisée en deux sortes, l'une, la tentative de l'homme de faire porter des vêtements découverts à sa partenaire, et l'autre, la rigueur de l'homme sur la tenue vestimentaire de sa partenaire et l'importance du respect à une mesure de la couverture du corps féminin.

Au sujet d'un accord et d'un assentiment licite entre des partenaires sur la tenue vestimentaire de la partenaire, notamment l'épouse, dans la société de la France, malgré la liberté de choix de vêtement, Fabirâ et son partenaire ont vécu la même expérience que Hâtéf et sa femme, Féryâl. Faribâ, qui au début de notre entretien a caché qu'elle a un partenaire iranien, notant selon son récit implicite qu'ils ne sont pas dans des rapports intimes, et que leur rapport est plus un rapport socialement engagé comme amoureux, explique que son partenaire est devenu plus réflexif et à l'aise avec le sujet de son choix de vêtements. Elle argumente en disant qu'en considérant que son partenaire a grandi en France et qu'il a vécu un temps en Iran, ce sujet est ordinaire pour lui, mais elle attribue la raison probable du manque d'expérimentation de tension entre eux en disant : « parfois je lui demande son avis sur ce sujet, mais il ne m'impose pas son opinion, peut-être est-ce pour cela que je respecte moi-même certaines limites et qu'il n'y a pas de place pour contester ».

Concernant l'expérience d'époux de Féryâl, Hâtéf, en décrivant que lui et sa femme, sont dans la même « atmosphère intellectuelle » et qu'ils sont amis, raconte qu'il n'a pas vécu de tension avec son épouse sur le sujet de sa tenue vestimentaire, même, lorsqu'elle a hésité à enlever son foulard. Lui, il décrit sa « mission » devant son épouse à propos de cette décision,

en tant que quelqu'un qui doit protéger le « choix » de son épouse. Hâtéf, pour la justification de sa protection argue que c'est parce que, en vivant en France, ne pas porter le foulard était plus facile pour son épouse, « pour le succès et l'évolution dans cette société ». De fait, la question principale chez lui, c'est le parcours professionnel de sa partenaire, et donc, porter le foulard a été compris comme un obstacle à son évolution dans la société d'accueil, d'autant que lui, il décrit la possibilité de l'expérience de porter des vêtements féminins, comme un « bon sentiment », pour que la tenue vestimentaire de son épouse s'approche des critères de la façon de se vêtir des femmes en France. Il explique que son épouse avant de travailler, portait moins les chaussures à talons hauts et la robe, et au début, les porter était difficile pour elle, mais maintenant c'est facile, et il dit : « le port des vêtements féminins dans l'espace public est, pour nous deux, une nouvelle expérience qui n'a pas été déjà vécue ».

Aynâz est une migrante qui est encouragée par son époux à porter des vêtements découverts, elle explique que son époux n'est pas sensible à sa façon de se vêtir et même qu'il aime qu'elle s'habille de façon ouverte. Elle explique que son mari aime qu'elle soit « l'objet de compliments des autres (des hommes) », et que cela est « désirable », alors que ce comportement n'est pas « compréhensible » pour elle, « cependant, il devient triste si (en portant des vêtements découverts) j'ai des rapports chaleureux avec des hommes iraniens ». Deux points dans l'expérience d'Aynâz sur son mode de tenue vestimentaire semblent importants, l'un, son étonnement par rapport au sentiment de satisfaction de son époux en face de l'attention que lui portent d'autres hommes quand elle met des vêtements découverts, et l'autre la sensibilité de son époux sur sa sociabilité avec des hommes iraniens en portant une tenue vestimentaire découverte. En effet, selon la connaissance d'Aynâz sur la sensibilité des hommes iraniens à propos du regard connu comme sciemment sexuel des autres hommes sur leur partenaire, ce qui est compris dans la culture d'honneur de la famille et de la conjugalité, elle s'attendait à ce que son époux se montre jaloux sur ce sujet et donc, lui demande de respecter certaines limites dans la façon de se vêtir, alors que non seulement son époux n'est pas jaloux sur ce sujet, mais c'est désirable pour lui et elle ne sait pas pourquoi cela lui est agréable.

À propos de la sensibilité des hommes iraniens sur la façon de se vêtir de leur partenaire, chez l'époux d'Aténâ, cette sensibilité typique de l'homme iranien est observable. Aténâ, qui est en instance de séparation avec son époux, explique que son époux au Liban (ils ont habité 7 années dans ce pays avant l'installation en France) et au début de leur séjour en France, a été sensible à propos de sa tenue vestimentaire, en disant que « dans ce vêtement ses seins sont

visibles » et que lui n'était pas « à l'aise », parce que peut-être d'autres (des hommes) ont sur elle un regard intentionnellement sexuel. Aténâ raconte que progressivement en France, grâce à la protection faite aux femmes par la loi, elle peut trouver une autonomie sur sa façon de se vêtir et elle peut au contraire résister aux limites imposées par son époux et donc, se vêtir de la façon qu'elle veut. Mais, l'autre point digne d'intérêt dans l'expérience d'Aynâz, qui est noté plus haut, c'est la sensibilité de son époux sur ses communications avec des hommes iraniens, surtout en portant des vêtements découverts, ce qui est en accord avec le pessimisme typique des hommes iraniens sur d'autres hommes iraniens et l'interprétation de leur regard sur leurs partenaires comme un regard sciemment sexuel.

Sur l'expérience des hommes enquêtés, l'expérience de Sinâ sur la tenue vestimentaire de sa femme est un peu particulière. Lui, il explique qu'il a vécu une modification de sa vision sur ce qui est connu comme le mode de tenue vestimentaire découverte, parce qu'au début de son installation en France, il trouvait découverte la façon de se vêtir d'une femme avec une chemise à manches courtes, tandis que maintenant, il ne pense plus comme ça.

« Mon épouse a un mode de pensée plus ouvert que moi. Sa tenue vestimentaire ici ne change pas beaucoup, mais elle s'habille mieux, elle porte des vêtements de marque... Au début, j'étais plus sensible à ce qu'elle porte le foulard et en général sur son mode de tenue vestimentaire. C'était pour des raisons culturelles et religieuses, mais elle n'aimait pas (silence) et finalement je me suis soumis » (Sinâ, 34 ans, marié, directeur d'un institut de culture privé).

Sinâ, un des migrants répond, avec une insatisfaction implicite, à ma question sur la façon de se vêtir de sa femme et sur sa préférence propre sur ce sujet pour son épouse, et ce qui est plus remarquable, par un silence et en me lançant un regard insistant de reproche. Il est l'époux de l'amie de la femme iranienne avec qui j'ai cohabité pendant mon séjour à Paris pour faire des entretiens, mais je lui ai rencontré grâce à un de ses amis, cependant lui, il savait que j'habitais chez l'amie de son épouse. En ce qui concerne son silence, la première interprétation peut être ce que j'ai déjà noté, c'est-à-dire le sentiment désagréable de l'entrée dans la zone privée de sa vie personnelle, alors que son silence peut également être interprété à cause de son doute sur ma conscience sur la vérité de son expérience, à savoir la tension entre lui et son épouse sur sa tenue vestimentaire en France, car Sinâ insiste sur le port du foulard en France par sa femme. À propos de la réalité de son expérience sur la façon de se vêtir de son épouse, lui qui est toujours désireux que sa femme porte le foulard, notamment

parce qu'il a des parents proches en France qui sont religieux et politiciens, selon certaines informations biographiques, après une période de tension avec sa femme, comme il le raconte lui-même, il a proposé à sa femme, pour la liberté de choix, quand elle sort seule de la maison, de ne pas porter le foulard, mais il lui demande de porter le foulard quand ils sortent ensemble. Alors que cette proposition est refusée par son épouse, qui argumente en disant que cela n'est pas raisonnable et que cela porte davantage préjudice à la femme car d'autres jugent qu'elle est contrainte par son époux de porter le foulard. Tout ceci provoque qu'à ce moment-là, sa pause peut venir de la remémoration dans sa tête pour estimer la possibilité de ma conscience sur cette tension, alors que finalement en arrivant à cette conclusion que les autres ne sont pas informés de la tension dans leur couple, il décide de cacher la vérité.

En ce qui concerne la réaction de Sinâ comme de certains autres migrants, en se confrontant à ma question pour raconter leurs expériences sur la façon de se vêtir en France, une des façons appliquées c'est de comparer la façon de se vêtir des femmes iraniennes en Iran avec celle de la société française, en prenant garde implicitement de critiquer ma question, soulignant que la façon de se couvrir des femmes iraniennes dans la société iranienne actuelle est plus provocante et plus séduisante que celle de la société française. Ainsi, en appliquant cette tactique de récit de leur expérience, d'une part, ils évitent de parler directement de ce sujet, et d'autre part, ils critiquent et refusent indirectement ce qui se passe dans les deux sociétés en évitant d'être accusés d'avoir un mode de pensée dogmatique et figé visant la présentation d'une image plus intellectuelle d'eux-mêmes. Ceci en dépit du fait qu'en se confrontant à ma question sur la façon de se vêtir de leur partenaire et sur ce qui lui convient, après une pause claire qui implicitement critique ma question, comme une question qui touche la zone privée de leur vie personnelle, ils évitent de donner une réponse détaillée et claire.

Sinâ attribue la cause de sa modération propre en face de la question du voile en général et particulièrement sur la façon de se vêtir de son épouse, en expliquant qu'il a beaucoup étudié la question du voile et finalement, il trouve que c'est une question plus « culturelle ». Cependant et malgré cette modification, il présente que lui, il est encore plus jaloux sur la tenue vestimentaire de sa femme quand ils voyagent en Iran, et argumente en disant qu'en Iran « la culture de la tenue vestimentaire est différente ». Alors, il s'aperçoit qu'en dépit de ce qu'il confirme sur le port du foulard comme étant une question culturelle, il n'a pas réalisé cela dans la réalité, c'est-à-dire qu'il insiste toujours sur le port du foulard par son épouse contre sa volonté, ce qui signifie que, lui, selon la vérité, est toujours jaloux sur ce sujet. Ici le sujet digne d'intérêt, c'est que la modification du regard masculin sur ce sujet n'est pas une

modification stable et que de nombreux migrants qui sont plus modérés sur ce sujet, sont toujours plus désireux dans la société de l'Iran, de fait, cette modification est plus en accord avec le contexte de l'expérience, à savoir contextuelle. Cependant, nous pouvons attribuer cet écart éprouvé, entre ce qui est désiré, chez Sinâ comme le respect de la volonté de son épouse pour ne pas porter le foulard en France, avec ce qui se passe dans la réalité, à savoir obliger son épouse à porter le foulard, en raison de la présence de parents proches en France qui sont religieux et des politiciens de l'État de l'Iran³⁰⁹, empêchement qui peut se comprendre d'une part comme du respect envers ses parents, et d'autre part de crainte d'être accusé de la part de ses parents de perdre son origine culturelle à l'épreuve de la migration.

Le récit de Méhrâd, un autre migrant qui est fiancé, sur la façon de se vêtir de sa fiancée, soit en Iran soit en France, est décrit par lui-même directement comme une « jalousie ». Le point d'appui de Méhrâd pour justifier cette sensibilité et cette jalousie, est d'une part la distinction entre la question du foulard et celle de la couverture du corps, à savoir qu'il explique qu'il ne croit pas au voile et laisse faire sa femme selon sa volonté, tandis qu'en présentant le corps comme « plus personnel », il argumente en disant que « l'attrait ne vient pas des cheveux mais du corps ». Méhrâd qui se décrit lui-même comme « très jaloux », explique que lui, il préfère que sa fiancée s'habille de façon couverte. Et d'autre part, il confirme le partage des espaces entre la vie publique et la vie privée et conjugale, et la dissociation des relations entre les personnes dans ces deux espaces entre les relations sociales et les relations intimes. Donc, le corps, notamment le corps féminin lequel socialement et culturellement est défini plus provocateur que celui de l'homme, pour lui, est caractérisé particulièrement par l'appartenance à l'intimité entre deux partenaires et à l'espace conjugal. Alors que Méhrâd est un homme pratiquant, lui, dans ses relations sociales et amicales avec les autres, surtout les femmes, est sociable et badin, mais il affirme bien la dissociation entre ces deux types de relations, pour lui-même et notamment pour sa femme. Ainsi, pour lui, la partenaire, notamment l'épouse, et aussi les relations entre les deux partenaires ont un statut particulier et original, et, selon ses explications, il affirme que, depuis qu'il est marié, lui aussi, il respecte plus les limites comportementales avec les autres femmes, surtout en accord avec la demande

³⁰⁹En considérant la sensibilité dans le domaine politique de l'État, comme un domaine de recherche, Sinâ au contraire de la majorité de migrants interviewés, commence très facilement à critiquer les politiques de l'État iranien, mais pas comme une opposition radicale. De fait, en affirmant que cette sensibilité existe dans l'État d'Iran, notamment en face de l'opposition et des acteurs politiques de l'État, je trouve cette autocensure plus exagérée que ce qui est dans la réalité et en général, il est perçu un conservatisme chez les Iraniens ordinaires pour parler de la politique de l'État en Iran avec des Iraniens inconnus.

de sa femme, et c'est pour cela que les relations entre les deux partenaires doivent être bien caractérisées par rapport aux relations avec des amis et des collègues.

En étudiant les récits de la majorité d'enquêtés.e.s, notamment des couples, nous pouvons faire deux hypothèses, l'une, l'existence d'un assentiment licite entre les deux partenaires, sur le choix de vêtements par la femme. Et la deuxième hypothèse, c'est ce qui peut être avancé sur l'idée de la distinction entre deux types de rapport l'un social et l'autre conjugal, et donc, sur la façon de se vêtir particulier à chaque type de ces rapports. En ce qui concerne la distinction entre deux types de rapports, à savoir social et conjugal, un des sujets dignes d'intérêt est l'interprétation de la façon de se vêtir de la femme en tant qu'outil de *la privatisation et particularisation des beautés érotiques féminines* dans le rapport conjugal. Donc, la façon de se vêtir est définie comme un code dans la codification de la féminité de la partenaire féminine dans laquelle il est exigé que la femme, en respectant la dissociation entre le rapport conjugal et social, privatise et attribue ses attraits féminins érotiques à sa conjugalité avec son partenaire, par le choix de vêtements appropriés. Sur ce sujet, le récit de Méhrad, le migrant qui est fiancé, est intéressant quand il dit : « si on est marié, c'est-à-dire dans un rapport différent des autres rapports, il faut que nous soyons plus particuliers l'un avec l'autre dans tout ». Ainsi, ils sont d'avis qu'en distinguant entre les deux espaces, le social et le privé, et les deux rapports, le social et le conjugal, la présentation de soi, dans ce cas, le soi féminin, dans la relation conjugale, doit être faite différemment. Autrement dit, la vie conjugale est interprétée comme une relation qui est fondée sur la *particularisation des relations, des ressources, des règlements, de la mise en scène de soi, des intérêts et des sentiments*, et donc, doit être bien séparée et distinguée de tout ce qui est connu comme général, public et social. La relation intime et conjugale entre deux partenaires est particularisée à partir des sentiments, des intérêts et des relations qui ne sont expérimentés que dans ce type de relation.

Alors, nous pouvons dire que, bien que de plus en plus d'hommes iraniens, notamment des jeunes hommes, soient moins jaloux concernant la façon de se vêtir de leur partenaire, pour porter le foulard et porter des vêtements de façon plus libre, les expériences des enquêtés montrent que la culture toujours dominante chez la plupart d'entre eux, est la reconnaissance de la façon de se vêtir avec pudeur, ce qui est connu comme une culture de la tenue vestimentaire iranienne existant même avant l'Islam .

La façon de se vêtir à travers le regard des Iraniens en France

Une particularité de l'expérience de la façon de se vêtir des femmes iraniennes, c'est dans le cas où la migrante se confronte avec celle d'autres iraniens ou de la communauté iranienne à l'extérieur de l'Iran, y compris en France. Selon les récits, cette expérience qui est féminine est digne d'intérêt dans deux dimensions, l'une d'ethnicité qui est compréhensible dans la communauté iranienne en France, sous deux notions, la différenciation et la distinction, et l'autre, la politisation de la codification vestimentaire féminine. Donc, nous pouvons avancer deux hypothèses sur ce sujet, l'une, que se vêtir de façon soit découverte soit couverte, y compris le port du voile, ces deux façons ont été expérimentées problématiques pour elles en se confrontant avec cette communauté, et l'autre, qu'il est revendiqué que la femme iranienne soit bien habillée pour se différencier et se distinguer.

Généralement, nous pouvons dire que pour de nombreuses iraniennes, le jugement de l'autrui iranien, est très important, d'autant qu'il est perçu encore une sensibilité particulière à l'égard de la mode de se vêtir féminine, en se présentant dans les réunions de la communauté iranienne, et même certaines d'entre elles ont vécu d'être jugées directement ou indirectement par d'autres iraniens dans la société française.

La façon de se vêtir et le jugement culturel et politique

Alors, selon les récits des enquêtées, dans la communauté iranienne en France, la codification des codes vestimentaires, notamment féminine, est un sujet important. En ce qui concerne cette communauté, bien que majoritairement soient incluses des oppositions politiques et culturelles, soit de l'ancienne génération soit de la nouvelle génération de migrants iraniens, cependant, il y a une communauté iranienne mineure qui, soit religieusement soit politiquement est différente de la première. Mais, par rapport à ces deux communautés iraniennes, ce qui est important c'est la codification des codes de vêtements féminins de la migrante iranienne en accord avec leurs valeurs propres.

Au sujet de l'expérience du sentiment de malaise en portant des vêtements courts et découverts dans la confrontation avec d'autres iraniens en France, Féryâl qui ne porte pas le foulard en général, raconte ses expériences avec d'autres iraniens en France dans deux parties séparées. L'une est ce qu'elle raconte comme le « sentiment d'être jugée » lors de la consultation à l'ambassade d'Iran à Paris. Féryâl est une migrante qui progressivement depuis son installation en France, a cessé de réaliser des pratiques religieuses, surtout de faire la

prière, ce qui est présenté par elle avec un sentiment de péché, alors qu'elle raconte que son sentiment par rapport à enlever son foulard est un sentiment de liberté. Donc, quoiqu'elle entre en portant le foulard dans la réunion célébrée par l'ambassade à Paris, selon la norme et même le règle des consulats d'Iran à l'étranger, elle a senti que sa tenue vestimentaire n'était pas en accord avec la codification vestimentaire des Iraniens qui étaient présents dans cette réunion, à savoir assez bien couverte. Soulignant que ce qu'elle exprime une perception subjective et sans signe objectif, à savoir une réaction négative particulière de leur part, nous pouvons arriver à cette hypothèse que ce jugement chez elle, est ressenti en se référant aux normes et valeurs importantes de cette communauté iranienne sur la codification de la tenue vestimentaire féminine et donc, la connaissance de sa tenue vestimentaire propre en tant qu'une transgression de celle-ci, c'est-à-dire un voile plus complet chez elles. Mais, l'autre expérience que Féryâl raconte, est le sentiment de mal être, dans les soirées où des amis iraniens sont présents, en raison du port de vêtements comme le top ou le décolleté, alors qu'elle en porte aussi dans l'espace public sans sentiment de malaise. C'est proche de l'expérience d'Aténâ aussi, qui, comme Artémis, a vécu la même expérience, et elle explique que dans les réunions des iraniennes pour se protéger des regards, elle porte des vêtements découverts et elle se maquille moins. Elle justifie la raison de son action en disant qu'elle a une « subjectivité négative » sur les Iraniens en France, parce qu'elle est le témoin du jugement des hommes iraniens sur la façon de se vêtir des femmes soit jeunes soit âgées, s'appuyant sur la dimension érotique du corps des femmes iraniennes.

Ainsi, nous pouvons présenter cette expérience sur la façon de se vêtir dans les réunions iraniennes, comme une contradiction interne au cœur des enjeux de la « syncrétisation » liée à toutes les formes d'intégration des migrants. De fait, nous pouvons dire qu'il existe un point de vue chez certains migrants iraniens selon lequel nous pouvons vivre en France sans la nécessité de francisation dans tous les aspects de notre soi et de notre mode de vie, notamment ce qui met en question notre culture non seulement comme musulmane, mais comme iranien ou iranienne. Mais, l'autre face de la francisation peut se présenter comme *la perte des origines culturelles*, ce qui nous conduit à comprendre une dimension plus latente de la sensibilité des Iraniens, y compris des hommes, sur la façon de se vêtir de la femme iranienne à l'épreuve de la migration dans une société comme la France. Donc, il faut trouver le sens du port des vêtements découverts dans leur habitus de genre iranien et dans l'intersubjectivité iranienne, en se demandant pourquoi ce sujet est mal vu. Usuellement, le vêtement découvert et court à la mode occidentale, porté par une immigrante iranienne,

appelle plus de critique que s'il est porté par une femme française, parce que ce n'est pas connu comme une partie de la culture du vêtement iranien. Le port du vêtement découvert et à la mode occidentalisée est même vu comme une perte des origines culturelles et donc comme une occidentalisation de la femme iranienne qui n'est pas, en général, agréable pour de nombreux iraniens. Effectivement, le port du vêtement découvert dans l'espace mixte, en se référant à la société iranienne où, culturellement et religieusement, il y a une limite pour la mixité entre les deux sexes, affirme une tentative explicite de la femme pour se rapprocher des hommes. Autrement dit, porter un vêtement découvert pour une femme iranienne est considéré comme une extériorisation et une objectivation d'une tentative prouvant qu'il est mieux, culturellement, de ne s'exposer qu'implicitement et indirectement de la part d'une femme. Alors que cet accord licite est accepté et imposé socialement et culturellement dans la société d'Iran, la majorité des Iraniens pour comprendre et traduire leurs codes de comportement, y compris genrés, se réfèrent aux mêmes habitus de genre et d'expérience formée dans la société d'origine. De cette façon, dans un procès de codification et de décodification de la tenue vestimentaire d'une femme iranienne, dans l'enjeu du regard, d'une part le comportement de la femme iranienne est compris comme le signe de son obsession pour draguer des hommes, et d'autre part, le regard masculin reçu de l'homme iranien, est également compris comme un regard intentionnellement sexuel. C'est donc pour cela que cette problématique reste toujours une question confuse sur un dilemme entre le choix d'un individu et une tactique pour draguer et affecter d'autres hommes. Alors, l'inverse de l'expérience de Féryâl sur sa tenue vestimentaire moins complète que celle des femmes appartenant à la communauté mineure iranienne en France, est ressentie chez Nilufar avec la communauté majeure iranienne en France, à savoir celle qui refuse le port du foulard, par la migrante iranienne soit par opposition politique soit par opposition religieuse. Elle a eu l'impression d'être jugée par l'autrui iranien dans deux situations différentes. La première situation, au début de son installation en France quand, portant le foulard, elle a été apostrophée par son professeur franco-iranien qui lui a demandé si elle « était boursière de l'État d'Iran ». Ce qui limite la compréhension dominante de cette communauté par rapport au port du foulard par une femme iranienne à l'extérieur de l'Iran, à seulement dans deux possibilités : l'une comme une obligation, l'autre comme une hypocrisie. Et la deuxième situation, lorsqu'elle a reporté le foulard après trois années en France où elle décrit la première confrontation avec le professeur comme « péjorative » et avec « préjugé ».

En résumé, soit c'est en raison de la politisation du port du foulard à l'extérieur de l'Iran, c'est-à-dire ce qui est lié avec l'idéologie de l'État d'Iran, soit en raison d'une question d'identité culturelle iranienne, le sujet de la façon de se vêtir de la femme iranienne à l'étranger est toujours une question polémique non seulement pour elle-même, mais aussi pour les autres iraniens. Et c'est pour cela que la codification de l'apparence féminine d'une femme iranienne est une question compliquée qui a besoin d'une syncrétisation entre ces trois ressources, à savoir les normes culturelles identiques iraniennes, les contraintes religieuses et aussi des attentes de genre, non seulement celles de la société d'accueil, mais celles chez des groupes iraniens en communication soit religieux soit nationaliste. De fait, cette problématique fait de la femme iranienne à l'étranger une cible de jugement des autres iraniens soit ayant un rapport proche comme le partenaire soit dans un rapport éloigné en tant qu'un ou une compatriote.

L'ethnicité et la problématique de la différenciation et de la distinction

À propos de l'expérience de la codification des codes vestimentaires féminins par rapport à la communauté iranienne, notamment la majeure³¹⁰, une problématique remarquable est l'ethnicité iranienne et la préoccupation de la différenciation et de la distinction à l'autrui, à savoir d'autres communautés de migrants, surtout non européens. Aténâ dont les familles appartiennent à l'ancienne génération de migrants iraniens, explique que dans cette communauté iranienne, que la femme, soit iranienne, soit non iranienne, porte le foulard n'est pas acceptable et elle dit :

« Ici, on ne regarde pas bien les femmes qui portent le voile. Ils (les anciens migrants iraniens) se demandent pourquoi, si elles veulent porter le voile, elles sont venues vivre ici. Ils ont peur que la France devienne comme la Grande Bretagne où les femmes voilées peuvent travailler dans certains secteurs ayant une communication directe avec des clients (c'est-à-dire qu'elles sont vues). Ils ont peur que l'image fantaisiste de la France soit détruite » (Aténâ, ? ans, en instance de séparation, journaliste).

Aténâ explique que dans cette communauté, l'installation en Europe et aux États-Unis est comprise plus comme un « prestige » et aussi pour « profiter des libertés individuelles » dans

³¹⁰En ce qui concerne le cas de la France, bien sûr en accord avec les connaissances de l'auteure de la thèse, nous pouvons présenter ce pays comme le centre symbolique pour l'opposition culturelle et politique de l'État de l'Iran après la révolution en 1979. L'exemple évident c'est le rassemblement annuel de « People's Mojahedin of Iran » qui est connu comme un groupe terroriste déjà armé à Paris.

ces sociétés, tandis que du point de vue de la politique de la migration, ils sont d'accord avec « le droit » et qu'ils suivent la politique de l' « exclusion des Africains et des Arabes » de la France. Aténâ indique que, chez ces iraniens, être élégant et bien habillé est important et qu'ils pensent qu'ils sont « supérieurs aux autres (migrants) ». Elle ressent la même expérience elle-même, par rapport à sa tenue vestimentaire de la part de ses parents en France, en expliquant qu'ils lui parlent beaucoup de sa façon de se vêtir, en disant : « pourquoi ne portes-tu pas une jupe ? Pourquoi n'es-tu pas élégante quand tu viens chez nous ? ».

En ce qui concerne l'importance de la question de bien s'habiller dans la communauté iranienne en France, ce qui est éprouvé par de nombreuses interviewées semble d'une part avoir ses racines dans l'appartenance de la communauté iranienne à la classe moyenne et supérieure, et d'autre part atteste de l'importance toujours remarquable de la façon de se vêtir dans l'espace public chez eux. En ce qui concerne la relation entre la tenue vestimentaire et son importance dans la communauté iranienne, en considérant la société française comme une société diverse du point de vue de la présence des migrants des pays non européens, notamment des Africains et des Moyen-Orientaux et l'appartenance de la majorité de cette population migrante à la classe populaire, selon les avis explicites et implicites des enquêtés, l'importance à propos de la mode de se vêtir dans la communauté iranienne est comprise comme une tactique pour se différencier et se distinguer eux-mêmes des autres migrants dans cette société.

Au sujet de l'importance de la façon de « bien » se vêtir dans la communauté iranienne lorsqu'on est en France, Zibâ qui est une femme mariée et journaliste raconte qu'elle a vécu l'exclusion de la part de cette communauté à cause de sa tenue vestimentaire. Elle explique qu'elle a ressenti une « distance » entre elle-même et les Iraniens dans les réunions avec eux où elle est toujours le sujet de leur critique et jugement à cause de sa façon de se vêtir, ce qui n'est pas en accord avec des codes vestimentaires attendus par cette communauté, pour la présentation de son soi comme une femme iranienne vis-à-vis de l'étranger, c'est-à-dire qu'elle ne s'apprête pas particulièrement. Elle explique que son époux et elle-même sont contre le monde des marques et de la mode et que même en Iran ils étaient comme ça, et elle explique que son expérience d'exclusion et de marginalisation de la part de la communauté iranienne en France vient de leur refus des critères de la présentation du soi féminin agréable dans cette communauté, c'est-à-dire être bien apprêtée. Autrement dit, en refusant la configuration du soi-féminin en accord avec les codes désirables de l'apparence féminine de cette communauté, elle éprouvait « une distance » d'avec le « Nous » des Iraniens en France

en devenant partie d'un « Eux » étranger à cette communauté, au point que les autres Iraniens ne communiquent pas avec elle dans les réunions et que les amies critiquent sa manière de se vêtir en la présentant comme "nulle".

Cependant, il est constaté le contraire de l'expérience de Zibâ, chez Aynâz. Elle qui est amie de Ziba explique qu'elle, dans les réunions des Iraniens, s'habille bien et fait plus attention à son apparence, en se coiffant avec un chignon et en portant des vêtements bien choisis, tandis que dans d'autres réunions cela est moins important pour elle. L'intégration dans la communauté iranienne est en effet, comme la logique de la configuration de l'action d'Aynâz, c'est-à-dire le respect des critères importants de la façon de se vêtir dans leur réunion. Elle, par des expériences soit directes soit indirectes, y compris ce qui est déjà expérimenté par d'autres migrantes, savait que l'intégration dans cette communauté en France, nécessitait de reconfigurer le soi féminin en accord avec les critères désirables de tenue vestimentaire de la communauté iranienne en France, c'est-à-dire bien habillé et autant que possible la codification de la tenue vestimentaire féminine comme éloignée de la codification de la classe populaire en France. De fait, elle trouvait que pour être accueillie chez eux, il fallait respecter leur assentiment licite, à savoir présenter une féminité féminine qui souligne la distance avec les autres communautés de migrants par sa façon de se vêtir, et en marquant son appartenance à la classe moyenne. Mais l'action de donner satisfaction à cette communauté pour s'y intégrer, pousse vers une hypocrisie de tactique sociale, c'est-à-dire la différenciation entre deux soi féminins, l'un en accord avec les critères demandés de la part de la société de la France, c'est-à-dire une femme habillée « de façon plus simple et commode » et avec « moins de maquillage », et l'autre, une femme plus élégante et maquillée, ce qui est désirable pour la communauté iranienne en France. Elle qui portait déjà beaucoup de maquillage et de vêtements découverts dans les soirées en Iran avant la migration, argumente en disant que, parce que la façon de se vêtir en France est plus facile et ordinaire, elle ne porte pas de vêtements très élégants et chers en France en général, au contraire de ceux qu'elle porte dans les réunions avec des Iraniens. Ainsi, ces deux soi féminins sont reconfigurés en accord avec des codes définis d'apparence féminine dans la réserve d'expérience genrée chez chacune de ces communautés, pour maîtriser deux situations, l'une, en tant qu'étrangère venue d'un pays non européen dans la société de la France, et l'autre, en tant qu'iranienne immigrée qui a besoin de l'acceptation et de la communication avec la communauté iranienne dans le pays d'accueil. Au demeurant, la question est l'intégration avec la communauté importante, à la fois dans la communauté iranienne en France, et également dans la société française et de

cette façon, il faut comprendre le changement de tactiques de mode de tenue vestimentaire en accord avec son contexte particulier.

Ainsi, la tenue vestimentaire dans la communauté majeure iranienne en France, est une tactique pour pratiquer et réaliser deux stratégies, la première, s'identifier elle-même avec la communauté iranienne qui est bien habillée, à savoir plus en accord avec la codification des codes vestimentaires du mode français qu'à autrui, c'est-à-dire les autres communautés de migrants qui ne respectent pas ces codes vestimentaires. C'est marquer le « nous » d'ethnicité iranienne par rapport à l'ethnicité des « autres », y compris ceux des pays représentés comme de Sud, à partir de la codification des codes vestimentaires et donc, de la présentation de soi propre. Et la deuxième, la distinction, ce qui est la continuation de la différenciation de l'ethnicité iranienne d'autres ethnicités présentées en France, dans l'opération de hiérarchisation entre « Eux ». Alors, dans cette hiérarchisation faite par cette communauté iranienne, l'ethnicité française ou plus précisément, celle des blancs, considère comme supérieure la communauté iranienne, alors que toutes les autres ethnicités sont considérées comme inférieures et il faut faire des efforts pour s'approcher de l'ethnicité supérieure dans la codification de son soi propre et se mettre à distance d'« Eux » inférieurs et de « Nous » à qui il faut ressembler.

Chapitre 4 : Féminité et masculinité dans la grammaire du jeu social de la séduction

L'expérience du regard des hommes et leur compliment masculin sur la beauté féminine me sont apparus, à la fois dans mon expérience personnelle et dans mes entretiens. De fait, à partir de mon installation en France, j'ai remarqué que notamment le code de comportement du regard masculin sur les femmes et ensuite l'adresse de compliment sur la beauté féminine dans la société française, quoique l'on considère cela comme un comportement inconscient, doivent être, au contraire, envisager comme une banalité habituelle alors que ce n'est pas un thème banal³¹¹. C'est, effectivement, un code culturel différent de celui de la société iranienne, et il peut être ressenti comme conflictuel chez le/la migrant iranien, en ce qui concerne leur partenaire féminin. Au point que cela produit des enjeux sociaux entre le soi féminin et l'autrui masculin, lequel en tant que facteur fondamental, joue un rôle déterminant dans le travail sur le soi féminin propre des iraniennes et sur leurs interprétations de leur expérience à l'épreuve de la migration. L'importance accordée ici à cette question est fondée sur la compréhension d'un "décalage" concernant ces pratiques entre le contexte iranien et le contexte français. En ce qui concerne le "décalage" dans l'interprétation de la signification du regard masculin et des compliments sur la beauté féminine, ce qui est entendu c'est "la diversité sur l'unité" et "la multiplication des régimes de signification des pratiques discursives"³¹² chez les migrant.e.s iranien.ne.s se confrontant à une "dislocation de sens"³¹³ à l'épreuve de la migration. Alors, tandis que le regard des hommes ainsi que l'expression et la réception de compliments masculins en France sont imaginés à la fois banals et ambigus (au sens où il existe de nombreux signes, codes et circonstances qui en régissent la signification)³¹⁴, ces pratiques peuvent être un défi et produire un conflit pour des migrantes et migrants iraniens qui sont socialisés dans une société où ces comportements genrés masculins sont quasiment compris comme intentionnellement sexuels. C'est pour mieux comprendre l'expérience vécue par ces migrants, et ces ajustements qu'une partie de mes entretiens ont porté sur cette question, tant auprès des femmes que des hommes.

³¹¹KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes* : sociologie des seins nus, Nathan, Paris, (1995).

³¹²MARTUCELLI Danilo, « Conclusion », dans *Décalages*. Sous la direction de Martuccelli Danilo. Paris, Presses Universitaires de France, « Sociologie d'aujourd'hui », (1995), p. 239-264. URL : <https://www-cairn-info.docelec.u-bordeaux.fr/decalages--9782130471585-page-239.htm>

³¹³SCHUTZ Alfred, *L'étranger*, traduit par Bruce Bégout, Allia, Paris, (2003), p 26

³¹⁴GOFFMAN Erving *L'arrangement entre les sexes*, La Dispute Paris (2002) & KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes*, Paris Nathan, (1995)

Bien que le corps, dans les deux cultures, iranienne et française, soit défini comme une zone privée, notamment le corps féminin, cependant, les normes définies pour ce corps dans la culture iranienne dont la religion est un des piliers, sont plus strictes. Notant que dans chacune de ces sociétés, en définissant différemment les « frontières de la pudeur », il est compréhensible que le regard du public sur le corps et même sur des membres particuliers du corps ait pu être interprété et compris quasiment différemment³¹⁵. Cependant, en croisant la définition du regard comme "la manière de rentrer en contact avec l'autre"³¹⁶ et par ailleurs, le regard comme quelque chose qui "donne vie à l'autre" et à l'inverse, "faisant disparaître l'autre" à partir de « l'absence de regard"³¹⁷, l'expérience du migrant iranien à l'épreuve de la migration trouve une nouvelle dimension, c'est-à-dire que, selon le cas, le regard en tant que tactique de dialectique entre le migrant et la société hôte ou le migrant est bienvenu ou il le marginalise. Autrement dit, au sujet des migrantes, il faut souligner que, soit subjectivement, soit objectivement, alors qu'elles sont aussi vues comme des femmes, leur perception, et même celle des migrants enquêtés dans le cas de leur partenaire, est troublée par leur situation de femmes « étrangères », « orientales » ou « musulmanes », surtout dans le cas où elles portent le foulard, ce qui a des effets importants de modification des perceptions de la part des hommes et des femmes françaises et non françaises.

En connaissant l'expérience du regard masculin et l'adresse des compliments sur la beauté féminine par les hommes dans la société française, nous pouvons dire que le sentiment éprouvé par les interviewées et les interviewés, en ce qui concerne leur partenaire, est vu comme positif ou plus précisément moins négatif que dans la société iranienne. Et donc, eux, en se référant à leur réserve de connaissance et d'expérience, préalable et simultanée, ressentent plus de satisfaction et sont moins mal à l'aise, cependant, l'interprétation de cette positivité, bien sûr, est courante dans le contexte.

Le corps féminin plus ou moins exposé au regard des hommes

Soulignant la compréhension du regard du public sur le corps féminin et l'adresse de compliment sur la beauté de la femme, comme une question culturelle, nous essayons, ici, d'étudier la différence ressentie par les migrantes sur le regard et le compliment sur la beauté soit du visage soit ceux sur le physique. Généralement, les expériences sont bien séparées en

³¹⁵DUREZ Pascal et ROUSSEL Peggy, *le corps et ses sociologies*, Natahn, Paris, (2003), p 69.

³¹⁶SIMMEL Gorge, *Essai sur la sociologie des sens, sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, (1981), p 228-229.

³¹⁷DUREZ Pascal et ROUSSEL Peggy, *le corps et ses sociologies*, Natahn, Paris, (2003), p 41.

deux catégories ; l'une, considérant le corps féminin dans son intégralité, qui est définie soit interdite soit libre d'accès au regard et aux compliments sur la beauté par les hommes ; et l'autre, séparant le corps féminin en deux parties, le visage qui est présenté comme une zone presque autorisée à être regardée et à recevoir des compliments de la part des hommes, notant que cela dépend aussi du contexte de l'expérience de la migrante, et le physique féminin, qui est une zone privée interdite au regard et aux compliments.

Lorsqu'il s'agit du corps féminin dans son intégralité, il n'est pas légitime pour la plupart d'être regardée et d'être complimentée sur leur beauté par des hommes, et le corps féminin est présenté comme une "intimité privée". Pour Nilufar, porteuse du foulard, le regard et les compliments sur la beauté de cette intimité de la part « des hommes étrangers » sont « désagréables » et la mettent « mal à l'aise ». Dans le même ressenti, Aténâ, une migrante féministe et non religieuse, comme Minâ, porteuse du foulard, décrit cette action masculine comme « ignorant les limites définies dans les relations sociales », ce qui trouble les frontières et les limites entre les rapports sociaux et intimes. De fait, le compliment sur la beauté féminine de la part des hommes dans la société française est éprouvé comme un apport de certaines qualités attribuées aux relations intimes dans les relations sociales entre les deux sexes. Et donc, le corps féminin et tout ce qui a trait à cet objet sont définis par la question de la relation intime, et en tant que zone privée où seulement un homme de la famille, et particulièrement le partenaire, a l'autorisation d'entrer.

« ... Un de mes amis m'a dit : « tu es belle » ! J'ai l'impression qu'il y a de l'intérêt au-delà de ce compliment et bien que je n'aie pas ressenti qu'il avait une intention sexuelle, cependant, à mon avis il a dépassé les limites parce que nous sommes seulement des amis et ça m'a gênée... » (Minâ, 26 ans, mariée, voilée, étudiante).

Le corps féminin pris dans son intégralité est l'objet de relation intime et proche, tandis que les relations sociales, mêmes amicales entre les deux sexes, ne permettent pas de poser des questions intimes, parce qu'elles perturbent les limites des deux types de rapport, à savoir le rapport intime et le rapport social. Le compliment sur la beauté de la part d'un homme étranger, c'est-à-dire de quelqu'un qui n'est pas classifié et connu comme une personne autorisée pour parler de la question privée d'une femme même d'une amie, est compris comme le signe d'un partage ayant un sens particulier avec la femme qui est l'objet de regard et donc, de ce compliment, à savoir un sens invasif, même s'il est compris comme non intentionnellement sexuel. C'est la typification de ce qui est autorisé et non autorisé dans une

relation, qui constitue la structure de la relation intime et sociale et donc, par la suite une intériorisation des comportements autorisés et non autorisés pour bien préciser et distinguer les différents types de relation, à savoir intime, sociale et amicale. Nous pouvons le comprendre avec deux interprétations, comme la confrontation entre deux réserves d'expérience, l'une, la réserve d'expérience d'un homme français, concerne autoritairement, selon la culture française, des habiletés verbales masculines qui ordonnent le sens préféré transféré à sa locutrice, comme une tactique visant à commencer une relation plus proche qu'auparavant avec elle. Et l'autre, depuis la présentation de soi masculine, à partir du comportement idéal masculin sous la forme d'une courtoisie et d'une attention à la femme, dans le rapport social, en rappelant la sexualité sociale masculine, où il est essayé de "confirmer sa masculinité propre"³¹⁸. Mais, dans les deux cas, c'est ce qui est ressenti chez Minâ, bien qu'elle ait passé environ 12 ans de sa vie en France, en se référant à sa réserve d'expérience en tant que femme iranienne, dans laquelle l'habileté verbale masculine autour du corps féminin n'est autorisée que dans le cadre de la relation intime avec le partenaire.

En ce qui concerne les migrantes qui apprécient ces compliments sur l'aspect général de leur apparence, et indifféremment sur leur visage et leur physique, le point commun entre elles, c'est leur mécontentement soit explicite soit implicite sur la beauté de leur visage et elles ont l'impression qu'elles ne sont pas vues comme belles et charmantes dans la société française. Vidâ, étudiante et en couple avec un Français, en argumentant que la beauté est une "valeur" et donc, "désirable" pour elle, explique que pour elle, il n'y a pas de différence entre les compliments masculins sur sa beauté en général et sur son physique. Plus précisément, en comparant les visages avec des « critères de la beauté féminine iranienne » et en décrivant son nez comme grand, elle en conclut qu'elle n'est pas belle. La même interprétation à propos des compliments masculins sur le physique féminin est vue chez Artémis, danseuse, à la différence qu'elle ne se présente pas elle-même explicitement comme pas belle, mais, dans la totalité de son récit, il y a des signes, à savoir qu'elle est rarement l'objet de compliment sur sa beauté et de l'attention des jeunes hommes européens, ce qui confirme qu'elle n'est pas contente de la beauté de son visage.

Effectivement, dans le contexte de leur expérience, nous pouvons comprendre qu'il faille essayer de compenser cette insuffisance de satisfaction de soi présentée à autrui, en se focalisant sur l'autre partie du corps féminin propre. C'est une transformation de ressources et de capital symbolique de la beauté féminine comme une donnée plus naturelle vers le

³¹⁸GOFFMAN Erving, *L'arrangement entre les sexes*, La Dispute, Paris, (2002), p 70.

physique féminin comme objet potentiellement capable de manipulation et de contrôle, qui coûte moins cher et plus en accord avec les normes esthétiques de la société française. Alors, c'est se tourner vers des ressources qui leur donnent plus de possibilité d'une manipulation individuelle pour travailler sur le soi féminin, lorsqu'elles pensent qu'elles manquent d'accès à des ressources féminines plus satisfaisantes.

Dans la deuxième catégorie de l'interprétation des regards et des compliments sur l'apparence féminine, c'est-à-dire la séparation du corps de la femme en deux parties, le visage et le physique, la première interprétation appartient à la définition du visage en tant que partie autorisée à recevoir des compliments sur la beauté et à celle du corps qui est toujours une zone privée et donc, interdite aux compliments des hommes. Chez Golnoosh qui est en instance de faire un pacs avec un Français, le regard de l'homme sur le visage de la femme est considéré comme « normal et ordinaire », en argumentant que « le visage est la partie qui est visible en général » et donc, le compliment sur la beauté du visage d'une femme est plutôt « naturel », tandis que le compliment à propos du physique de la femme n'est pas ordinaire. En effet, d'après elle, pour faire un compliment à une femme sur le fait qu'elle est bien balancée et a un beau physique, il faut regarder intentionnellement et avec plus "d'insistance et de certitude" que dans la situation ordinaire, ce qui n'est pas ressenti comme agréable.

Hommes lorgneurs, femmes provocantes !

Bien qu'il y ait de nombreuses interviewées et quelques interviewés qui attribuent un sens sexuel au regard des hommes non européens et qui distinguent bien entre le regard des européens et des non européens, beaucoup d'autres, hommes et femmes, sont d'avis que la nature et la base du regard de tous les hommes est la même, à savoir intentionnellement sexuelle. Globalement, tandis que le regard des hommes d'origine non européenne, y compris des Arabes et des Iraniens, est interprété dans un cadre précis et clair, c'est-à-dire sexuel, le regard des hommes français et européens, est interprété plus détaillé et avec plus de prudence et en considérant certains facteurs déterminants. Soulignons que cette manière d'interpréter en détail le regard masculin, est une manière féminine, peut-être parce que ce sont les femmes qui sont l'objet du regard masculin soit en Iran soit en France. De fait, il est vu que l'interprétation du regard d'un homme européen est rendue plus contextuelle de ce fait masculin, même dans un contexte identique, alors que le regard d'un homme iranien ou arabe est interprété avec moins de prudence et plus comme intentionnellement sexuel.

En ce qui concerne le jeu du regard masculin et de la provocation féminine dans la société française, soulignant l'insuffisance des contraintes sociales et culturelles par rapport au choix de la tenue vestimentaire, pendant des entretiens avec des hommes iraniens, j'essaie de les interroger indirectement sur leurs expériences, alors qu'eux-mêmes, également, ils évitent de parler de leurs expériences personnelles. De fait, eux, en étant confrontés aux questions directes par rapport au regard propre aux femmes dans la société d'accueil, ils utilisent deux tactiques, l'une la présentation du regard propre comme non sexuel, et l'autre, présenté comme intrinsèquement masculin. Dans le premier cas, je trouve cette présentation, chez Hâtéf et Majid, mariés et non pratiquants, qui en présentant qu'« il est naturel de prendre plaisir à regarder une femme portant des vêtements découverts », justifient leur regard sur les femmes comme un « regard esthétique ». La même description est constatée chez Féryâl, l'épouse de Hâtéf, lorsque je l'interroge par rapport au regard de son époux sur les autres femmes, pour comprendre son sentiment éprouvé, elle décrit le regard de son époux comme un « regard esthétique qui peut aussi être fait de la part des femmes ». Tandis que Féryâl présente le regard de son époux sur d'autres femmes comme esthétique, elle explique qu'avant, en étant confrontant avec cette façon de faire de son époux, elle était triste, mais, progressivement, cette sensibilité s'est réduite chez elle, car elle avait l'impression que ce que faisait son époux découlait d'un point de vue esthétique et pas sexuel. Cependant, en dépit du fait que le regard et les compliments sur la beauté d'autres femmes faits par le mari propre, en général, sont présentés comme non intentionnellement sexuels, le regard et les compliments des autres hommes iraniens sur les femmes et sur elle-même sont compris sciemment sexuels et donc, désagréables.

Mais, à propos de la deuxième tactique appliquée par certains migrants enquêtés, par rapport à la description de leur regard sur les femmes en France, c'est la généralisation du regard sciemment sexuel comme venant d'une « nature masculine » et commune à tous les hommes. Parmi ces iraniens enquêtés, je trouve cette justification chez Arash, un jeune homme franco-iranien, qui explique qu'il a vécu le regard sexuel et esthétique sur les femmes. Deux points sont remarquables dans l'interprétation d'Arash sur ses expériences, premièrement, il renforce à la fois le rôle de la vocation religieuse et morale qui limite le regard sciemment sexuel sur les femmes, et en second lieu, il justifie ce regard en le présentant comme commun à tous les hommes et intrinsèquement masculin. Alors que cet enjeu entre l'enjeu social est noté comme naturel par Ali, pratiquant mais pas régulièrement, célibataire et ayant déjà vécu deux fois la vie en couple en union libre, est décrit comme permettant de « prendre du plaisir à lorgner ».

Pour Méhrad, fiancé et pratiquant, le manque de contraintes sur la façon de se vêtir en France, est présenté, avec un sourire malicieux, comme "désirable".

Ainsi, au sujet de l'interprétation de cet enjeu de sexualité sociale entre les deux sexes, je trouve le même sens attribué comme naturel et intrinsèque, mais cette fois venant de la femme, à savoir l'ostentation.

« ... Les premières fois que j'ai remarqué que des hommes français avaient le même regard que les hommes en Iran sur les femmes, j'étais vraiment triste, mais enfin, j'étais convaincue que j'ai été créée (par Dieu) intrinsèquement pour être provoquée comme une femme et les hommes, eux-mêmes, ont été créés pour regarder, lorgner et faire des compliments » (Azin, 36 ans, célibataire, étudiante, travaillant dans un kiosque à journaux).

À l'épreuve de la migration, le migrant en tant qu'étranger profite de l'occasion d'un double rôle, c'est-à-dire à la fois comme sujet agissant et aussi comme observateur social, ni complètement ceci ni complètement cela³¹⁹. Donc, d'une part considérant l'arrière-plan du migrant iranien, en ce qui concerne l'expérience du regard des hommes iraniens sur les femmes ressenties comme désagréable, cela provoque chez lui une double sensibilité, à savoir une curiosité à l'égard du jeu du regard sur les femmes. Sur le récit et l'interprétation de cette migrante, nous pouvons imaginer que la situation d'Azin travaillant dans un kiosque à journaux, lui donne l'occasion de rapports sociaux plus vastes. Je trouve le même regard de plainte à ce sujet, chez Mahtâb, qui a travaillé pendant quelques années comme serveuse dans un restaurant. En effet, avoir plus de contacts avec des populations de toutes les couches et classes de la société française, surtout des hommes, pour elles, a été l'occasion de modifier plus rapidement la présupposition idéale sur l'absence de regard sciemment sexuel des hommes en France, en tant que société occidentale connaissant la liberté de choix de vêtement.

En ce qui concerne l'expérience féminine d'être surprise en expérimentant le regard intentionnellement sexuel des hommes, notamment de la part des hommes français, est une des expériences éprouvées par la femme iranienne à l'épreuve de la migration en France. En cherchant la racine de cette surprise, nous nous confrontons à un imaginaire dominant dans l'intersubjectivité commune de la société iranienne, à savoir l'absence de regard sciemment

³¹⁹CEFAI Daniel, « Trois études théoriques de sociologie phénoménologique », *Phénoménologie et sciences sociales*, Genève 12, Librairie Droz, « Travaux de Sciences Sociales », (1998), p. 223-281.

sexuel de la part des hommes sur les femmes dans les sociétés occidentales, y compris française. Effectivement, on pense que les hommes occidentaux, y compris les Français, ne portent pas un regard intentionnellement sexuel sur les femmes vêtues de n'importe quel type de vêtements. Nous avançons que la construction d'un imaginaire idéal dans l'intersubjectivité commune de la société iranienne est la racine principale de l'expérience de surprise de la migrante. Cet imaginaire est élargi, d'une part, par les voyageurs iraniens qui ont déjà visité certains pays occidentaux en touristes et d'autre part, par la communauté intellectuelle séculière, féministe iranienne et également par l'opposition politique de l'État de l'Iran, qui sont contre le voile obligatoire. Toutes ces communautés présentent le voile comme un agent d'excitation du désir sexuel et donc, du regard sciemment sexuel de l'homme sur la femme et du harcèlement de rue pour les femmes. En effet, il est prétendu que le voile au lieu de contrôler le désir sexuel de l'homme l'excite. Ils argumentent en disant que le voile, à cause de sa couverture, en général, aboutit à activer l'imagination masculine sur le corps féminin comme objet sexuel, tandis que, dans les sociétés d'Occident, comme preuve de ce qu'ils avancent, grâce à la liberté de choix du vêtement, le corps féminin n'est pas regardé comme un objet sexuel, et donc, les femmes n'expérimentent ni le regard intentionnellement sexuel de la part de l'homme et ni le harcèlement de rue.

Par ailleurs, nous pouvons ajouter l'effet inverse de propagande des médias de l'État de l'Iran, dans laquelle, dans un combat idéologique contre le mode de vie d'Occident, la liberté de la tenue vestimentaire est tenue responsable de l'excitation au viol et à la violence sexuelle contre les femmes dans ces sociétés. De plus étant donné la méfiance progressive des Iraniens, notamment de la classe moyenne, envers les médias et les institutions de l'État, on voit que l'imaginaire représenté de l'État sur l'Occident n'est pas bien vu par la majorité de la classe moyenne iranienne, qui est la majorité des migrants iraniens. Même, ici, je peux renforcer le rôle des médias d'Occident, lesquels, en accord avec la politique de la présentation de la supériorité des valeurs d'Occident comme universelles, témoignent de la représentation du regard sur la femme comme un regard absolument humain et sans intention sexuelle. Ainsi, la conséquence de l'influence de ces discours opposés sur la subjectivité de la migrante iranienne aboutit à l'idéalisation de la société d'Occident comme une utopie où il n'y a qu'un regard humain sur la femme. Alors, la surprise vient du fait qu'elles découvrent qu'en France aussi, le regard des hommes a une dimension sexuelle.

« Les hommes sont tous faits de la même étoffe » !

Ordinairement, le regard des hommes et les compliments sur la beauté sont considérés comme une expérience féminine, cependant, je me centre également sur l'interprétation du regard des hommes dans la société française chez les hommes iraniens enquêtés, soit fondée sur leurs connaissances indirectes, soit à l'égard du regard des hommes sur d'autres femmes ou sur leur partenaire. En soulignant que j'essaie de comprendre la différence probable expérimentée chez eux, entre le regard des hommes d'origine européenne et celui des hommes d'origine non européenne.

En présentant les hommes français, Hâni, marié et enseignant à l'université en France, est d'avis que les Français, eux-mêmes, décrivent leur regard sur la femme comme des regards « esthétiques », et qu'ils n'acceptent pas que ces regards soit intentionnellement « sexuels » et de « convoitise ». En effet, il pense que le regard et les compliments sur la beauté féminine que les hommes français portent sur les femmes n'ont pas d'intention sexuelle, alors que Shâhéd, qui est en couple avec une Française, et journaliste, explique que chez les hommes français « porter un regard intentionnellement sexuel sur les femmes, n'est pas tabou ». Mais Méhrâd, fiancé et étudiant, en soulignant que les hommes de n'importe quelle origine ont le même regard envers les femmes, note que « les hommes sont tous faits de la même étoffe ! ».

Ainsi, en comparant les expressions et les vocabulaires utilisés par les migrant.es pour décrire le regard des hommes français sur les femmes, globalement, les migrantes utilisent plus de mots positifs et moins critiques, tandis que les enquêtés décrivent ces regards avec des mots plus péjoratifs et avec une connotation négative. En ce qui concerne le sens attribué aux regards masculins des Français, par des Iraniennes enquêtées, Parisâ étudiante et mariée, les décrit comme « bien éduqués », « plus attentionnés au changement de l'apparence féminine », et c'est pour cela que, bien que ce soit « sexuel », ce n'est pas « agaçant ». Vidâ qui est en couple avec un Français, comme Parisâ, en affirmant que le regard de l'homme français est aussi sexuel, en comparaison avec le regard d'un homme iranien ou kurde, le décrit « plus délicat », tandis que Aynâz qui est mariée, décrit le regard de l'homme français, comme un regard « lancé par hasard » et « sans intention de plaisir sexuel et de lorgner ».

Au contraire de nombreuses enquêtées qui décrivent le regard des hommes d'origine européenne comme différent de celui des hommes non européens, des hommes enquêtés affirment l'existence d'une dimension intentionnellement sexuelle dans le regard des hommes européens, y compris français, en décrivant ce regard comme « plus sournois », « plus

profond », et Méhrâd fiancé et Latif célibataire disent qu'il est « difficile de comprendre qu'ils lorgnent les femmes ». Tandis qu'Azin, célibataire et travaillant dans un kiosque à journaux, distingue le regard d'un homme d'origine européenne de celui d'un homme d'origine non européenne du point de vue de la *diplomatie du regard*, c'est-à-dire une manière de lancer un regard en contrôlant bien sa fréquence et la mimique du visage, ce qui est fait de façon plus éduquée chez les Européens. Azin, affirme que la seule différence entre le compliment adressé par un homme sur la beauté de la femme et celui sur son physique, c'est la différence au niveau de la description chez l'homme, à savoir dans le niveau "latent" sur la beauté et le niveau "évident" sur son physique. Considérant la différence situationnelle du regard masculin sur une femme, à savoir soit dans une soirée et sur une femme portant un vêtement ouvert soit au contraire dans une rencontre professionnelle avec une femme habillée de façon ordinaire, nous pouvons comprendre la différence de tactique utilisée par l'homme, à savoir adresser des compliments sur la beauté de la femme ou sur son physique, en raison du manque d'assurance et de connaissance chez l'homme de la réaction de la femme. Pour le dire plus simplement, cette différence de tactique prépare une marge de manœuvre pour l'homme afin qu'il puisse bien conduire non seulement la réaction de la femme en tant qu'objet de son regard, mais aussi son comportement propre par la suite.

En bref, en comparant l'interprétation et le sens attribué au regard des hommes en France, notamment celui des Français, cela est décrit comme une "civilité européenne" par de nombreuses enquêtées, tandis que cela est présenté comme une "tactique rusée masculine" par les hommes interviewés. Autrement dit, l'interprétation des enquêtées, en comparaison avec celles des enquêtés, est plus en accord avec les représentations hégémoniques orientalistes de l'homme occidental en tant qu'homme blanc, qui est plus capable de contrôler son désir sexuel, à l'inverse des hommes non occidentaux³²⁰.

« Elles savent qu'elles ne sont pas des pommes de terre » !

Selon l'interprétation, la façon de s'habiller est présentée par un grand nombre d'interviewées et d'interviewés comme un facteur déterminant lié au regard des hommes et à leur adresse de compliment sur la beauté féminine. En ce qui concerne l'effet de la tenue vestimentaire féminine sur l'attraction du regard masculin, on imagine que ce sujet est supposé déjà résolu en Occident où celui-ci, à savoir le port de vêtements découverts, n'est pas un objet d'attention pour le regard de l'homme occidental. C'est pour cela que, lorsque certaines s'habillent de

³²⁰DYER Richard, *White*, Routledge, London, (1997), p 12.

façon plus découverte, le regard des hommes est "surprenant" pour elles dans l'espace public, et aussi universitaire. Pour faire un des entretiens, en compagnie d'une migrante, qui portait une chemise avec un col ouvert exposant la forme de ses seins, j'ai eu l'occasion de faire bien attention au regard des hommes. Alors, j'ai observé que tous les hommes qui passaient à côté de nous, portaient attention à sa tenue, notamment à ses seins qui sont bien exposés par son décolleté, cela en dépit du fait qu'elle contestait ce regard pendant l'entrevue, en disant : « je ne sais pas pourquoi tous les hommes me regardent particulièrement ». Selon le récit de Mahtâb qui est en couple avec un Franco-Iranien, son expérience de la tenue vestimentaire est paradoxale. Alors que dans le récit de sa vie en France, elle explique qu'en connaissant le mode de pensée des Européens, comme « meilleur », elle essaie de bien s'approcher de la façon de se vêtir des femmes européennes, à savoir plus dégagé des contraintes subjectives des normes genrées vestimentaires féminines de la société iranienne, alors qu'elle éprouve « plus d'aisance » par rapport au regard masculin sur elle-même en portant des vêtements plus couvrants. En référence à ces expériences sur le regard des hommes d'origine européenne et non européenne, elle attribue le regard des hommes européens au désir de "connaître l'origine de la femme", alors que, chez les hommes non européens, le regard est interprété comme un regard pour "acheter un objet". Autrement dit, pour elle, le regard de l'homme d'origine européenne est éprouvé et interprété en raison de son origine propre en tant qu'étrangère, tandis que, chez l'homme d'origine non européenne, le regard est compris encore sciemment sexuel la considérant comme un objet sexuel.

En plus des expériences vécues de certaines migrantes sur ce sujet, les connaissances directes et indirectes des Iraniens enquêtés affirment aussi la confrontation toujours sexuelle des hommes français avec ce sujet. Ahmad divorcé et décorateur, et Shâhéd, journaliste et en couple avec une française, racontent que, chez leurs collègues, la façon de se vêtir des femmes, si elle est découverte devient le « sujet de discussion centrée sur sa dimension sexuelle » chez les hommes, après le départ de la femme. Majid qui est marié, selon ses expériences et ses connaissances, confirme le rôle déterminant de la tenue vestimentaire de la femme dans l'approche de l'homme. Lui, en utilisant la tactique de généralisation, argumente en disant que les hommes sont plus « conservateurs » en face d'une femme qui porte un vêtement « couvert » et se rapprochent d'elle avec plus de « prudence », ce qui peut induire l'inverse, à savoir que s'habiller d'une façon plus découverte, est un point encourageant pour l'homme pour approcher cette femme. En ce qui concerne la tenue vestimentaire féminine et son effet sur l'interaction avec l'autrui masculin, nous pouvons avancer cette hypothèse que la

façon de se vêtir est concernée en tant que premier code genré donnant à l'homme le courage de s'approcher d'une femme, et donc, le message induit par la façon de se vêtir de la femme n'est pas un sujet quelconque dans ce jeu social de la séduction. De fait, l'homme en se référant au code vestimentaire féminin, calcule sa chance pour commencer une relation avec une femme, rapport qui peut être envisagé seulement comme un rapport social ou comme une relation intime sexuelle dans l'avenir.

Mais dans le côté féminin de cet enjeu social de la séduction entre les deux sexes, Siyâmak, qui a beaucoup d'amies françaises, explique qu'il y a des femmes françaises qui dépensent 300 euros par mois pour leur apparence pour provoquer, et notant que lui, il maîtrise bien la langue française, il emploie l'expression suivante : « il faut appeler un chat, un chat ! ». Or, lui, en rappelant la tenue vestimentaire des femmes il dit : « oui, elles ne pensent pas qu'elles sont des pommes de terre marchant dans la rue ! Elles savent ce qu'elles font », à savoir qu'elles sont tout à fait conscientes de l'effet de leur choix de vêtements sur les hommes. De fait, à contrario de l'intersubjectivité commune dans la société iranienne, à savoir que la société française traite le sujet de la tenue vestimentaire féminine comme un sujet ordinaire et banal, il affirme qu'il n'y en a pas de témoignages positifs, chez pas mal des femmes, dans la réalité de cette société.

Par rapport à la codification féminine et à la décodification masculine des codes vestimentaires féminins, dans la société française, nous pouvons avancer deux hypothèses. Premièrement, la codification des codes vestimentaires chez les femmes françaises est digne d'intérêt dans deux dimensions subjective et objective bien articulées l'une dans l'autre. Dans la dimension de la subjectivité féminine, il est évident que toujours chez pas mal de femmes françaises, l'enjeu social de la séduction est bien formé à l'attention de l'autrui masculin. Dans la dimension objective, la codification peut conduire de deux côtés différents de la féminité, l'un le côté féminin et l'autre le côté provocant et érotique. Dans cette codification féminine, la femme française, intentionnellement, a sa référence dans le répertoire genré féminin attendu de sa société propre, ce qui, par exemple, est bien affirmé à partir des fictions et des ruses de la publicité, et aussi des journaux de mode féminins, dans lesquels le corps féminin est toujours considéré comme un objet sexuel pour le marché commercial ; elle, consciemment, choisit les codes vestimentaires qu'elle aime apporter par son apparence, en ayant conscience du message signalé par ces codes particuliers sur son autrui masculin. Il faut souligner que selon le code apporté par la tenue vestimentaire féminine, la femme, en fonction des circonstances de certains signes vestimentaires, sait que ces codes peuvent avoir des

significations sexuelles et érotiques, ce qui est une illustration de l'ambiguïté qui définit la question des vêtements pour les femmes en France. En ce qui concerne la deuxième hypothèse, c'est-à-dire le côté de la décodification de ces codes vestimentaires par l'autrui masculin, cette ambiguïté est bien évidente dans la subjectivité masculine. En ce qui concerne cette dimension d'ambiguïté, celle de la séduction, celle-ci n'est pas seulement sexuelle, elle traverse toutes les pratiques sociales, notamment dans les relations professionnelles, entre collègues ou avec des clients, où il s'agit de plaire au sens social, sans que cela prenne de dimension sexuelle, d'où certaines formes de harcèlement qui sont liées à ce malentendu de la part de certains hommes qui interprètent comme signe sexuel des formes de séduction qui ne sont que sociales. Cependant, il faut faire attention que cette codification vestimentaire féminine, soit pour plaire au sens social soit comme un signal pour draguer l'autre, est faite intentionnellement par la femme pour troubler l'enjeu de sexualité sociale avec la séduction qui se déroule entre le soi présenté masculin et le féminin dans des espaces publics et semi-publics. Alors, cette intentionnalité par rapport à l'effet produit par la façon de se vêtir, met cette dénégarion en question, chez elles-mêmes et chez les intellectuelles qui essaient d'attribuer cette codification seulement à l'émancipation du corps féminin. De fait, la codification de l'apparence féminine en accord avec des codes soit féminins soit érotiques et *sexy*, en France, est toujours évocatrice de l'image de la femme en accord avec les stéréotypes féminins, en tant que le sexe faible et beau. Autrement dit, dans ce cas ce qui remplace l'un l'autre, c'est un autre type de rapport de pouvoir, de la manière forte à la manière douce, "un décalage entre l'image libérée imposée et une réalité pas toujours à la hauteur des idéaux"³²¹.

Le foulard et les ambiguïtés de ce qui est « charmant »

En ce qui concerne l'expérience du regard, quel que soit le sexe de la personne qui regarde, pour le port du foulard en France, les migrantes enquêtées porteuses du foulard, éprouvent deux catégories de regards, l'un qui est compris comme préjugeant et péjoratif et l'autre, qui est interprété par la migrante comme un regard encourageant et admiratif. Et de même, le côté positif expérimenté chez deux femmes portant le foulard est une expérience particulière féminine, c'est-à-dire que cela n'est pas exprimé chez les enquêtés, et c'est ressenti seulement chez deux iraniennes voilées enquêtées.

En ce qui concerne les témoignages de migrants sur la façon de se comporter avec une femme qui porte le foulard en France, Lâléh, étudiante qui n'est pas pratiquante, selon ses

³²¹DETREZ Christine, la construction sociale du corps, Seuil, Paris, (2002), p 207.

témoignages et ceux de ses amies qui portent aussi le foulard, décrit le regard des Français comme un regard « négatif », c'est à dire « plus contrôlant », par exemple pour valider le billet de métro et de bus, et « discriminatoire », ce qu'elle a vécu comme « une ignorance intentionnelle des femmes portant le foulard par les vendeurs de magazines ». Ces types de comportement envers une femme porteuse du foulard évoquent bien le regard d'ethnicité envers une femme qui est reconnue comme étrangère, notamment stigmatisée comme musulmane. Soulignons que ces interprétations sur des comportements envers une femme voilée dans la société française, sont faites dans la situation d'étrangère. Ce qui peut être compris par ces interprétations, ce sont des tactiques invisibles qui marginalisent et excluent des femmes porteuses de foulard plus doucement, c'est-à-dire à travers des manières qui ne peuvent pas être contestées, parce qu'elles sont considérées comme une obéissance aux lois et aux règles obligatoires ou à travers des comportements qui peuvent être décrits comme une ignorance et une fausse inconscience. Cependant, cela illustre la stratification des stéréotypes dans la société française, dans laquelle les migrants venus de pays non occidentaux connus comme non développés, y compris du Moyen Orient, sont classés comme venant de peuples qui ne sont pas élevés selon les règles de la vie moderne urbaine dans le monde contemporain occidental. Des peuples qui ne respectent pas les lois de la vie commune et mêmes qui les contournent.

D'après Ahmad qui est pratiquant, le regard des Français sur une femme qui porte le voile est un regard porté sur une personne "compliquée", "difficile à comprendre" et "peu efficace pour la société". Alors, il est possible d'avancer l'hypothèse selon laquelle le voile est considéré comme un stigmat qui, en attirant l'attention de l'autre sur celle qui porte ce stigma, détruit l'ordre dans les rapports sociaux à l'épreuve de l'interaction sociale³²². De fait, la femme porteuse de voile, comme une personne affligée d'un stigmat, est considérée comme pas normale, car elle manque aux valeurs connues de la laïcité. En accord avec la lecture occidentale sur la modernité et l'Islam en tant que deux sources définissant des valeurs de la vie en contemporanéité, deux sujets féminins sont fabriqués, l'un qui est libre et l'autre qui est religieux³²³. Et tandis que le premier, à cause de l'émancipation de la réalisation de soi-même par toutes les ressources imposées à l'extérieur de sa volonté, comme la religion, est défini bien compréhensible et bien efficace pour sa société, dans le deuxième cas, cela est interprété comme une subordination aux contraintes et aux définitions religieuses et donc, avec un

³²²GOFFMAN Erving, *Stigmaté : Les usages sociaux des handicapés*, Minuit, Paris, (1975(1963)), p 15.

³²³GOLE Nilüfer, *Interpénétrations : l'Islam et l'Europe*, Galaade, Paris, (2005), p 27.

caractère compliqué, difficile à comprendre et aussi peu efficace pour sa société propre. Alors, au contraire, le voile porté par une femme musulmane est compris comme un "bouleversement de stigmatisme et devient comme un signe de pouvoir et de différenciation de soi-même à autrui"³²⁴.

Généralement, les expériences des migrantes enquêtées qui portent le foulard en France sont dignes d'intérêt à partir de deux dimensions, l'une ethnique et l'autre, sexuelle. Pour la dimension ethnique, cela est vécu comme positif et négatif face à des femmes et des hommes d'origine européenne, y compris Français. À propos de la dimension d'ethnicité de cette expérience, elles, en sachant qu'elles représentent potentiellement des stéréotypes négatifs et des stigmates relatifs à cette présentation de soi comme femme musulmane, essaient de développer des tactiques d'évitement, à savoir en portant le voile de façon plus en accord avec des valeurs et des critères esthétiques français, en essayant d'arranger le jeu de la représentation de son soi propre dans le champ même dont elles sont exclues. À propos de la dimension sexuelle, l'expérience de la migrante est vécue en général face au regard de l'homme d'origine non européenne, notamment des Arabes et des Africains. Effectivement, bien qu'elles s'habillent de façon couverte, l'expérience de ces femmes face à des hommes d'origine non européenne, est comprise sexuelle, une expérience à la fois genrée et d'ethnicité. C'est-à-dire, tandis que face à un homme d'origine européenne, le regard peut être vécu comme une expérience ethnique en étant stigmatisée comme musulmane et étrangère, l'expérience, en se confrontant avec un homme d'origine non européenne, bien qu'elle soit éprouvée comme sexuelle, porte une dimension de genre, alors qu'elle est ressentie d'ethnicité, mais à l'inverse. De fait, ici, c'est la femme iranienne porteuse du foulard qui interprète l'acte d'autrui en se référant aux stéréotypes masculins sur des hommes d'origine non européenne, y compris Arabe. Donc, la dimension d'ethnicité de l'expérience du regard sciemment sexuel chez la femme iranienne voilée, non seulement ne vient pas de son ethnicité propre comme objet de regard masculin, mais vient de l'ethnicité du sujet, à savoir de l'homme qui regarde. Par conséquent, nous pouvons dire que, sauf dans le cas d'un sentiment de certaines interviewées sur le regard sciemment sexuel de la part des hommes d'origine non européenne, en portant le voile, le port du voile en France par une femme, est expérimenté comme un signe de désir d'empêcher le regard sciemment sexuel d'un homme envers une femme.

³²⁴Ibidem

Donc, selon les expériences des enquêtées, sous deux sous-titres suivants, nous avançons deux idées interprétatives en référence à l'intersubjectivité dominante française sur la question du voile, mais à deux niveaux différents. L'une, en mettant une interaction entre la compréhension du voile comme une déviance des valeurs de la laïcité française, et l'autre, en étudiant le voile comme une déviance des clichés français autour de l'image du voile et d'une femme voilée.

Le travail sur le soi féminin sous la contrainte du « Eux » / « Nous »

La négativité sur le regard reçu par une femme portant le voile dans l'espace public de la société française, est l'expérience vécue par deux migrantes. Avant d'étudier ces expériences négatives sur le port du voile en France et sur le regard d'autrui, soit femme soit homme, il faut faire attention que la configuration de l'expérience de la femme iranienne portant le foulard en France est faite d'un enchevêtrement de trois dimensions en accord avec cette hiérarchie, qui sont la religion, l'ethnicité et le genre. De fait, il semble que dans ce cas, à cause de la sensibilité de la société française sur la question de la présentation des signes religieux, notamment ceux de l'Islam, la question d'ethnicité dans sa totalité doit être traitée dans chacun de ses éléments.

Nilufar est une femme de 39 ans, qui a remis le foulard trois ans après son installation en France. Elle explique que depuis l'attentat de Charlie Hebdo, elle porte un bonnet, parce que le regard « péjoratif » des autres (des Français) est « pénible » pour elle, et qu'elle porte le bonnet sauf lorsqu'elle est « tranquille d'esprit ». La tactique de porter un bonnet au lieu d'un foulard, pour la même raison, est présentée aussi par Minâ, une autre migrante voilée. Nilufar, en affirmant que son sentiment d'insécurité est lié au port du foulard, explique que si elle est seule avec un homme dans le wagon d'un train, elle fait bien attention à avoir une distance suffisante pour vérifier les gestes de l'homme, parce qu'elle a peur d'un geste de violence raciste à cause de son foulard.

« Au début (de l'installation en France), je voulais être intégrée dans cette société, mais j'ai compris que je resterai toujours une Iranienne et que je ne pouvais pas être comme eux, et donc, pourquoi devrais-je jouer un rôle pas vrai. Et il ne fallait pas manipuler la tenue vestimentaire ni les imiter, pour leur plaisir » (Nilufar, 39 ans, divorcée, voilée, étudiante, enseignante à l'école).

Sa raison de quitter le voile, au début de son installation en France, est présentée comme le désir de s'intégrer dans la société française, mais elle a été déçue, en attribuant cette déception

au « grand écart entre la société iranienne et la société française », ce qui est compris du point de vue du mode de vie dans chacune de ces sociétés, notamment chez une pratiquante. Il est certain qu'elle, en connaissant l'intersubjectivité commune française sur le port de voile, pour s'intégrer dans cette société, au début de son installation, a commencé à travailler sur son soi féminin pour en construire un nouveau, en accord avec les normes genrées féminines attendues françaises; cependant, progressivement, elle a compris que l'abandon du foulard est le minimum d'exigence et n'est pas suffisant pour s'approcher de cette société. De fait, elle a senti que l'intégration dans la société française a besoin d'être plus proche du soi féminin préférable de cette société, en vivant selon le mode de vie français pour trouver plus de contexte commun avec les Français. Et donc, c'est dans cette étape de sa vie en France, qu'elle a éprouvé que la réalisation d'autres codes genrées féminines françaises lui coûtait la perte de son soi féminin propre ou un écart entre le *soi féminin préférable* et le *soi féminin exigé* de la part de la société d'accueil.

Le conflit qu'elle a vécu avant de porter à nouveau le foulard est décrit comme un conflit entre sa croyance religieuse qui recommande d'être voilée et le sentiment de la « crainte d'autrui (des Français) », à savoir l'exclusion de leur part en raison du port d'un signe religieux. Ainsi, dans ce conflit interne, finalement elle a choisi de porter le foulard, parce que cela l'amène à son soi féminin réel, ce qui lui donne plus de « tranquillité mentale ». Cependant, bien que ce soi féminin soit imaginé une source d'« aise », à partir des attentats en France, elle a toujours ressenti une tension interne ou pour garder le voile ou pour le quitter, soit en raison d'un sentiment « d'inquiétude d'insécurité » de la part des racistes soit à cause des regards de reproche des Français pour non-conformité aux valeurs implicites de laïcité française.

En se référant aux expériences de Nilufar sur l'intégration dans la société française, ce qui est remarquable, c'est une distinction entre "Nous" et "Eux". Chez elle, deux raisons sont remarquables de ne pas continuer à s'approcher d'« Eux » français, l'une, ce qui est attribué à elle-même, c'est-à-dire à l'écart éprouvé entre le mode de vie des Français et son mode de vie propre, à savoir celui d'une femme iranienne pratiquante, et l'autre, ce qui est attribué à autrui, à savoir l'insuffisance « de qualités éthiques et morales remarquables » chez « Eux ». Pour justifier la première raison, en expliquant que, quand qu'elle ne portait pas le foulard, elle n'a pas eu d'autres "loisirs parmi les femmes françaises", elle distingue son soi féminin propre du soi féminin français d'appartenance à « Eux », par rapport à son mode de vie, à savoir « boire de l'alcool », « aller au *night-club* » et « passer du temps avec des hommes »,

alors que le soi féminin appartenant à « Nous » ne les concerne pas en tant qu'un mode de vie. Effectivement, d'une part, elle purifiait son soi féminin propre comme femme pratiquante en ayant des plaisirs de mode de vie français, affirmant que l'abandon du voile n'a pas été accompagné par d'autres changements dans son mode de vie, et d'autre part, elle est consciente que si elle n'a pas réussi à s'intégrer dans la société française, c'est parce qu'elle n'a pas accepté ni partagé d'autres parties du mode de vie en France. Et même, en critiquant la façon de vivre de certains iranien.ne.s à l'extérieur de l'Iran, elle la décrit comme une « imitation du mode de vie occidental », c'est-à-dire une manipulation du soi propre et la poursuite d'un mode de vie étranger sans racines et comme plus superficiel. Par conséquent, il est vu que le retour vers le soi-même féminin vrai, c'est-à-dire vers une image féminine portant le foulard comme un signe religieux, est justifié par le manque d'attrance de la part d'« Eux » français, plus précisément, par leurs codes de comportement et leur culture représentée comme une culture supérieure et plus moderne que la nôtre, et à la fois en vue de la recherche de la tranquillité mentale procurée par l'attachement à une ressource spirituelle divine, ce qui est trouvé chez « Nous ».

Mais, en ce qui concerne la question de l'intégration dans la société française, Sâghi bien qu'elle ne parle pas directement de l'intégration dans cette société, au contraire de Nilufar, argumente en disant que c'est « la faute des Musulmans qui gardent eux-mêmes leurs distances avec les Français ». Sâghi ressent qu'elle-même, en tant que femme portant le foulard, en comparant avec le début de son installation en France, progressivement est plus acceptée de la part des Français. Et elle, appliquant certaines tactiques comme « montrer ses photos de soirées familiales et amicales en robe de soirée » et « raconter des activités de loisir comme la danse dans les fêtes réservées aux femmes », a essayé de réduire cet écart et de davantage s'approcher d'eux. De fait, ces tactiques sont utilisées en suivant la modification de la subjectivité forgée des Français par rapport aux musulmans en tant que personnes qui ont un mode de vie étrange et moins en accord avec la mode d'aujourd'hui. Au sujet de la distinction entre « Je » comme un membre de « Nous » des femmes chiïtes à « Eux » comme les femmes voilées sunnites, on relève des points négligés et faibles de la part des autres musulmans, en ce qui concerne la présentation d'une image plus en accord avec les valeurs esthétiques modernes du mode de vie et plus précisément, bien sûr dans le cadre des normes religieuses. Ainsi, chez Sâghi, avoir un mode de vie plus proche du mode de vie français, est ressenti comme un premier pas vers la suppression de la méconnaissance de la communauté musulmane en France. Bref, selon elle, l'étrangeté et la méconnaissance du mode de vie des

musulmans sont les raisons essentielles qui produisent un malentendu et donc, un écart entre les Français et les Musulmans, tandis qu'un mode de vie plus proche de ce qui est connu comme le mode de vie en Occident et l'initiation des Français avec le mode de vie des musulmans, pour évoquer la proximité entre les deux modes de vie, sont présentés comme la manière de rapprocher « Nous » et « Eux ».

Bien que le regard de préjugé de la part des Français soit compréhensible et facile à distinguer par les gestes et les mimiques du visage de la personne qui regarde, par exemple, avoir un regard triste en tournant la tête, le regard fixé en disant quelque chose, l'ignorance de sa présence etc., selon le récit de migrantes, qui étaient destinataires de ce regard, il semble que le rôle de la connaissance négative de l'intersubjectivité dominante des Français sur le port du foulard, est plus remarquable que leurs témoignages objectifs. Ici, c'est le rôle des médias d'Occident qui est plus déterminant, c'est-à-dire que, bien que des comportements dépréciatifs des gens dans l'espace public soient éprouvés en se confrontant avec une femme porteuse du foulard, les médias ont un rôle plus remarquable non seulement dans la fabrication de cette intersubjectivité négative chez les Français, mais aussi dans la connaissance de cette intersubjectivité chez les migrants. C'est-à-dire qu'il est possible que, même en l'absence de signes objectifs négatifs de la part des Français sur ce sujet, la connaissance de l'intersubjectivité française en tant que négative est telle que les médias fabriquent le contexte de la signification de la confrontation des Français envers une femme porteuse du foulard. Autrement dit, ce sont les médias, notamment depuis les attentats des groupes fondamentaux présentés comme islamiques, qui forment non seulement l'intersubjectivité des Français, mais aussi la connaissance subjective du migrant iranien sur cette intersubjectivité française, en tant que négative et péjorative sur la question du voile d'une femme dans l'espace public.

En ce qui concerne la question du voile en France, notamment à propos du rôle des médias, certains points sont importants. De fait, quoique, depuis la loi de 2004 en France, porter des signes religieux, y compris le voile, à l'école, au nom de l'égalité et de l'émancipation des femmes, y compris le voile islamique, soit interdit, cela reste une question toujours polémique et conflictuelle, soit dans le système politique soit dans le système médiatique en tant qu'outils qui relaient cette politique d'État. Dans ce conflit politique et culturel concernant la laïcité, il est observable à la fois une stigmatisation islamophobe croissante du port du foulard et à l'inverse une défense de la version libérale de la laïcité, et notant que ce conflit a bien évidemment été exacerbé depuis le début des attentats terroristes en Occident et en France, et

à partir de ces événements, la propagande médiatique est plus concentrée sur l'islam, ses signes et notamment, le voile porté par la femme musulmane, en tant qu'un signe plus religieux que politique. Cependant, ce qui est intéressant, c'est que dans ces politiques masculines au nom de la laïcité, c'est toujours le sujet féminin qui préjuge et qui est l'objet d'exercice de pouvoir, alors que la barbe longue et la façon de se vêtir masculine, à savoir le vêtement long (dishdâsha) avec le bonnet, peuvent aussi être vus comme des signes religieux.

En bref, en ce qui concerne les préjugés envers le foulard, ils sont de deux sortes, l'un *préjugé raciste* ou en tout cas xénophobe, qui considère que le foulard islamique est étranger à la société française, alors que la plupart de celles qui le portent sont des Françaises. Et un *préjugé féministe* en accord avec des valeurs de modernité occidentale en tant que valeurs universelles, qui considère que le port du foulard est un signe de soumission patriarcale inacceptable en régime d'égalité, alors que la plupart des femmes qui le portent ne le font pas par rapport aux hommes mais par rapport à leur conception de la pratique religieuse. De fait dans le deuxième cas, le port du foulard par la femme musulmane dans l'espace public, bien qu'il évoque son rapport avec la communauté de l'Islam à qui elle appartient, est un rapport de l'individu avec la religion et pas avec la famille, les hommes de sa famille et sa communauté³²⁵.

Le voile et la transgression des stéréotypes chez les Français

Parmi les migrantes qui portent le foulard en France, deux migrantes décrivent leur expérience, positive et agréable, sur les regards expérimentés en France. Autrement dit, elles ont un sentiment positif quand elles sont confrontées aux regards et aux compliments sur leur façon de se vêtir par des Français, notons que cela est éprouvé à propos d'un regard d'autrui qui peut être masculin ou féminin. Dans ce cas, bien que la migrante iranienne, en présentant la nouvelle image d'une femme musulmane bien habillée, essaie de configurer les jeux de la séduction, la présupposition de cet enjeu définit préalablement la pudeur.

« ... La façon de porter mon voile les surprend eux-mêmes et je sens leurs regards admiratifs et ça me donne un sentiment positif qui m'encourage à porter ce type de voile » (Sâghi, 30 ans, divorcée, voilée, étudiante en art).

Sâghi vient d'une famille de la classe moyenne élevée en Iran. Ses photos sur les réseaux sociaux, affirment sa tentative de présenter son soi féminin propre en tant que femme

³²⁵GOLE Nilüfer, *Interpénétrations : l'Islam et l'Europe*, Galaad, Paris, (2005), p 112.

musulmane en composant des codes religieux et esthétiques dans sa façon de se vêtir. Selon ses expériences sur le port du voile en France, le travail sur son soi féminin s'est fait à travers l'investissement sur deux points d'intérêt chez les Français, qui sont à la fois les points faibles de la majorité des femmes portant le voile en France. Le premier est présenté directement dans son récit, à savoir "faire attention à la dimension esthétique dans la façon de se vêtir", ce qui est présenté comme digne "d'intérêt chez les Français" par elle, alors que le deuxième, qui est implicite, est de fait, le motif du premier, à savoir des codes d'appartenance à la classe sociale et économique supérieure et donc, d'accès à des ressources financières suffisantes. Dans le deuxième, bien qu'elle n'indique pas son appartenance de classe sociale et économique en Iran, cela est compris sur la base de la totalité du récit des migrants iraniens enquêtés, c'est-à-dire sur leur critique de l'image présentée d'un/une musulmane dans les pays européens, ce qui peut renforcer cette idée qu'il est pensé que cela vient de leur appartenance à la classe inférieure et pas, par exemple, que c'est en raison de la différence de goût esthétique.

Cette critique implicite est faite explicitement par Afsâneh, une autre migrante voilée et même par de nombreux migrants non pratiquants, en disant que l'image présentée par les musulmans dans les pays européens, y compris la France, détruit l'image de l'Islam et des autres musulmans. Alors, tout cela me pousse vers cette idée que les migrants enquêtés imaginent que la communauté musulmane en France appartient à la classe populaire et inférieure qui n'a pas accès à des ressources financières pour bien s'habiller. Donc, soit elle vient de la classe populaire et est sans accès à des ressources financières pour dépenser pour l'apparence féminine soit elle vient de la classe moyenne et élevée, mais sans tenter d'investir dans les codes vestimentaires, la façon de se vêtir de la femme musulmane d'appartenance à la communauté majeure sunnite est le sujet de critique chez les migrants iraniens. De plus, selon l'expérience de Sâghi et Afsâneh sur la comparaison positive de leur voile avec celui des femmes voilées en France, par les Français, nous pouvons avancer cette hypothèse que la façon de se couvrir des femmes voilées en France, non seulement du point de vue de sa déviance aux valeurs de la laïcité française, mais du point de vue des valeurs esthétiques est un sujet de critique pour les Français. Ainsi, la migrante iranienne voilée en sachant tout cela, essaie de présenter une nouvelle image de la femme musulmane, ce qui vient de l'altérité entre « Nous » comme femmes musulmanes voilées d'appartenance à la communauté mineure chiïte avec « Eux », c'est-à-dire les femmes musulmanes voilées d'appartenance à la communauté majeure sunnite.

Nous revenons à la description du regard des Français comme un regard surprenant et admiratif, par Sâghi, et j'essaie d'avancer une hypothèse fondée sur la compréhension du voile comme une transgression des clichés français sur le voile et la femme voilée. Porter le voile, en France, est interprété comme une déviance de la femme musulmane aux valeurs de modernité et de laïcité française, en mettant en question son « hégémonie »³²⁶. Autrement dit, alors que la déviance aux codes et aux normes vestimentaires féminins de la part de la femme qui porte le foulard en France est suivie d'une réaction négative de la part des Français, ce qui est éprouvé par Nilufar et Minâ, chez deux enquêtés voilées, Sâghi et Afsâneh, est décrit comme positif et encourageant. Donc, dans le deuxième cas, nous pouvons avancer cette hypothèse que ce qui est présenté comme une réaction positive des Français, peut découler de la transgression des clichés français sur la façon de se vêtir de ces femmes voilées, concernant le voile et la femme musulmane qui le porte. C'est-à-dire que le voile comme un stigmate dans la société française, d'une part, perturbe l'ordre de l'interaction réciproque dans les rapports sociaux, à cause de la représentation des normes vestimentaires différentes de celles de la société française, et d'autre part dérange le même ordre en raison de la transgression des clichés connus sur la façon de se vêtir de la femme musulmane dans l'intersubjectivité dominante française, ce qui est suivi d'une réaction ressentie comme inattendue et surprenante. Au sujet des clichés autour de la femme musulmane, Afsâneh, en critiquant la façon de se vêtir des femmes voilées en France, argumente en disant que « l'image, présentée par elles, donne comme message aux Français que la femme musulmane ne fait pas attention à son apparence féminine et qu'elle est contre le fait de porter des vêtements de couleurs gaies ». Selon ce récit, il est compréhensible que le port d'un petit foulard qui ne ressemble pas au modèle des femmes arabes, c'est-à-dire d'un fichu coloré de couleur claire et gaie, d'une jupe au genou avec un collant épais, d'un caftan avec un pantalon, le port de boots et de chaussures à talons hauts, par une femme voilée, en résumé une tenue vestimentaire féminine, peuvent être considérés aller contre les clichés sur la tenue vestimentaire d'une femme musulmane dans l'intersubjectivité française, tout ce qui dessine une scène inattendue pour les spectateurs français et donc, déclenche chez eux des réactions surprenantes et admiratives. Autrement dit, les Français, en se référant à la réserve de connaissances bien forgée sous forme de clichés autour des codes vestimentaires féminins, s'attendent à voir une femme portant un grand foulard, de couleur sombre et une jupe ou une robe longue qui gêne le mouvement, et pas en accord avec les valeurs esthétiques modernes, tandis que dans la réalité,

³²⁶Ibid, p 122.

ils voient le contraire. Ainsi, ce qui est expérimenté avec de nombreux Français, en étant confronté avec la nouvelle image d'une femme musulmane porteuse de foulard, c'est une dislocation de sens et une fusion des frontières entre des valeurs vestimentaires féminines d'appartenance à « Nous », à savoir des valeurs françaises avec celles d'appartenance à « Eux », c'est-à-dire les musulmanes. Notons que les femmes qui portent le foulard en France, peuvent être françaises soit originellement soit comme descendantes de migrants, et il faut dire qu'ici la question est de distinction et de singularisation entre « Nous » chiites et « Eux » sunnites. Ainsi l'expérience de Sâghi, à qui une femme française non musulmane s'était adressée sur sa façon de porter voile, en disant : « tu es la première musulmane que je connais qui le porte comme nous (Françaises non musulmanes) », dans l'hypothèse avancée, n'est que la fusion des frontières des valeurs vestimentaires françaises et religieuses.

Sur la base de ce qui est induit plus haut, et aussi sur celle des expériences de deux enquêtés, il peut résulter que de nombreux Français font attention à la dimension esthétique du voile, et que cela peut réduire la négativité du port du voile dans l'espace public. Pour le dire autrement les jeunes femmes iraniennes portant le foulard montrent qu'elles ne sont pas d'accord avec la "convention implicite" dans l'espace public qui est de ne pas afficher ses convictions religieuses, et à *contrario*, qu'elles veulent réaliser leur ordre propre sur le corps féminin, ce qui est bien en accord avec les contraintes définies religieuses. Ce manque d'accord provoque l'inquiétude et l'anxiété de la société laïque française, à cause de la polarisation stéréotypée entre être moderne et européenne comme "Nous" qui est présenté activement dans l'espace social et être traditionnelle et antimoderne comme "Eux" qui portent le foulard³²⁷. Effectivement, cette ambiguïté, ici, vient du fait d'avoir brisé les frontières distinguant entre "Nous" les Françaises qui le portent en accord avec des valeurs esthétiques et la mode vestimentaire française, et "Eux" les musulmanes qui ne respectent pas ces valeurs.

Au sujet de la laïcité, il ne s'agit pas de l'interdit du port des signes religieux dans l'espace public, y compris le voile, mais c'est plutôt l'imposition subjective qui est suivie en tant qu'une convention implicite qui est plutôt et pas exactement une norme culturelle qui veut que, dans l'espace public, le « normal » c'est de ne pas signifier son appartenance religieuse, de sorte que ceux et celles qui le font apparaissent comme déviants à cette norme implicite. Nous pouvons comparer cela avec ce qui se passe en Iran exactement à l'inverse, à savoir la déviance de nombreuses des femmes iraniennes aux codes vestimentaires précisés dans la loi

³²⁷Ibid, p 114.

sur le voile soit au nom de la normativité soit au nom de la résistance contre le voile obligatoire.

Notes sur mon expérience personnelle

Pendant environ 2 ans et demi après mon installation en France, je n'ai pas porté le foulard, puis j'ai porté à nouveau le foulard, pour me donner une chance de comparer mes expériences propres sur le regard d'autrui avec ce qui est interprété par les enquêtés. Donc, l'occasion de porter le foulard après une période sans foulard dans la société française, me donne une chance de bien distinguer le type de regard des gens dans l'espace public et semi-public. Cependant, dans certains cas, mes expériences sur le regard d'autrui sont différentes de celles des migrantes enquêtées.

En accord avec mes expériences, je classifie les regards en cinq types, à savoir le regard péjoratif et avec préjugé, de curiosité et surpris, gentil et encourageant ce que je peux appeler un regard protecteur, admiratif et finalement le regard indifférent. L'interprétation d'un regard, ordinairement, est faite en référence aux signes accompagnants, c'est-à-dire le geste et la mimique du visage de la personne, mais, dans le cas où aucun signe ne l'accompagne, la réserve d'expérience et de connaissance joue un rôle important. Soulignons que même pendant que je ne portais pas le foulard, j'ai expérimenté le regard péjoratif, il me semble que la distinction entre le regard qui vient de la xénophobie et celui qui vient de l'islamophobie, si cela ne s'accompagne pas d'autres signes, est très fin et difficile à comprendre et à interpréter.

Au sujet du regard indifférent, que je ne trouve pas chez les autres migrantes, je l'ai éprouvé dès que j'ai porté à nouveau le foulard. Ce type de regard est bien compréhensible de la part des personnes que je connaissais déjà, y compris des amis français, des amis étrangers, et des membres de notre laboratoire. Bien que cette indifférence de l'un et l'autre puisse être interprétée comme un comportement civil et comme une indifférenciation sociale qui donne de l'aisance à la présence sociale d'autrui³²⁸, cependant, il semble que ce comportement en se référant à la posture de deux personnes peut avoir un sens différent. En effet, alors que l'indifférenciation sociale dans des espaces publics et entre des anonymes est considérée comme un comportement civil, dans des espaces semi-publics, et parmi des personnes connues, elle est comprise comme une exclusion de l'attention, c'est-à-dire, ordinairement, pour éviter d'avoir un contact avec autrui³²⁹. Cette indifférenciation, considérant le contexte de l'expérience, est compréhensible pour moi à partir de deux trajectoires différentes, l'une, ce qui est éprouvé en général avec des camarades non français, notant que dans le cas ordinaire, la communication avec eux est régulière, cette indifférenciation peut être interprétée comme un respect du choix personnel. Alors que, dans le cas du même comportement indifférent de la part des camarades français, parce qu'en général, la communication

³²⁸ DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Natahn, Paris, p 27 & GOFFMAN Erving, *L'arrangement entre les sexes*, Paris, (2003), (2002), p 109.

³²⁹ SIMMEL Gorge, *Essai sur la sociologie des sens, sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, (1981), p 228-229

avec eux n'est ni permanente ni spontanée, j'ai pu le comprendre comme un comportement de xénophobie.

Concernant le regard avec préjugé et péjoratif, depuis que je porte le foulard en France, en marchant dans la rue, j'ai entendu une femme âgée qui, en me regardant et en passant à côté de moi, a produit un son avec sa bouche, et de plus quelquefois, j'ai l'impression d'un regard quasiment péjoratif et d'une tête qui se détourne dans un geste de tristesse et de colère. Dans le cas plus proche, une fois une amie âgée française, Eline 70 ans et retraitée, regrettant que je porte le foulard, m'a dit : « tes cheveux sont très beaux et je regrette que toi, en tant que musulmane, tu doives les couvrir ». Ou la réponse de son époux français, Alain 76 ans et retraité, qui, à ma question sur le port du foulard, m'a dit : « Si tu as décidé de porter le foulard, je serai malheureux et tu me décevras ! ». Quoique les deux dernières impressions, qui ont été ressenties avec deux amis français, n'aient pas un sens péjoratif comme pour mes expériences dans la rue, celles-ci, bien sûr, sont invasives et avec préjugé, notamment la deuxième.

Le regard gentil et encourageant, de la part des Français, est interprété à l'opposé du regard avec préjugé et péjoratif, c'est-à-dire qu'il apporte un regard libéral en reconnaissant le droit du choix de vêtement pour toutes les personnes de n'importe quelle culture. Je trouve ce regard identifiant comme une manière d'encouragement pour une femme porteuse du foulard en face des comportements racistes et péjoratifs qui sont éprouvés soit dans l'espace public de la société française soit dans les médias d'Occident. Ce regard comme un regard identifiant, semble donné par les Français qui sont d'accord avec une version libérale de la laïcité française.

Au sujet du regard insistant de la part des hommes d'origine non européenne, je l'ai même expérimenté depuis que je porte le foulard. Une fois, même, j'ai eu une demande inattendue et insistante de la part d'un homme d'origine maghrébine, pour faire une photo ensemble, avec comme remarque « on est tous les deux musulmans ». J'ai eu aussi l'expérience d'avoir été abordée quelquefois par des pauvres qui me demandaient de l'argent, et davantage depuis je porte le foulard, en commençant à parler en arabe avec moi.

En me référant à toutes ces expériences, je peux dire que cette attention de la part des hommes musulmans, notamment ayant pour origine l'Afrique du nord, qui est expérimenté même par des femmes d'origine maghrébine soit porteuses du foulard soit non, peut venir de la perception d'une proximité, à savoir la religion et l'ethnie, et pas nécessairement d'une intention sciemment sexuelle. Il peut être compris davantage comme un regard de curiosité pour connaître la nationalité de la femme, et notamment en raison de la façon de porter le foulard et de se vêtir différemment de celle qui est courante chez les femmes sunnites, et aussi en raison de l'accent français différent de celui des arabes.

Ethnicisation des regards masculins

Tandis que l'interprétation, comme intentionnellement sexuelle, des regards et des compliments adressés par les hommes sur la beauté féminine, à l'épreuve de la migration, est ressentie comme moins intense par des enquêtées et des enquêtés, cependant, elle est toujours ressentie, même chez certaines enquêtées qui portent le foulard. En ce qui concerne l'expérience des regards et des compliments adressés par les hommes sur la beauté féminine dans la société d'accueil, alors que de nombreux interviewé.e.s ne font pas la distinction entre le regard de l'homme d'origine européenne et non européenne, certains autres expriment qu'il y a une différence entre leurs regards, notamment les regards des hommes d'origine arabe. De fait, elles décrivent le regard de l'homme d'origine moyen-orientale sur elles-mêmes ou sur les autres femmes en général, en distinguant ces regards du point de vue de la quantité, c'est-à-dire de la fréquence et de la durée de leur regard et également, du point de vue de la qualité, c'est-à-dire le regard intentionnellement sexuel, ce qui est plus interprétatif.

Aténâ, qui est une journaliste féministe, en se référant à ses expériences et à ses témoignages, décrit le regard des hommes d'origine non européenne comme un regard plus « insistant » sur le physique de la femme, c'est-à-dire « en tournant la tête à 180° en regardant avec insistance les fesses et les seins d'une femme ». En ce qui concerne l'interprétation du regard des hommes, certains points sont remarquables. En premier, la distinction entre le regard d'un homme d'origine européenne et celui d'un homme d'origine non européenne, est faite à travers la différence entre la durée, la fréquence, le geste et la mimique du visage de celui qui regarde une femme. En second, en général, elles se réfèrent à leur réserve d'expérience préalable, c'est-à-dire aux signes communs entre le regard des hommes d'origine non européenne en France avec le regard des hommes iraniens en Iran, ce qui les gêne. Troisièmement, la sensibilité en face du regard des hommes et l'interprétation de celui qui est ressenti comme intentionnellement sexuel sont si fortes que cette sensibilité pousse des femmes iraniennes et même leur partenaire iranien à se vêtir de façon plus couverte en présence des hommes iraniens. Le quatrième point remarquable sur cette expérience féminine, c'est que non seulement le regard des hommes iraniens est décrit comme intentionnellement sexuel, mais, que s'habiller de façon découverte pour la femme iranienne au contraire de s'habiller de la même façon par la femme française, est interprétée comme une tactique pour « draguer » d'autres hommes, ce qui est affirmé par Ghazal, une migrante mariée.

Dans ce sens, l'expérience de tension chez Vidâ sur son choix vestimentaire et le regard des hommes iraniens est digne d'intérêt.

« ... J'ai été confrontée à des problèmes dans les relations amicales avec mon amie iranienne, parce que dans les soirées, je portais un vêtement découvert et elle comprenait que son copain m'attirait... » (Vidâ, 29 ans, en couple avec un Français, étudiante).

Vidâ explique que le sujet du choix de vêtement, est, pour elle, une question esthétique, cependant, elle a senti qu'en portant « des chemisiers décolletés », les hommes étaient attirés et venaient plus autour d'elle. Mais, cette attirance masculine soit de la part du partenaire iranien de sa copine iranienne soit de la part du partenaire non iranien de sa copine iranienne, lui pose un dilemme sur la façon de s'habiller désirable. Autrement dit, dans ce cas, c'est toujours l'interprétation d'une femme iranienne sur les codes vestimentaires d'autres femmes iraniennes en tant que des tactiques pour draguer son copain soit iranien soit non iranien, qui pose des problèmes. Pour elle ce dilemme est ressenti entre s'habiller de façon désirable dans les réunions avec ses amies, ce qui cause un malentendu chez ses amies iraniennes, en le comprenant comme une tactique pour attirer et draguer leur partenaire propre, et s'empêcher d'être présente d'une façon qui lui semble aller contre son goût esthétique ou ne pas participer à ces soirées. Ce qu'elle a alors choisi, c'est l'abandon de sa participation à ces réunions. Elle justifie sa décision en affirmant « l'importance de la question d'esthétique et de son apparence propre », parce que la « beauté et l'esthétique me calment ». Deux points dans l'expérience de Vidâ sont remarquables, l'un, l'interprétation des codes vestimentaires féminins des femmes iraniennes même à l'épreuve de la migration, et l'autre, la préservation de l'individualité et des tendances propres des individus pour travailler sur le soi féminin propre devant tout ce qui le menace. Dans le premier cas, il est constaté que toujours, même en sortant de l'Iran, l'interprétation des codes de la tenue vestimentaire féminine est faite en référence à la réserve de connaissance et d'expérience fabriquée dans la société d'origine, c'est-à-dire « une manière excitante pour les hommes ». En étudiant le récit de Vidâ sur l'expérience de la tenue vestimentaire, nous voyons beaucoup de contradictions hétérogènes et d'incohérences, et alors qu'elle décrit la façon de se vêtir d'une enseignante de son université comme « sexy », en utilisant les mots « découvert », « court », « provocant », dans la description de la sienne, elle utilise le terme « d'esthétique », et dit : « je pense que ma façon de me vêtir est belle, en revanche, je trouve qu'elle est sexy par rapport à la réaction des autres ».

Revenons au sujet sur le regard masculin et sur la question de l'origine de l'homme, il est constaté qu'en général, les femmes iraniennes soit portant le foulard soit sans foulard, sont l'objet du regard des hommes d'origine non européenne. Pour bien comprendre cette expérience commune parmi la majorité des interviewées, cette fois, il faut consulter le procès de décodage par des hommes d'origine non européenne, en se confrontant avec une femme d'apparence d'origine non européenne, en ce qui concerne la réserve d'expérience et de connaissance de ces hommes.

« ... Une fois un homme en passant à côté de moi a dit *Mash'allah* (charmante) ! Je pense que c'est à cause de mon apparence et de mon visage non européens » (Golnoosh, 28 ans, en couple avec un Français, avocate dans un bureau d'entreprise de cinéma).

En étudiant l'expérience de Golnoosh et celle d'autres enquêtées iraniennes, nous pouvons avancer cette hypothèse que des hommes d'origine non européenne regardent avec plus d'insistance une femme brune soit portant des vêtements découverts soit avec des vêtements ordinaires ou même voilée. Alors, dans le cas de son expérience, ce qui est digne d'intérêt, c'est que tout le procès de la décodification et de l'expression par l'homme d'origine non européenne se fait en se référant à la réserve de connaissance et d'expérience préalable dans sa culture origine, c'est-à-dire non occidentale. Alors, en dé-codifiant les signes et les codes d'apparence et de comportement genrés particuliers féminins non occidentaux, en accord avec la réserve préalable, il comprend que cette femme est une non européenne et même venue du Moyen-Orient. De plus, dans l'organisation de son comportement propre aussi, lui, en se référant à la réserve préalable, codifie son comportement propre en accord avec cette réserve, en utilisant le mot « *Mash'allah* ». Être sifflée par un homme d'origine non européenne pour une femme d'apparence non européenne, comme un code de comportement genré, est aussi compréhensible dans cette catégorie. Par ailleurs, le voile peut être compris comme un signe et un code genré particulier des femmes musulmanes, qui les catégorise comme un signe attirant l'attention des hommes non européens.

En ce qui concerne l'expression arabe « *Mash'allah* », et l'interprétation contextuelle de cette expression chez les Iraniens, il semble nécessaire d'éclaircir certains points, soulignant que je ne connais pas le sens de cette expression dans la langue arabe. Alors, cette expression peut avoir le sens d'encouragement de quelqu'un pour acquérir et gagner quelque chose, pour réussir dans sa profession, c'est-à-dire l'équivalent de « bravo » en français. Cela peut avoir le

sens de remercier Dieu, par exemple quand on dit à un enfant « Mash'allah », à savoir « merci à Dieu » parce qu'il est en bonne santé, et c'est utilisé aussi pour une personne adulte qui a guéri d'une maladie. L'autre sens attribué à cette expression, ce qui est peut-être particulier au persan, a une connotation négative pour se moquer de quelqu'un et porter un critère négatif, par exemple, si on la dit à quelqu'un qui ne voit pas quelque chose, bien qu'il porte des lunettes, il y a une connotation péjorative. Dans ce cas, en général, si on l'utilise pour rappeler quelque chose de négatif à quelqu'un, comme un stigmat, cette expression a un sens péjoratif, comme une allusion négative ou une raillerie par exemple pour stigmatiser quelqu'un qui est gourmand. Alors, en ce qui concerne les enjeux entre les deux sexes soit dans l'espace public soit dans l'espace privé, l'interprétation de cette expression, en se référant au contexte de l'épreuve, peut être négative ou positive, et peut aussi créer des malentendus. Notamment dans le sens attribué à cette expression soit en général, soit en particulier dans des enjeux sociaux de la séduction entre les deux sexes, cela dépend beaucoup de l'image reconnue à chaque personne, ce qui, bien sûr, est déterminé par des valeurs et des idéaux de chaque société. Alors, dans le domaine du genre, et dans l'espace public, si cela est adressé par un homme à une grosse femme, en considérant que la gestion du corps féminin est reconnue comme une valeur et que l'obésité est un stigmat, entre autre pour une femme, cette expression porte une connotation négative et péjorative. Cette connotation, dans le même cas, mais dans l'espace privé, peut avoir aussi le même sens pour la femme. Par ailleurs, cette expression dans le sens de charmant pour une femme, en dépendant de l'interprétation et du sentiment éprouvés par la femme à qui elle s'adresse, peut apporter des connotations différentes, soit positive soit négative, alors que, comme il est indiqué dans le récit de cette migrante, elle est interprétée comme un harcèlement.

Bref, sur l'attribution du sens du regard des hommes, nous pouvons faire l'hypothèse que cela est fait sous une *stéréotypification* des regards masculins des hommes d'origine européenne ou non européenne, notamment des hommes d'origine maghrébine et d'Afrique noire, dont le type de regard « lorgneur » est interprété comme proche des hommes iraniens et donc, indésirable et gênant. Nous pouvons comprendre cela comme une *orientalisation* des hommes du Moyen-Orient par la femme iranienne. C'est-à-dire la construction d'un imaginaire orientalisé sur l'homme non européen comme l'autrui de l'homme européen dans lequel l'homme non européen est reconnu comme un homme luxurieux qui ne contrôle pas ces désirs sexuels et qui n'a pas le contrôle de son regard sur les femmes.

Le voile et le regard sexuel

La question de porter le foulard et le sentiment d'une intentionnalité sexuelle du regard et des compliments adressés par eux sur la beauté de cette femme, au premier regard, au moins en France, où il semble que le contenu de cette pratique, au contraire de la société iranienne, n'est pas manipulé par la politique de porter le foulard comme une obligation, sont compris comme un paradoxe. Effectivement, il n'est pas attendu qu'une femme portant le foulard et une tenue vestimentaire couverte, en France, ressente un regard sciemment sexuel de la part des hommes. En se référant aux expériences des enquêtées porteuses du foulard en France, qui sont quatre, trois personnes expliquent qu'elles ont éprouvé ce sentiment de la part des hommes arabes et africains. Cette expérience ressentie par elles, dans sa totalité, d'une part est partagée par des migrantes non voilées, et d'autre part, est une question ethnique.

Afsâneh, fiancée et enseignante dans une institution de langue anglaise, en présentant son sentiment « indésirable », explique que les hommes arabes regardent plus une femme soit voilée soit non voilée, et qu'il est même arrivé qu'elle change de siège dans le métro pour se débarrasser de leurs regards. Sâghi, divorcée et étudiante, affirme que le regard des hommes arabes et des hommes africains, est plus « fréquent » et plus « insistant », mais le point digne d'intérêt dans son récit, c'est qu'elle explique avoir eu presque la même expérience avec un homme français, ce qui ne l'a pas gênée. Elle raconte qu'il est arrivé une fois qu'un homme français lui lance un regard « insistant » et « longtemps », ce qui l'a mise mal à l'aise, mais à la suite, il lui a adressé un sourire, et donc, elle n'a pas éprouvé de mauvais sentiment ni « menaçant ».

« Je porte le foulard mais j'ai senti encore le regard insistant des hommes arabes qui m'a rappelé le regard des Iraniens et je pense que c'était un regard sexuel... » (Nilufar, 39 ans, divorcée, voilée, étudiante, enseignante à l'école).

Nous pouvons comprendre que la négativité de l'expérience du regard des hommes d'origine non européenne chez ces enquêtées porteuses du foulard, bien qu'elle le porte de façon couverte, découle de leur réserve d'expérience préalable, ce qu'elles ont ressenti dans la société iranienne venant du regard des hommes iraniens, à savoir un accord entre des codes comportementaux genrés masculins iraniens avec ceux des hommes non européens, notamment des arabes. Il en résulte la typification des regards de tous les hommes d'origine non européenne, dans la même catégorie, c'est-à-dire intentionnellement sexuel.

Dans ce cas, il faut souligner l'insuffisance de distinction entre les regards masculins sur la femme. La migrante iranienne vient d'une société où, selon le discours orthodoxe chiïte, qui est le discours officiel et dominant de l'État de l'Iran, les femmes prennent en charge plus de responsabilité dans la déssexualisation de l'espace public en portant le voile. En revanche, le rôle masculin dans cette déssexualisation est de retenir son propre regard. D'une part, dans ce partage de rôle entre les deux sexes, et d'autre part, parce que dans le discours orthodoxe, il n'y a pas de distinction remarquable entre le regard intentionnellement sexuel, c'est-à-dire le regard insistant qui prend plaisir, et le regard naturel et même esthétique habituel, la majorité presque des regards des hommes sont compris et interprétés comme sciemment sexuels et non autorisés. Le point digne d'intérêt, sur ce sujet, c'est le rôle de la lecture religieuse dans la formation de la subjectivité des pratiquants et la continuation de cette subjectivité en étant confrontés avec tout qu'ils connaissent comme musulmans. Ainsi, la formation de la subjectivité de la migrante iranienne, dans l'intersubjectivité dominante de la société iranienne, sur cette stigmatisation du regard masculin, la pousse vers la typification du regard des hommes reconnus comme musulmans, soit en Iran soit en France, comme sciemment sexuel. Tandis que le même regard de la part des hommes européens ou français est plus toléré, parce que le regard d'un homme européen reconnu non musulman, n'est pas interprété en se référant à la même réserve d'expérience. Cependant, cette typification des regards des hommes arabes ou des non européens, dont la trace se trouve en Iran, chez Mina qui a 26 ans et a vécu 12 ans en France, n'est pas trouvable. Effectivement, il semble que la répétition de cette typification se trouve moins chez elle, en raison de sa présence moins longue dans la société iranienne, et cela aboutit à moins stigmatiser les regards des hommes d'origine non européenne. De plus, d'une part, à cause du manque d'obligation sur le choix de vêtements, notamment pour les femmes, et d'autre part à cause du développement plus remarquable "de l'indifférence polie" comme une compétence de la vie civile dans la contemporanéité, chez les hommes soit européens soit non européens dans les pays d'Occident, la typification des regards, sur la base de l'ethnicité de l'homme, est moins remarquable chez elle.

En ce qui concerne le sujet du regard masculin sur la femme, si nous comparons les deux sociétés iranienne et française, nous pouvons avancer une autre hypothèse sur le partage de la responsabilité sociale entre les deux sexes. En effet, dans la société iranienne postrévolutionnaire, au sujet de la politique de la déssexualisation des espaces sociaux et publics via la déssexualisation du corps féminin, il est évident que la plus grande partie de cette politique se porte sur les femmes iraniennes et leur corps, tandis que les hommes et leur

responsabilité déterminante et bien renforcée, sont presque négligés. De cette façon, l'insuffisance de développement de la compétence d'indifférence polie chez les hommes iraniens peut être le résultat du manque de définition de la responsabilité pour la moitié de la société dans cette politique. Autrement dit, tout le poids de cette politique reposant sur les femmes, cela permet de reconnaître implicitement l'autorisation du regard libre et sans contrôle de la part des hommes, ce qui détruit le contexte de la nécessité de ce contrôle interne chez eux.

Alors que la question du regard éprouvé sciemment sexuel de la part des hommes d'origine non européenne, soit en raison de la trace de la typification et de la stigmatisation du regard des hommes iraniens, soit en raison de la question d'ethnicité, toujours sous l'influence de ce qui se déroule en Iran sur ce sujet, est compréhensible, et peut être digne d'intérêt, si cela est éprouvé, même légèrement, de la part d'un homme d'origine européenne. Dans ce cas, il est possible de développer trois compréhensions sur ce sujet, l'une sur l'insuffisance de la connaissance des codes genrés féminins d'une femme iranienne qui porte le foulard en France, l'autre, sous l'effet du point de vue des orientalistes européens. Et la troisième est la configuration de cette expérience sur la posture des deux locuteurs, ce qui organise une mise en scène du pouvoir avec, d'un côté, un homme blanc, européen qui est l'hôte et de l'autre côté, une femme venue d'un pays du Moyen-Orient, stigmatisée comme venant du Sud, musulmane et donc, pas blanche et présentée comme soumise à l'épreuve d'un étranger dans la nouvelle société.

« ...Il m'a dit : « tu es belle » ! Mais il n'a pas ajouté quelque chose au fil du temps et c'est pour cela que je n'ai pas un mauvais sentiment par rapport à ce compliment » (Sâghi, 30 ans, divorcée, voilée, étudiante).

Sâghi est une jeune femme qui essaie d'axer sa façon de se couvrir sur la dimension esthétique en composant entre le voilé bien fondé sur les normes religieuses et les aspects d'art et d'esthétique dans son choix de vêtements. Bien que, pour cette enquêtée, en se référant à l'ethnicité de l'homme qui lui adresse ce compliment, à savoir un homme français, la compréhension ne soit pas amenée immédiatement à attribuer un sens sexuel au comportement genré de cet homme, ce qui est problématique c'est comment il interprète le code genré de l'apparence de Sâghi. De fait, la question est pourquoi et comment en dépit de

la transformation de la partie féminine de l'enjeu fabriqué autour du « faire la cour »³³⁰, l'homme conduit l'enjeu encore plus ou moins dans le même champ.

Alors la première explication est le manque de connaissance et d'identification des codes genrés d'une femme marquée comme musulmane par l'homme. Il est supposé que porter le foulard comme un signe religieux dans un sens très évident est le signe de l'empêchement du regard intentionné masculin sur une femme, notamment ici, et que la question est l'adresse des compliments sur son apparence. Le fait de porter le foulard et d'être habillée de façon couverte est supposé supprimer la possibilité d'une décodification genrée, soit sexuelle soit non sexuelle, sur les codes de l'apparence de cette femme. Ici, bien que porter le foulard, comme un stigmat, laisse penser que cela va perturber l'ordre des rapports de genre entre les deux sexes, cependant, parce que la codification et la décodification des codes de genre ne sont faites pas sous anonymat, et au contraire sous une proximité, cela ne perturbe pas cet ordre. De cette façon, il est perçu que c'est à cause du manque de connaissance des codes genrés particuliers d'une femme portant le foulard, que l'homme dé-codifie ces codes de la même manière qu'avec une femme sans foulard. Porter le foulard en respectant les normes religieuses sur la façon de se vêtir, perturbe le système l'enjeu avec la séduction, qui est organisé/ mis en scène comme l'échange des comportements et des gestes genrés entre les deux sexes à l'épreuve de l'interaction sociale, tandis qu'à un autre point de vue, en effet, cela crée un décalage du champ dans l'enjeu entre l'enjeu social avec la séduction plus objective, c'est-à-dire plus axée sur le corps féminin, avec l'enjeu social avec la séduction plus subjective, à savoir moins concentrée sur le corps féminin.

Dans la deuxième hypothèse, la décodification du code genré de l'apparence de la femme portant le foulard, par l'homme français, est supposée se faire sous l'effet de l'imaginaire représenté par des orientalistes européens, y compris français. Dans cette compréhension, bien que porter le foulard, objectivement, empêche d'envoyer des signes sexuels de la part de la femme, cependant, ce qui neutralise cet empêchement peut-être, est le prisme de l'orientalisme et de ses connotations sexuelles, y compris la littérature et la peinture orientaliste française. La problématique déterminante ici est l'ethnicité. Autrement dit, en France, une Iranienne voilée peut être considérée comme un objet de séduction, car elle est perçue au prisme de l'orientalisme et de ses connotations sexuelles ; en revanche, une Française musulmane voilée est perçue plutôt comme une femme musulmane qui se met hors-

³³⁰GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, traduit par Hervé Maury, La Dispute, Paris, (2002), p 63 et 66.

jeu des relations de séduction³³¹. Cette interprétation en réfère à l'interprétation des opposants au voile obligatoire en Iran qui argumentent en disant que le voile fonctionne comme l'agencement de l'excitation de l'homme en fabriquant subjectivement un halo de mystère autour de la femme et de son corps, ce qui est supposé augmenter l'illustration sexuelle chez l'homme.

La troisième interprétation se forme au sein de la considération de mise en scène de l'enjeu entre le soi féminin de la femme portant le voile avec le soi masculin de l'homme français, en tant qu'une mise en scène de pouvoir. Ce qui organise un enjeu inégal entre l'homme en tant qu'homme blanc appartenant à la société occidentale, d'un pays du Nord, et qui est l'hôte, confronté à une femme étrangère qui est présentée tout à fait à l'inverse de lui, à savoir une femme, musulmane venue d'un pays non développé, stigmatisée par son foulard. Dans cette compréhension, la question n'est pas le manque de connaissance et donc, une insuffisance de l'identification des codes genrés de l'apparence de la femme, à *contrario*, c'est la question d'essayer d'imaginer l'homme dans la position de pouvoir pour imposer ces codes propres masculins, à savoir essayer d'imposer l'ordre propre dans un enjeu qui serait unilatéral.

Ainsi, la tactique de confrontation de la femme iranienne avec n'importe quelle interprétation, est le silence. Une réponse très compliquée à comprendre et multidimensionnelle, notamment dans le contexte iranien où un proverbe persan dit : "le silence est le signe qu'on est d'accord". Alors que, dans le contexte français, c'est compris plutôt comme une réponse négative. Cette réponse chez le complimenteur peut se comprendre comme une réponse négative qui refuse cette petite galanterie de la part de l'homme, pour arrêter le jeu, tandis que chez la femme iranienne ce peut être l'envoi d'un feu vert incitant l'homme qui avance dans le champ de l'enjeu à être plus courageux pour rendre sa demande beaucoup plus claire. Ici, ce qui est digne d'intérêt, c'est, de fait, la décodification du même code dans deux contextes culturels différents qui résultent de deux perceptions complètement différentes dont le rapport ne peut pas plus avancer. Cependant, bien que le silence de la femme soit compris par le complimenteur français comme une réponse négative, à savoir d'arrêter d'avancer plus, il semble que la tactique choisie par la femme iranienne est assez intelligente. Car elle, en tant qu'étrangère, c'est-à-dire dans une mise en scène totalement inégale, provoque une rationalité pratique intelligente qui, considérant la différence entre les cultures française et iranienne

³³¹GUENIF-SOUILAMAS Nacira, MACE Éric, *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, éditions de l'Aube. (2006).

chez l'homme, peut inverser cet enjeu inégal en faveur de la femme, en ne pas mettant l'homme dans une épreuve explicitement gênante, et en lui disant ce qu'elle veut sans le dire. Bref, bien qu'il est imaginé que la porte de voile depuis la suppression des signes sexuels de corps féminin ne considère pas comme l'objet de regard des hommes, mais la femme iranienne toujours se sent le regard intentionnellement sexuel sur elle-même. Cependant, l'interprétation de regard fait par l'homme avec d'origine non européenne, notamment des hommes arabes, comme il est expliqué plus en haut, est compréhensible sous la forme d'une orientalisations de l'homme arabe ou de Moyen-Orient par la femme iranienne, ce qui est perçu selon leur récit en faisant la ressemblance entre ce regard éprouvé de la part de l'homme arabe avec celui des hommes en Iran.

Le regard masculin n'est pas seulement un regard !

À propos de l'enjeu du regard et de la séduction entre les deux sexes dans l'espace public à l'épreuve de la migration, la question de l'égalité de droit entre les deux sexes trouble l'interprétation de la migrante sur ce sujet. Autrement dit, la reconnaissance de l'égalité de droit entre les deux sexes en France, et au contraire celle de l'inégalité de droit dans le système de droit de genre en Iran, constituent deux contextes de l'interprétation du regard masculin et du fait d'adresser des compliments sur la beauté féminine dans la société d'accueil. Effectivement, l'insuffisance de « pouvoir » et de « domination » d'où s'ensuit « l'inégalité de droit » entre la femme et l'homme est le sujet référent de l'interprétation du regard masculin comme moins désagréable, même si ces regards sont ressentis intentionnellement sexuels, en France.

« Ici le regard est purement sexuel et il n'imagine pas la femme jusqu'au lit en la regardant et ce n'est pas mêlé avec la domination et les inégalités... Il ne pense pas que la femme comprend moins que lui, et il n'a pas un regard discriminatoire ni méprisant et ni avec un préjugé sur la femme » (Parisâ, 33ans, mariée, étudiante, ayant un job universitaire).

Chez Parisâ, le regard masculin est bien distingué comme sciemment sexuel, cependant, il est à bien distinguer d'autres types de regards, notamment de celui qui est dominant sur la femme. Elle est une migrante qui, depuis son installation en France, explique que son caractère de femme féministe dans la vie quotidienne change et qu'elle est devenue une femme normale. Pour elle, la « distinction » entre les regards masculins, c'est la particularité

importante du regard des hommes en France qu'elle trouve agréable. Il est attendu que, selon la réserve d'expérience et de connaissance sur l'épreuve d'une femme dans la société iranienne, le regard sciemment sexuel soit interprété comme un regard désagréable, mais il est constaté que ce qui est compris désagréable, c'est plus le regard inégalitaire, c'est-à-dire le regard d'où découle de l'inégalité entre les deux sexes. Cependant, pour justifier le manque de désagrément apporté par ce regard, en dépit du fait qu'il soit intentionnellement sexuel, elle distingue le regard « purement sexuel », c'est-à-dire le regard destiné à prendre du plaisir seulement en regardant une zone particulière, à savoir la partie exposée du corps féminin, et non pas en allant jusqu'à imaginer de coucher avec cette femme. Cela nous ouvre une nouvelle catégorie de regards masculins, en distinguant entre le regard qui est purement et intentionnellement sexuel mais *localisé*, c'est-à-dire qui est lancé vers une zone précise pour prendre du plaisir, et le regard de *finalité*, à savoir celui qui téléologiquement cherche activement une *happy end*, à savoir coucher avec la femme qui est l'objet de son regard. Autrement dit, nous pouvons faire la distinction entre un regard sexuel de type *esthétique* sans finalité, le fait d'apprécier sur le moment la dimension érotique du corps des femmes et de certaines femmes en particulier, et un regard sexuel de type *emprise* à finalité sexuelle qui serait le regard typique du harcèlement.

Le contexte de l'interprétation et du sens donné au regard masculin, par Parisâ, comme pour de nombreuses autres enquêtées, est ce qui se passe dans la société iranienne dans le système de droit de genre et en accord avec cela dans l'objectivité de cette société. De fait la migrante iranienne interprète le regard et le fait d'adresser des compliments sur la beauté féminine par des hommes en France, en accord avec ce qu'elle connaît sur les questions de genre dans cette société, fondé sur l'égalité de droit entre les femmes et les hommes, exactement comme elle le faisait dans la société iranienne. Donc, dans le système de droit du genre en Iran postrévolutionnaire, à partir de la différence entre les sexes mâle et femelle, donc de la différenciation entre le genre masculin et féminin, officiellement la différence de droit est réalisée dans certains domaines comme celui de la famille, du civil et du pénal. Mais dans la réalité de la vie féminine dans cette société, il est constaté un élargissement de cette base inégalitaire du droit du genre à tous les domaines de la vie quotidienne de la femme iranienne, si bien que cela est compris comme le contexte de l'interprétation des rapports et de l'interaction entre eux, au contraire de celui de la société française. Ainsi, l'hypothèse suivante peut être avancée à savoir que ce qui est déterminant dans la formation de la subjectivité, c'est l'objectivité, et que c'est pour cela que le regard masculin, dans la société

française, est interprété comme « le manque de pouvoir supérieur et de domination sur la femme », au contraire de celui de la société iranienne, qui est interprété comme « être inférieur et pas égal avec les hommes ». Cependant, il faut faire attention que le regard de l'homme iranien dans la société française, pour la migrante iranienne, est toujours interprété en se référant à sa réserve d'expérience préalable, c'est-à-dire intentionnellement sexuel et peut-être sur la base d'une inégalité de genre.

Regard masculin, la femme d'objet à sujet

L'épreuve de la femme dans l'enjeu social avec la séduction est compréhensible comme l'objet du regard masculin, cependant, en distinguant entre cet enjeu mis en scène en Iran et en France, entre les deux sexes, dans le deuxième cas, cela est interprété comme une épreuve de réciprocité de pouvoir chez la migrante. En effet, bien que les regards et les compliments masculins adressés sur la beauté féminine de la part des hommes en France puissent être le point de départ d'un rapport plus proche avec la femme, ce rapport est présenté « contrôlable », par Parisâ, Simâ et Zibâ, à savoir qu'elles ont la possibilité de le conduire.

« ... il m'a invitée à boire un café, j'ai compris qu'il m'a trouvée bien...mais j'ai refusé son invitation en disant que j'étais mariée et il l'a accepté respectueusement » (Zibâ, 31 ans, mariée, journaliste).

L'expérience de Simâ ressemble à celle de Zibâ qui est faite sur le sujet de la proposition d'une cohabitation de la part d'un homme, ce qu'elle a refusé et que l'homme a bien accepté. Zibâ, en comparant l'homme iranien et l'homme français, est d'avis que la tolérance de la réponse négative et du refus de la demande chez l'homme iranien n'est pas développée, à *contrario* de la tolérance de l'homme français qui stigmatise la femme soit comme une femme « prostituée » soit comme « sortant de la cuisse de Jupiter »³³². Dans le récit de Zibâ sur l'enjeu social de la séduction entre les deux sexes, une contradiction est remarquable car, d'une part, elle refuse que le regard sur la femme dans la société française soit « instrumental », c'est-à-dire pour « coucher avec elle », tandis que d'autre part, elle argumente en disant que même s'ils le veulent, c'est une "tentative réciproque", et si la femme ne le veut pas, il s'arrête. Autrement dit, bien que le regard masculin comme sciemment sexuel soit compris désagréable, parce que, dans cette épreuve avec l'homme français, le rôle de la femme dans la formation d'un rapport en couple est compris plus déterminant et plus

³³²Cette expression est choisie par l'auteur comme équivalence avec ce qui est dit dans la langue persane, « elle est tombé du nez de l'éléphant », ce qui est dit par l'enquêtée.

respectable que celui qui se ferait avec un homme iranien en Iran, il est perçu comme une preuve de l'exercice du pouvoir féminin. Parisâ et Zibâ, en affirmant que la manière de séduire masculine dans la société française est comme celle d'Iran, parce qu'elles ont éprouvé un sentiment de pouvoir de contrôle plus déterminant dans leur rapport avec eux, ressentent cette expérience comme plus agréable. De fait, soit sous la forme de mise en scène de l'insistance masculine sur sa demande, à la suite du décodage du comportement genré féminin comme une coquetterie féminine, soit en considérant cette sévérité masculine comme le pouvoir masculin, cette épreuve, dans laquelle le rôle de la femme dans l'arrêt et la continuation de ce rapport est bien respecté et reconnu par l'homme, est bien ressentie. Tandis que dans la société iranienne, la question est le manque d'équivalence de pouvoir entre les hommes et les femmes dans une relation dont il est prouvé que l'homme, socialement et culturellement, dispose de plus de pouvoir déterminant et légitime pour la négociation et la formation d'un rapport que la femme.

Pour comprendre la différence de confrontation entre l'homme iranien et l'homme français, il faut comparer le contexte de la formation du rapport entre les deux sexes dans ces deux sociétés. L'égalité de droit et la liberté sexuelle pour les deux sexes, notamment pour les femmes, la mixité moins limitée et l'augmentation de l'occasion de rencontre des deux sexes ainsi que la légitimité de l'expérimentation des relations en couples multiples avant une stabilité conjugale en France, sont des différences remarquables entre ces deux sociétés, ce qui conduit l'enjeu social de la séduction entre les deux sexes dans deux trajectoires différentes dans chacune de ces sociétés. En comprenant le harcèlement comme un type de violence masculine faite par l'homme, comme la "conséquence de la perte du pouvoir traditionnel masculin"³³³, notamment depuis l'autonomie et la liberté sexuelle des femmes en Occident, l'insuffisance de tolérance de l'homme en face du refus de leur demande en Iran peut se comprendre sur la base de la comparaison entre la relation en couple stable et la relation éphémère. Alors, la gravité du refus de la demande de rapport intime chez l'homme et la violence qui s'ensuit, sont compréhensibles, en considérant que dans la société iranienne, ce qui est toujours plus remarquable c'est la recherche stable et permanente qui fait que l'épouse est considérée comme la première et la dernière partenaire, alors que, quasiment, l'instabilité de la relation en couple est une proposition préalable de la part des deux partenaires en France. Donc, chez l'homme iranien, le refus de sa demande par la femme, soit

³³³ GIDDENS Anthony, *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Hachette, Paris, (2004), p 153.

sous forme de violence masculine soit sur l'insistance de sa demande, en étant présenté comme une insuffisance de mise en scène de coquetterie féminine, est non seulement la conséquence de la perte de son autorité masculine dans le monde contemporain, mais a aussi pour conséquence son hésitation à répéter une occasion satisfaisante dans un avenir proche. Par ailleurs, nous pouvons avancer une hypothèse contraire à l'idée de Giddens, sur l' « amour convergent »³³⁴, que je développe dans le chapitre 5 sur la sexualité.

Le regard masculin et le sentiment de sécurité

Il faut distinguer ici, le regard, notamment le regard masculin sur la femme, à la distance entre la femme et l'homme comme deux personnages d'un enjeu social de la séduction, à savoir une mise en scène de confrontation anonyme entre les deux sexes, ce qui arrive dans l'espace public dans la vie quotidienne, et la mise en scène d'une rencontre de type non anonyme qui se déroule dans l'espace public et semi public, comme au café. Dans le premier cas, l'idée de l'interprétation du regard est faite sur la notion développée par Goffman, à savoir « d'indifférence polie »³³⁵ ce qui est défini comme "le manque de regard sur autrui pour ne pas le mettre mal à l'aise"³³⁶ ou au contraire, ce qui est devenu « blasé » pour la personne et lui donne le sentiment d'être « seule au milieu de la foule »³³⁷. C'est ce qui, en tant que norme civile, règle les interactions entre les individus et entre les genres, et donc, tout le monde peut regarder tout le monde, y compris dans une dimension sexuelle et érotique, mais de la façon la plus discrète possible et sans aller plus loin, sinon en étant très prudent afin précisément de ne pas rompre brutalement cette ambiguïté, sauf si, dans l'interaction, des signes sont envoyés permettant d'aller plus loin. Ces règles précises de l'interaction, définies par Kaufmann, en les présentant comme "tout l'art du voir sans voir"³³⁸ font remarquablement toute la différence entre le harcèlement de rue et le jeu de séduction réciproque. Tandis que dans le deuxième cas, la mise en scène de la présence féminine et du regard masculin est faite là où "les regards évaluent la beauté et où ils aident positivement à nourrir le travail sur le soi féminin", et dans laquelle, au contraire de la première, "le regard ne doit pas aller plus loin"³³⁹.

³³⁴Ibid, p 80.

³³⁵GOFFMAN Erving, *L'arrangement entre les sexes*, Paris, (2002), p 109.

³³⁶DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003), p 27.

³³⁷TOLLELAT Stéphane, « Espace public, urbanité et démocratie », *La Vie des idées*, (30 mars 2016). ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Espace-public-urbanite-et-democratie.html>

³³⁸KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes : sociologie des seins nus*, Nathan, Paris, (1995), p 138.

³³⁹Ibid, p 141.

Ainsi, en ce qui concerne la mise en scène non anonyme, la question du sentiment de sécurité chez la femme est toujours importante et alors que ce regard et ces compliments adressés peuvent apporter une connotation sexuelle, cependant, parce qu'ils ne troublent pas le sentiment de sécurité de la femme, ils ne sont pas indésirables. Le sentiment de sécurité en face du regard et des compliments adressés masculins est compris comme une expérience féminine, cependant, nous trouvons cette interprétation dans le récit d'Ali. Bien que cette interprétation soit masculine, cependant, cela nous donne la possibilité de comprendre le côté masculin de cette expérience. Ali a grandi dans une des provinces les plus religieuses d'Iran et dans une famille plus religieuse et plus prohibante que la société iranienne. Lui, en se référant aux récits de jeunes femmes françaises d'origine iranienne, explique :

« Elles aimaient la façon de les regarder des hommes français, le sarcasme des italiens et flirter avec des hommes iraniens, parce que l'attention masculine apportant un sentiment de sécurité impressionne les femmes » (Ali, célibataire, 33ans, codirecteur dans un bureau de commerce).

Cette compréhension du regard et de l'attention masculins envers une femme, bien qu'elle soit une interprétation masculine sur l'expérience ressentie par des jeunes femmes françaises d'origine iranienne, à savoir un récit secondaire, nous donne cependant une occasion de comparer l'interprétation d'une femme iranienne socialisée à propos du regard masculin et de sa réserve de connaissance formée en Iran, notamment postrévolutionnaire, et celle d'une femme française d'origine iranienne socialisée à l'extérieur de cette société et en accord avec un autre arrangement de genre. De fait, ce qui est cherché et éprouvé comme désirable dans le regard masculin, c'est le sentiment éprouvé à partir de l'attention masculine à tous les signes présentés par la femme comme des charmes féminins.

Le point de départ, ici, est la comparaison de la façon dont s'est formée la subjectivité de ces deux femmes dans deux atmosphères différentes. Au sujet de l'intersubjectivité de la société postrévolutionnaire iranienne, en renforçant le côté sexuel et érotique du corps féminin, tous les regards et toute l'attention masculine sur une femme sont présentés intentionnellement sexuels, et donc, péjoratifs pour la femme, dans laquelle la valeur de la femme comme être humain égal de l'homme est réduite. En revanche, dans la société française, bien que le corps féminin soit regardé aussi comme un objet sexuel, comme il existe d'autres trajectoires vers la banalisation et l'esthétisation du corps féminin³⁴⁰, dans cette atmosphère, le regard masculin

³⁴⁰Ibid, p 146-147.

n'est pas éprouvé seulement dans le contexte sexuel. Et donc en se référant à la réserve d'expérience préalable chez la femme française d'origine iranienne, née ou socialisée dans la société française, et en comparant avec la femme iranienne socialisée dans la société postrévolutionnaire iranienne, il est compréhensible de donner le sens "amusant" au regard masculin et au comportement genré masculin, ce qui donne un sentiment de "protection de la part des hommes". De fait, considérant la beauté comme une question plus subjective, la femme cherche cela dans le regard d'autrui, notamment le regard masculin, à savoir "la femme doit lire dans les regards pour savoir"³⁴¹.

Alors, considérons la notion de "cadre"³⁴² chez Goffman, en tant que ce qui structure des expériences sociales de l'individu et donc, leur compréhension sur des événements différents, la norme implicite des interactions dans les espaces publics urbains modernes, c'est-à-dire l'indifférence polie ou inattention civile est compréhensible, à savoir que chacun attend de chacun que les regards ne soient pas insistants, laissant ainsi chacun libre de son anonymat, à la différence du regard de type contrôle ou de curiosité dans les communautés ou les sociétés où la liberté individuelle est moins reconnue. Il existe alors une possibilité de ruptures de cadres, mais qui sont elles-mêmes codifiées et permettent de distinguer la séduction du harcèlement. Dans le premier cas, chercher le regard de quelqu'un en souriant pour engager la relation est une proposition de séduction, tandis que regarder de façon intrusive le corps de quelqu'un, notamment d'une femme, est une forme de harcèlement.

Le compliment sur la beauté féminine comme "une ruse pour draguer"

Au sujet du compliment adressé par un homme sur la beauté d'une femme, une interprétation considère cela comme une tactique masculine pour draguer la femme. Cette interprétation chez certaines enquêtées comme Azin et Mahtâb est faite explicitement, notamment chez Mahtâb, qui dans sa vie professionnelle est serveuse, que cela soit fait sous la forme d'une critique ou d'une réclamation, tandis que certaines autres, comme Lâlêh, en rendent compte comme quelque chose de normal, bien que cela ne soit pas une situation agréable. Azin en se référant à nombre de ses expériences sur ce sujet, explique que tous les compliments sur l'apparence de la femme soit sur sa beauté soit sur son physique, ont le même but, c'est-à-dire une "tentative intentionnellement sexuelle vis à vis de la femme".

³⁴¹Ibid, p 141.

³⁴²GOFFMAN Erving, *Les cadres de l'expérience*, les Éditions de Minuit, Paris, (1991), p 19.

« Il m'arrive beaucoup... mais je pense que cela n'est pas honnête et celui qui dit ça est un salaud et il veut m'approcher.... Quand quelqu'un me dit : tu es belle, je pense qu'il veut ajouter autre chose... ma réaction est sérieuse et je dis merci » (Mahtâb, 30 ans, en couple avec un Franco-Iranien, traductrice).

En me référant à mon interview informelle avec un restaurateur iranien, Saïd 55 ans, qui raconte les expériences de sa partenaire française serveuse dans son restaurant, à qui des clients adressaient des compliments sur sa beauté et son physique et demandaient même son numéro de téléphone, il semble que cette profession peut se comprendre comme une occasion intéressante pour étudier l'enjeu social de la séduction entre les deux sexes. Siyâmak, pratiquant et célibataire qui a beaucoup de rapports avec des Français, notamment en raison de ses compétences professionnelles, est d'avis qu'on demande aux serveuses de s'habiller de façon charmante et sexuelle, ce qui peut bien préparer la mise en scène de cet enjeu de la séduction entre les deux sexes. Mahtâb est très pessimiste sur ce comportement genré masculin qu'elle décrit comme "une ruse masculine pour draguer des femmes", et imagine qu'il va s'ensuivre autre chose, à savoir une demande plus directe, ce qui est exprimé aussi par certaines autres enquêtées.

Et alors, quelle tactique? Mahtâb explique que, lorsqu'elle est dans cette situation, elle essaie d'être "indifférente" en montrant une "attitude sérieuse" ou "neutre" devant l'homme en le remerciant pour son compliment. Ces tactiques utilisées par Azin, pour s'abstenir de provoquer la jalousie de son partenaire, et aussi par Lâdan, exactement dans la même situation, à savoir dans une soirée, sont présentées comme devant "cacher la désirabilité du compliment" et "ne pas flirter avec l'homme". Toutes ces tactiques féminines sont organisées d'une part, pour conduire le comportement du complimenteur à ne pas dépasser les limites, à savoir donner des demandes plus directes et d'autre part, pour orienter le comportement genré chez le partenaire, à savoir la jalousie. Ce qui prouve bien que leur réserve d'expérience genrée est constituée sur des connaissances, des estimations et des justifications typiques et vraisemblables, soit comme un mélange de la stratification des expériences genrées dans la société iranienne soit comme l'apprentissage des codes genrés français pour conduire des rapports sociaux avec l'autrui masculin.

Cet enjeu se déroule avec deux personnages sociaux, l'un, masculin qui veut draguer la femme par sa tactique particulière, à savoir manifester son intérêt à la femme en lui adressant un compliment sur sa beauté ou son physique, et l'autre, le personnage féminin qui dé codifie

les codes comportementaux de l'homme, selon sa réserve d'expérience genrée, en essayant de le conduire vers la direction adéquate, par la codification de ses réponses soit verbales soit gestuelles. Alors, les deux personnages codifient leurs comportements dans le cadre typique et attendu, à savoir sans que la tentative de l'homme ni la réponse de la femme ne soient présentés directement. Effectivement, les deux personnages de cet enjeu savent *comment dire ce qu'ils veulent sans le dire*. Masquer l'intention, et la tentative de l'homme et la réponse négative de la femme, est une épreuve doublement inégale, d'une part, à cause de la posture de l'homme en tant que client et de celle de la femme en tant que serveuse et donc, avec un intérêt économique, et d'autre part, compte tenu qu'elle est étrangère, pour éviter tous les risques de réalisation de leur jeu sans masque, à savoir en dehors du cadre. Autrement dit, chacun des deux personnages sociaux, grâce à sa conduite, essaie de définir et de maîtriser la situation chacun à son tour et en accord avec ses épreuves.

« Si je m'habille de façon découverte, il ne pense pas que je suis une mauvaise femme » !

En ce qui concerne l'influence du contexte soit préalable soit simultané de l'épreuve de la migration sur l'interprétation du regard masculin chez la migrante iranienne, l'expérience du harcèlement de rue en raison de la tenue vestimentaire est importante. Ainsi, en comparaison de ce qui est éprouvé dans la société iranienne avant la migration, la nouvelle réserve d'expérience et de connaissance des interviewées à l'épreuve de la migration est formée dans un procès de typification des regards des hommes français en se référant au contexte français.

Ainsi, Shirin, présente son expérience sur sa tenue vestimentaire comme "agréable", parce que personne ne la juge pour son apparence ni pour l'exposition d'une partie de son corps, en décrivant les regards, notamment masculins comme ni « dérangeants », ni « insultants » ni « sarcastiques », ce qui est en accord avec la description de Parisâ, mariée. Ces regards, pour Lâdan, célibataire, en se référant à la connaissance de la société d'accueil où le choix de vêtements est défini comme un droit personnel et normatif par la société, sont présentés comme « respectant le droit du choix de vêtements » et « n'entrant pas dans la zone personnelle de l'autre ». Ce qui attire l'attention dans ces expériences, c'est le rôle déterminant de l'objectivité dans la construction de la subjectivité de l'acteur dans l'interaction sociale. Effectivement, donner du sens au regard masculin dans chaque société iranienne et française est fait en se référant à l'objectivité expérimentée dans chacune de ces sociétés, dans la première où le harcèlement de rue pour les femmes est plus courant et où, en plus, les contraintes de choix de vêtements féminins sont imposées par une volonté extérieure à la

volonté personnelle, c'est-à-dire par des politiques de l'État et de la religion. Alors que, dans la deuxième, le harcèlement de rue est beaucoup moins vécu que dans la société d'origine, la tenue vestimentaire étant connue comme une normativité sociale, en ce qui concerne l'interprétation du regard des hommes comme moins désagréable, même étant sciemment sexuel.

« ... Ici si on porte un vêtement découvert, l'homme ne pense pas que je suis une mauvaise femme (femme facile), bien qu'il pense à des relations sexuelles avec moi, mais il ne donne pas sa proposition directement » (Shirin, 31ans, en couple avec un Français, étudiante, enseignante à l'université).

Ce qui est expérimenté par Shirin sur sa tenue vestimentaire, dans la société française en se référant à avant la migration, c'est de fait, le manque de sentiment de crainte d'être jugée sur sa tenue vestimentaire, notamment directement, en tant que signe indiquant une tentative sexuelle pour chercher un partenaire, en France. Effectivement, dans la société française, où, au contraire de la société iranienne, la désexualisation de l'espace public n'a aucun sens et où le choix de vêtement est défini personnel, la tenue vestimentaire, n'est pas reconnue, au moins explicitement, en tant que le seul signe montrant une tentative sexuelle de la femme. Donc, tandis que la femme est plus libre de porter et de choisir ses vêtements sans être stigmatisée en tant que « femme facile », selon le récit de Shirin, il est éprouvé que l'homme français présente son soi masculin dans cet enjeu, avec plus de prudence et plus d'éloignement. Ce qui rend cet enjeu entre le soi masculin et féminin dans l'espace social de la société française, plus désirable, chez la migrante, que ce qui déroule dans la société iranienne ; c'est la "distance au rôle" masculin, à savoir « donner l'impression d'être tout à fait attentif à la chose à faire alors qu'on pense à tout autre chose »³⁴³. Cependant, nous pouvons avancer l'hypothèse que cette distance au rôle est faite à la fois par les deux locuteurs, à savoir la femme et l'homme. Alors que la femme, soit dans la société iranienne soit dans la société française, présente son soi féminin avec plus d'attention à son côté féminin et même provocant comme un choix personnel, et essaie de mettre une distance à cette compréhension que le travail sur son soi féminin vient de l'attention à l'autrui masculin, l'homme, fait aussi la même chose, à savoir la préservation d'une distance à son soi masculin. Donc, outre qu'il ne met pas en question ce jeu féminin, lui-même présente son soi masculin à la confrontation de cette scène, comme une masculinité qui n'a pas un regard intentionnellement sexuel sur la femme, mais il ne forme pas son propos directement sur son attrait corporel pour la femme.

³⁴³Ibid, p 201.

Tandis qu'il semble que cet enjeu entre les deux sexes, dans la société iranienne, soit configuré dans un autre ordre. En Iran, selon la politique suivie, la déssexualisation de l'espace public prend plus en charge la déssexualisation du corps féminin, et donc, dans ce contexte, nous pouvons faire l'hypothèse que le sens attribué à l'intention de la femme pour sa tenue vestimentaire, dans l'intersubjectivité commune, est interprétée différemment de celle de la société française. Dans la société iranienne actuelle, où le port de vêtements moins couverts est compris comme un signal intentionnellement sexuel féminin, il est vu que les femmes tentent de changer les codes vestimentaires et donc, souhaitent s'habiller de façon moins stricte, plus en accord avec une tentative personnelle, tout en attendant des hommes un comportement prudent. Autrement dit, tandis que la femme iranienne travaille sur son soi féminin en investissant son côté féminin provocant, elle exige que l'enjeu social de la séduction mise en scène, ne soit pas configuré directement par l'homme iranien sur son attrait érotique. De cette façon, il y a une différence entre la configuration des enjeux sociaux de la séduction entre les deux sexes, soulignant que le travail sur le soi féminin est fait depuis l'investissement sur les mêmes répertoires genrés féminins provocants dans les deux sociétés iranienne et française, cependant, cette mise en scène est perturbée par l'homme iranien. De fait, bien que le côté féminin de l'enjeu social avec la séduction soit fait implicitement sur l'attrait corporel de la femme, en ce qui concerne le côté masculin, l'enjeu est configuré aussi implicitement sur cette attirance corporelle féminine par l'homme français, tandis que l'homme iranien perturbe cette interprétation implicite, ce qui n'est pas désirable chez la femme iranienne.

En ce qui concerne l'enjeu social de la séduction entre les deux sexes à l'épreuve de l'interaction, en plus des codes vestimentaires, des codes de comportement genrés ont aussi un rôle déterminant dans la formation de cet enjeu. Néanmoins, il semble que dans la dissociation entre la dimension de séduction et la dimension sexuelle du comportement, il y ait une ambiguïté au cœur de l'interprétation de ces codes. Zibâ, qui est une migrante mariée et journaliste, en décrivant ses expériences dans l'interaction sociale avec l'autrui masculin comme désirable, argumente en disant qu'en France « personne ne pense que si une femme est plus sociable avec les hommes ou si elle a un comportement plus intime, c'est un signal sexuel ». De fait, ce qu'elle a expérimenté, c'est un « élargissement d'interprétation » des codes comportementaux genrés à l'épreuve de l'interaction sociale avec des hommes, à la différence de la société iranienne, où une « étroitesse d'interprétation » des codes comportementaux et aussi vestimentaires de genre est éprouvée. Nous pouvons interpréter que

ce qui définit la gamme d'interprétation des codes genrés dans cet enjeu avec la séduction, dans ces deux sociétés, comme différente, c'est que la mixité entre les sexes dans tous les espaces communs est moins limitée en France, alors qu'en Iran, cette gamme, soit religieusement soit culturellement est définie encore plus étroite, malgré tous les changements. Donc, dans la société française, l'élargissement de l'interprétation et de l'expression des codes comportementaux genrés, donne davantage le sentiment de liberté à la migrante pour choisir et réaliser ses codes propres féminins à l'épreuve de l'interaction, avec moins d'inquiétude par rapport au fait d'une interprétation sexuelle par son locuteur masculin. Cette gamme de l'expression et de l'interprétation des codes de comportements genrés chez Aténâ, est décrit plus conflictuel.

« ... Je me comporte intimement avec tous et les hommes le comprennent comme un signal (sexuel)...Les hommes iraniens et d'Orient sont plus imprudents et téméraires que les hommes français... Cependant ma réponse négative est comprise négative chez les hommes français, tandis qu'un homme iranien pense que c'est une coquetterie féminine iranienne » (Aténâ, ? ans, en instance de séparation avec un enfant, journaliste).

Deux points dans le récit d'Aténâ sont importants, l'un qui illustre la différence de répertoire d'interprétation des codes comportementaux féminins chez l'homme iranien et l'homme français sur la sociabilité vue chez la femme, et l'autre, c'est le comportement de chacun de ces hommes élevés et socialisés sur deux types de culture et de socialisation de genre en accord avec ces deux répertoires différents. Donc, tandis que l'homme français, en se référant au répertoire des codes genrés dans sa culture, interprète la réponse négative de la femme, comme négative et donc, l'insistance de sa demande comme un harcèlement, l'homme iranien en se référant au répertoire genré propre, interprète ce comportement genré féminin de manière différente. De fait, en connaissant les codes genrés féminins iraniens, non seulement le geste féminin est important, mais cela peut inverser le sens explicite. De cette façon l'homme iranien induit que la réponse négative de la femme, n'est pas toujours négative et que même parfois, selon le geste, les mimiques de visage et le ton de la voix, la femme peut exprimer implicitement une réponse positive ou neutre, ce qui exige plus d'insistance sur la demande masculine. Dans cet enjeu présenté chez Goffman comme "faire la cour"³⁴⁴, ce qui se déroule entre la femme iranienne et un homme français est totalement différent de ce qui se passe avec un homme iranien. Cet enjeu est configuré autour d'une tactique féminine

³⁴⁴GOFFMAN Erving, *L'arrangement entre les sexes*, Paris, (2002), p 63-64.

considérée comme un *formulaire de politesse* et l'homme iranien comprend la réponse négative de la femme dans ce cadre et sous une forme de coquetterie féminine iranienne, et c'est pour cela qu'il insiste sur sa proposition. Comprendre le cadre formé de cet enjeu social de la séduction, fondé sur une demande insistante de la part de l'homme et sur une réponse négative accompagnée de gestes pas suffisamment sérieux de la part de la femme, nous aide à ne pas interpréter l'insistance masculine comme du harcèlement sexuel. Effectivement, l'enjeu social de la séduction entre l'homme et la femme iraniens peut être interprété comme une mise en scène du pouvoir féminin. Ici, bien que ce soit l'homme qui insiste sur sa demande, cette scène est bien dirigée par des gestes et des tentatives de la femme.

La dislocation du sens et le jeu d'expression

Considérant deux dimensions pour l'action, l'une expressive qui est objective et l'autre, interprétative qui est subjective, l'épreuve de la migration crée une rupture entre ces deux dimensions avec ce qui se déroule dans la réalité de la vie à l'épreuve de l'interaction avec autrui. Cette épreuve est considérée comme une "dislocation de sens"³⁴⁵. En ce qui concerne la dimension interprétative, chez le/la migrant.e, il est perçu une confusion sur donner du "sens" et de la "signification" aux mots et aux termes utilisés pour le compliment sur leur beauté féminine. De fait, l'épreuve de la migration met le migrant dans la situation de recevoir des codes expressifs dans le contexte français où des rites culturels, dans les relations sociales entre les deux sexes, sont définis différemment de ceux de la société natale. Et donc, dans l'étape de l'interprétation de ces codes expressifs, notant la différence contextuelle de genre de ces deux sociétés, le migrant est mis à l'épreuve du conflit et de la tension.

Globalement, l'examen des interprétations faites par des migrants enquêtés sur la façon d'adresser des compliments sur la beauté et le physique de la femme, soulève deux points remarquables. L'un montre que l'interprétation est faite en référence à la dimension soit objective soit subjective de l'expression, et l'autre, qu'il y a toujours une dimension justificative dans laquelle le migrant essaie d'échapper à une subjectivité sciemment sexuelle chez l'homme qui adresse ces compliments.

« ... Je ne suis pas sûre, quand un homme français me décrit comme belle, de son intention, si je trouve que son sujet est mon physique, il me semble que c'est un

³⁴⁵SCHUTZ Alfred, *L'étranger*, traduit par Bruce Bégout, Allia, Paris, (2003), p 26.

compliment sexuel et je ne l'aime pas... » (Nilufar, 39 ans, divorcée, voilée, étudiante, enseignante dans une école).

Nilufar décrit son comportement propre avec un Français plus gentil qu'avec un Iranien, en justifiant qu'elle n'aime pas présenter une "image négative d'une femme musulmane", notant qu'elle porte le foulard. Et donc, cette idée la conduit à la confrontation avec le fait d'être un objet de regard et de recevoir des compliments de la part des hommes européens, y compris des hommes français. Bien qu'elle soit enseignante de français, comme assistante, pour des enfants étrangers dans une école, et donc, que sa discipline soit la langue française, elle éprouve toujours de la confusion en étant confrontée avec ce comportement genré masculin français, sur l'intention de l'homme à propos des mots utilisés pour décrire une femme. Quoiqu'elle soit pratiquante et porte le foulard en France, et donc, que reconnaître une intention sexuelle chez l'homme qui fait un compliment puisse être gênant, cependant, comme il est indiqué plus haut, trouver cette dimension pour la majorité des migrants est indésirable.

L'autre figure argumentative observée est faite sous la forme du « jeu avec le poids des mots ». Cette manière, ordinairement, est perçue dans les cas où en se référant aux mots et aux façons appliquées par l'homme, il est essayé de purifier ce jeu masculin comme un jeu intentionnellement sexuel. Dans cette figure argumentative, il y a une insistance sur le lexique des mots. Fatâneh, qui est une féministe militante et étudiante en sociologie, raconte qu'il arrive qu'un Français la décrive comme "jolie". Elle, en se présentant elle-même comme une femme "pas *sexy*" "qui ne fait pas attention à son apparence féminine", attribue un sens non sexuel au mot joli, et argumente en disant que ce mot concerne son "caractère" et pas son visage, c'est-à-dire une "beauté interne". Vidâ, étudiante et en couple avec un Français, en disant qu'elle est l'objet de compliment soit de la part des femmes, en la décrivant comme "*sexy*" soit des hommes qui la décrivent comme "charmante" et "belle", est d'avis que "les critères esthétiques des hommes français sont plus généraux".

« ... Le mot charmant n'est pas banal et il n'est pas sexuel... il veut dire : « je voudrais passer du temps avec toi et pas forcément dans un lit ». Je pense que je ne suis pas vue comme belle et un homme est attiré par l'énergie que j'expose aux autres » (Ghazal, 39 ans, mariée avec deux enfants, étudiante, enseignante à l'université).

Elle a des tendances au Soufisme. Son récit sur la dimension corporelle de son soi féminin est évidemment contradictoire. En exprimant qu'elle était l'objet de compliments masculins en

tant que femme, elle décrit cet évènement comme "désirable". Ghazal, en étant confrontée à ma question sur la présentation de cette expérience plus objective, raconte qu'il est arrivé qu'en faisant du *jogging*, et portant des vêtements "très serrés et très *sexy*" exposant remarquablement ses gros seins, elle a reçu des compliments de la part d'un Français, qui l'a décrite comme "très belle et bien balancée". Elle ajoute ensuite que le mot appliqué par des hommes pour lui adresser un compliment est le mot "charmant", "qui ne se réfère ni au physique ni à la beauté". Très remarquablement, elle évite d'interpréter les compliments reçus de la part des hommes en France, comme intentionnellement sexuels, et donc, elle argumente en disant que parce qu'"elle n'est pas considérée comme belle", son "attrait" pour les hommes vient de son "énergie interne", ce qui me semble souligner ses croyances au Soufisme. En ce qui concerne cette énergie interne, elle raconte, et c'est à ce propos qu'elle a des problèmes avec son mari, la fois où un homme s'est agenouillé devant elle, pour répondre à sa question, geste qui a été compris par son mari comme l'envoi d'un signal sexuel, inconscient pour elle. "Mon mari m'a dit que c'est à cause de ma manière de parler aux hommes dans laquelle le ton de ma voix est très fin et attirant pour les hommes, ce qui les fait se tromper ». Par ailleurs, elle joue et manœuvre avec le poids et le sens des mots utilisés par autrui, à savoir "charmant", elle a tout à fait marginalisé l'autre mot appliqué, c'est-à-dire "belle", ce qui signifie de façon marquante qu'elle évite de donner un sens sciemment sexuel à l'intention et à l'intérêt masculins pour son corps féminin. Alors, préalablement, chez elle, le mot « belle » pour décrire une femme est "très banal" parce que "cela est relatif au physique féminin" et donc, son sens est accentué dans une dimension "sexuelle". Au contraire, elle manœuvre plus sur le mot charmant et son sens, en disant que " ce mot ne se rapporte pas au physique féminin et donc, il n'apporte pas la banalité du mot « belle ».

Dans le même sens, Simâ qui est célibataire et étudiante, en disant qu'elle a été de nombreuses fois l'objet d'adresse de compliments masculins en France, qui la décrivaient comme "belle", en interprétant cela comme une "manière d'exprimer le sentiment masculin qui découle d'un regard esthétique », compare cela avec ses propres expériences en Iran, en disant : "en Iran, si un homme m'adresse des compliments, il suit un objectif, tandis qu'ici, il ne suit pas une intention particulière". De sorte que, selon son récit, dans de nombreux cas, les compliments adressés par les hommes en France sont suivis de la proposition de boire un café, être colocataire, par exemple, cependant, tout cela, pour elle, n'a pas un sens particulier, à savoir une intention sciemment sexuelle, au contraire de ce qui était éprouvé en Iran.

En ce qui concerne l'interprétation des compliments reçus de la part des hommes en France, l'autre manière d'argumenter cela comme différent de ce qui se déroule en Iran, est davantage centrée sur la *manière de s'exprimer*, à savoir sur la dimension plus objective de la fabrication de ces compliments, par exemple sur la fréquence et la mesure de ce comportement. Cette tactique d'argumentation est perçue chez Aynâz. Elle, qui est mariée, en se référant à ses expériences sur le nombre de compliments reçus sur sa beauté en France qui est beaucoup plus important en Iran et en Turquie³⁴⁶ qu'en France, décrit la manière des hommes dans ces deux pays, comme "exagérée", et "intentionnellement sexuelle" au point qu'elle imaginait que si, en Iran, elle avait été gentille avec eux, "ils auraient dépassé les limites », à *contrario* de la façon dont s'exprime l'homme français qui est décrite comme "pas exagérée", "plus amicale" et "sincère". Bien qu'elle fasse cette critique sur la manière de s'exprimer et sur les codes comportementaux masculins de l'homme iranien dans les rapports sociaux entre les deux sexes, en tant qu'exagérée et pas sincère, cependant, d'autres parties de son récit sur la migration sont contradictoires. Effectivement, tandis qu'elle présente la manière de s'exprimer de l'homme iranien, dans les enjeux sociaux de séduction avec l'autrui féminin comme exagérée, dans le récit des expériences de ses amies iraniennes mariées avec des hommes français, en comparant avec ce qu'elle ressent personnellement dans sa conjugalité avec son mari iranien, décrit la manière de s'exprimer de l'homme iranien comme "très satisfaisante" et comme un "regret" et un "manque" pour ses amies. Donc, il en résulte que cette exagération dans la manière de s'exprimer masculine dans l'enjeu de la séduction, en dépendant de l'espace soit privé soit public, peut être interprétée différemment, à savoir satisfaisante dans le premier cas et pas sincère dans le deuxième.

À propos de la manière de s'exprimer masculine dans l'enjeu social de la séduction entre les deux sexes, présentée à la manière iranienne et donc, exagérée, il faut la comprendre dans son contexte propre car il s'agit de la complexité et de la particularité du comportement genré d'une femme iranienne comparé avec le comportement genré d'une femme française. À savoir la complexité du comportement d'une femme iranienne qui est un mélange de pudeur et de coquetterie féminine, lorsqu'elle se confronte à un homme attiré vers elle, ce qui est présenté selon la littérature iranienne comme l'expérimentation d'une *passion exagérée* de la part de l'homme et d'un *refus minaudant* de la part de la femme. Bien que cela ne soit pas un vrai refus de la part d'une femme, c'est quasiment une tactique pour augmenter la valeur

³⁴⁶La mère d'Aynâz qui était divorcée de son père depuis le début de sa jeunesse s'est installée en Turquie et c'est pour cela qu'elle va beaucoup dans ce pays.

symbolique de la femme, comme un être de valeur et difficile d'accès pour l'homme. En considérant cet arrière-plan dans la société iranienne, nous pouvons comprendre cela comme un comportement ritualisé masculin dans l'enjeu social de la séduction entre eux, et même dans l'enjeu de la conjugalité entre les deux partenaires, dans la société iranienne, bien conduit par la femme, afin d'accroître la passion de l'homme pour créer une dissymétrie en faveur d'elle-même. En effet, soit l'exagération masculine dans la manière de s'exprimer soit la manière féminine dans le refus minaudant, les deux sont la marge de manœuvre du comportement genré, afin d'exposer un scénario quotidien, mais avec la particularité propre au milieu du cadre de comportement ritualisé genré qu'il est attendu d'être joué par les deux sexes dans leur rapport avec autrui.

Un autre point de départ pour interpréter le sens des compliments reçus de la part des hommes en France, est plus accentué sur la « forme » de cette expression, c'est-à-dire que la migrante ne comprend pas cette forme structurée comme intentionnellement sexuelle. Cette interprétation est perçue chez Golnoosh, et elle est présentée comme une forme de plaisanterie.

« Mon chef m'a dit : « tu es belle », mais comme il emploie le ton de la plaisanterie, il n'est pas désobligeant ni gênant. Je ne pense pas qu'il ait dépassé les limites ou qu'il ait eu une intention sexuelle. Cela m'est même arrivé dans la rue... mais c'est un dérangement de rue et je n'ai pas ressenti d'agression » (Golnoosh, 28 ans, en couple avec un Français, avocate dans un bureau d'entreprise de cinéma).

En ce qui concerne le récit de Golnoosh, deux points sont remarquables, l'un est l'ambivalence suivie dans la forme de plaisanterie, et l'autre, le statut des deux hommes qui lui adressent des compliments, ce qui contextualise son interprétation sur la base d'une différenciation entre leur statut. Alors, dans le premier point, nous pouvons avancer l'hypothèse que la forme de la plaisanterie pour adresser des compliments sur la beauté d'une femme, en produisant une ambivalence à cette épreuve, peut créer une équivoque dans le sens que lui attribue le migrant. C'est tout à fait comme un jeu organisé par l'acteur qui met le destinataire dans une situation de doute et d'hésitation sur le sens de ce qui est dit et dont il découle une sécurité mentale pour les deux, le destinataire et l'expéditeur. C'est une tactique masculine qui semble au premier regard lui donner une marge de manœuvre en tant que complimenteur, tandis que paradoxalement cela crée aussi une marge de manœuvre pour la femme, c'est-à-dire la possibilité de fuir et d'ignorer ce compliment comme un message intentionnellement produit.

Cette mise en scène d'enjeu social de la séduction entre les deux sexes, à savoir adresser des compliments sur la beauté féminine, en tant que ficelle de travail sur le soi masculin, mais sous forme de plaisanterie, et dans ce cas l'homme occupe le statut de chef de la femme, peut paraître très intelligente. Donc, l'homme sait qu'il est pas vraiment autorisé à parler de cette façon à son employée, notamment parce qu'elle est engagée dans un couple, mais cette expression sous forme de plaisanterie, lui donne une occasion particulière, à savoir dire ce qu'il veut dans un cadre dans lequel, peut-être, il n'est pas accusé d'avoir un regard intentionnellement sexuel et non autorisé sur son employée. Cette forme, également, lui donne une marge de manœuvre pour diriger la réaction de son employée soit négative, soit positive. Effectivement, si la réaction est positive, il comprend qu'il est autorisé à avancer davantage vers une relation plus intime, tandis que si la réaction est négative et désapprouvante, il peut prétendre que c'était seulement une plaisanterie et même, lui, il peut l'accuser de l'avoir mal jugé sur ce sujet. Ceci est en dépit du fait que cette forme d'expression, paradoxalement et inconsciemment, crée une marge de manœuvre pour la femme aussi, c'est-à-dire une possibilité d'ignorer le message et le signe envoyé par son chef, d'une manière pas claire et même équivoque, sans que l'homme puisse avoir la possibilité d'insister sur son signal envoyé implicitement.

Sur le deuxième point dans le récit de Golnoosh, ce qui est mis en discussion c'est la contextualisation de son interprétation sur les deux compliments sur sa beauté, l'un reçu de la part de son chef et l'autre, reçu de la part d'un homme étranger dans la rue, à savoir que le premier est perçu comme une plaisanterie et pas sciemment sexuel, tandis que le deuxième, est interprété comme un type de harcèlement mais ni menaçant ni agressif. Autrement dit, le premier est interprété plus caractéristiquement selon la connaissance personnelle du caractère particulier de l'homme qu'elle connaît, alors qu'avec le compliment d'un homme dans la rue, la compréhension de l'action est faite en accord avec une typification d'anonymat et une généralisation du caractère de l'homme en se référant à la réserve de connaissance apportée de la société d'origine.

Voyons quelques points pour résumer ce sous-titre. Premièrement, dans l'interprétation des migrantes sur le regard et les compliments adressés par des hommes sur leur corps et leur féminité, nous percevons un écart, non seulement en raison de la dislocation de sens éprouvé à l'épreuve de la migration, mais aussi entre une subjectivité idéale et une objectivité réelle. En effet, bien que la beauté du physique féminin, comme idéal féminin, soit cherchée, inconsciemment et consciemment à partir de leur action dans leur vie quotidienne, pour

alimenter le travail sur le soi féminin, cette reconnaissance de la beauté féminine est bien marginalisée, parce qu'elle est définie comme vulgaire et comme un cliché féminin. En effet, nous pouvons émettre l'hypothèse que la beauté féminine et l'attrait des hommes pour celle-ci, sont compris agréables, si cela est considéré comme une dimension supplémentaire et pas comme un cliché renforcé des inégalités même subjectives entre les deux sexes ; chez la migrante, au contraire, cela est interprété comme médiocre et vulgaire, si cela est considéré comme la dimension centrale de l'existence et de la présence d'une femme.

Deuxièmement, généralement, nous constatons que, soit des interviewées soit des interviewés, en racontant leur expérience à propos du compliment sur la beauté féminine pour elle-même ou pour leur partenaire, essaient d'éviter d'attribuer un sens sexuel à ce compliment. Cette tactique d'évitement est bien compréhensible en se référant à l'intersubjectivité de la société iranienne où la mise en avant de la dimension corporelle de la femme est comprise péjorative et même invasive. Pour le dire plus simplement, dans le cadre construit sur le fond de l'expérience et de la connaissance genrée du migrant iranien, le code comportemental masculin de l'expression des compliments sur le physique et la beauté de la femme, n'a pas de sens. Alors qu'il semble que, selon mes expériences personnelles et les expériences de migrants enquêtés, ce comportement est connu comme genré, c'est-à-dire comme une tactique de la représentation du soi masculin courante chez les hommes français. De fait, c'est un code d'expression du soi masculin, notamment dans la socialisation genrée à la mode française, qui est appris et socialisé depuis la socialisation en accord avec l'arrangement de genre dans cette société. Ce qui est expérimenté avec succès dans l'interaction sociale dans la vie quotidienne et qui lui donne le caractère d'un homme attentif et respectueux envers les femmes, comme un geste ritualisé fait par un homme en face d'une femme, en lui disant, qu'en tant que femme, elle profite assez bien de la beauté féminine par sa féminité charmante comme un des idéaux définis féminins³⁴⁷. Donc, selon les récits des enquêtées et des enquêtés sur ce qui se déroule toujours dans le rapport entre les deux sexes dans la société française, et aussi en accord avec leurs expériences éprouvées dans cette société, il semble que cet échange entre les deux sexes existe toujours effectivement. Si bien qu'il est perçu que même des enquêtées féministes, qui sont loin de la présentation d'une image féminine faible et délicate soit dans l'apparence soit dans le mode comportemental du genre, dans la société iranienne, depuis leur installation en France, se réapproprient progressivement la féminité féminine déjà réprimée chez elles, parce

³⁴⁷GOFFMAN Erving, *L'arrangement entre les sexes*, Paris, (2002), p 60.

qu'à l'épreuve de la migration, elles trouvent que ce retour peut les aider à être bien acceptées par la société d'accueil et donc, à s'y intégrer plus facilement.

Revenons sur la représentation du soi masculin, sur le fait d'adresser des compliments sur la beauté féminine ce qui, ordinairement, est ressenti désirable ou moins désagréable chez la migrante iranienne et même chez leur partenaire, dans la société française lorsque cela concerne des hommes d'origine européenne, y compris française, alors que ce comportement de genre masculin, dans la plupart de temps, en Iran, est senti indésirable, autant qu'un comportement sciemment sexuel. Effectivement, dans la masculinité iranienne sont inclus des codes de genre différents de ceux de la société française, par exemple, la galanterie chez un homme iranien, en face d'une femme, ordinairement, ne commence pas par le compliment sur la beauté féminine, parce que les normes non seulement religieuses mais aussi culturelles ne lui donnent pas cette autorisation et cela est même interprété comme une manière directe et invasive, c'est-à-dire intentionnellement sexuelle et même vulgaire. De fait, bien que la sensibilité de la femme devant ce comportement masculin soit bien contextuel, à savoir en considérant les valeurs culturelles et religieuses respectées, et que faire attention à l'apparence féminine, notamment dans les dernières années soit bien axé par les femmes, cependant, le définir explicitement comme le point de commencement d'un rapport avec une femme, est toujours compris moins élevé, vulgaire et même invasif. Autrement dit, bien que dans la société iranienne actuelle, l'investissement sur le corps féminin, en tant que capital symbolique féminin, et même la provocation de ce corps dans l'espace public et semi public, soient toujours au centre chez nombre d'entre elles, cependant, le décodage explicite et évident de ces codes genrés féminins, notamment au début d'un rapport n'est pas ressenti comme un comportement masculin bien éduqué. Quoique des femmes iraniennes codent explicitement leur soi féminin via l'investissement sur leur corps féminin, le décodage de ces codes féminins doit être fait avec prudence, c'est-à-dire que cela porte moins d'attention directe à la beauté et au physique de la femme et est fondé sur d'autres qualités genrées de la femme.

Venons-en au troisième point. Dans l'étude de l'interprétation des migrantes sur leurs expériences, ce qui est bien évident, c'est une purification du regard et des comportements genrés des hommes européens, y compris des Français, intentionnellement sexuels. Donc, le regard et l'adresse de compliments sur la beauté féminine de la femme iranienne, non seulement sont ressentis plus désirables, mais la façon de présenter le soi masculin chez lui est différente de celle de l'homme iranien. Alors que l'interprétation du regard et d'autres codes

genrés masculins chez l'homme iranien est faite en se référant au contexte de la société iranienne, à savoir la politique de déssexualisation du corps féminin dans l'espace social permettant d'ignorer la responsabilité des hommes, en ce qui concerne la retenue du regard et le contrôle du désir propre, cependant, ce qui est vu remarquablement dans ces interprétations, c'est une subjectivité qui affirme implicitement la supériorité de la masculinité française présentée. Ce qui est bien analysé en se référant à la notion de "colonialité de genre"³⁴⁸, c'est-à-dire faire une colonialité de la race blanche sur la définition des stéréotypes de toutes les catégories sociales, y compris race et genre³⁴⁹. Donc, ce qui est perçu, c'est la trace d'une supériorité subjective de la socialisation genrée d'Occident, y compris française, représentée comme une façon de socialisation réussie dans laquelle l'homme d'origine européenne est interprété non seulement comme un être humain assez bien éduqué et capable de contrôler son désir sexuel, mais aussi quelqu'un qui peut purifier son regard envers une femme d'une intention sexuelle.

« Les hommes parisiens ignorent intentionnellement les regards des autres hommes sur leur partenaire ! »

En ce qui concerne l'expérience éprouvée sur le regard et l'adresse des compliments chez les enquêtées et les enquêtés, y compris sur leur partenaire, généralement, une adaptation avec l'épreuve de la migration est ressentie. Cette adaptation, chez eux, soit enquêtées soit enquêtés, est expérimentée à partir de certains facteurs comme l'ethnicité du complimenteur, son âge, sa profession et la fidélité du partenaire à sa propre famille. Cependant, il faut affirmer que cette modération est contextuelle, à savoir qu'elle est formée dans le contexte français comme une logique pratique, à l'épreuve de la migration, qu'il faut suivre comme une nouvelle formule pour se comporter dans l'interaction avec l'autre.

Chez les hommes enquêtés, cette adaptation est présentée comme une "modération progressive" par Sinâ, marié, et sous la forme d'une "ignorance" par Hâtéf et Shâhéd sur le regard des hommes sur leur femme. Hâtéf, en affirmant que le regard des hommes sur son épouse en Iran est plus "fréquent" qu'en France, attribue d'abord cela au problème de la société iranienne, c'est-à-dire à une problématique plus systématique que personnelle. Ce qui est fait en se référant à l'insuffisance de la culture chez les hommes sur la confrontation avec la présence sociale des femmes à partir de la réalisation de la politique de

³⁴⁸LUGONES Maria, *The Coloniality of Gender*. Worlds & Knowledges Otherwise Spring 2, (2008), p1-17.

³⁴⁹DYER Richard, *White*, Routledge, London, (1997), p 12.

désexualisation de l'espace social reposant entièrement sur les femmes, et ensuite, comme un "problème personnel de la personne qui regarde". Chez lui, cette distinction entre ce qu'il nomme le problème systématique et le problème personnel, est le point de départ pour ignorer les regards sur son épouse en France, bien qu'ils soient "agaçants".

« Si dans les premiers mois après la migration, (en France) quelqu'un regardait mon épouse, cela était désagréable pour moi, mais maintenant je suis modéré du point de vue religieux et je trouve que ce regard n'est pas mauvais » (Sinâ, 34 ans, marié, directeur d'un bureau de tourisme en France).

L'agent de modération, chez lui, est présenté explicitement religieux. Sinâ vient d'une famille présentée "très religieuse et traditionnelle" et "rigoureuse" où les rapports entre cousins et cousines étaient limités même pour se saluer et parler ensemble. Sinâ raconte que, depuis une cohabitation avec un Français athée et sa perspective sur la religion, depuis sa confrontation avec la société française, qui est une société laïque, dans laquelle, malgré le manque d'engagement religieux, "les gens se comportent plus moralement" et aussi depuis qu'il a commencé à faire des études intellectuelles religieuses, il a éprouvé une modération soit dans ses croyances soit dans ses pratiques religieuses. Bien que la problématique du regard masculin sur les femmes en Iran ait des racines plus culturelles que religieuses qui font que, malgré la distinction entre le regard sexuel et le regard ordinaire, du point de vue de l'Islam ³⁵⁰, le sens dominant porté sur le regard masculin sur une femme est toujours défini intentionnellement sexuel, cependant, selon Sinâ, ses changements ressentis chez lui, sont le résultat d'une composition entre une modération religieuse et une adaptation culturelle. Autrement dit, il est expérimenté un effet d'acculturation d'où découle que le regard porté par les hommes sur les femmes, y compris sur leur femme, n'apporte pas nécessairement une connotation d'intentionnalité sexuelle, mais fait partie d'un ensemble de pratiques sociales ordinaires, c'est-à-dire acceptables et acceptées, concernant les relations de genre.

Alors, en ce qui concerne l'adaptation culturelle, cela, dans le récit de Shâhéd, est plus remarquable, quand il dit que « les hommes parisiens ignorent intentionnellement les regards des autres hommes sur leur partenaire ». Dans son récit, en réfléchissant au pacs avec sa partenaire française, certains points sont remarquables. D'abord, il distingue les hommes parisiens des autres hommes français et donc, en tant qu'habitant à Paris, il essaie de ressembler plus au soi masculin présenté par eux. Une "masculinité hégémonique" française

³⁵⁰[http://kadivar.com/hijab\(2\)](http://kadivar.com/hijab(2))

qui est une "configuration des pratiques", c'est-à-dire "ce qui se fait" (et aussi ce qui ne se fait pas) et pas seulement un ensemble des attendus et de l'identité³⁵¹, qui lui permet de se confronter facilement avec le regard d'autres hommes sur sa partenaire propre. Alors sous l'emprise de la masculinité hégémonique française à l'épreuve de la migration, il est constaté une marginalisation de la masculinité hégémonique iranienne dont la réaction même forte de l'homme en face du regard insistant et fréquent d'un autre homme sur sa femme est connue comme une valeur non seulement culturelle, mais religieuse. L'autre point, c'est que cette ignorance chez lui est faite tout à fait comme un acte conscient, en disant implicitement que le regard d'autres hommes sur sa partenaire propre, ordinairement, n'est pas ressenti désirable, peut-être parce qu'il peut porter une connotation sexuelle ou au moins pas gérable, mais cela revient à une tactique dans l'interaction sociale, y compris dans les rapports de genre.

« ...Si je pense que ma femme a besoin que je réagisse, j'interviendrai mais ça n'est pas encore arrivé en France...De l'avis de ma femme, c'est pour ça que je suis iranien, mais je n'en suis pas sûr... » (Shâhéd, 33 ans, en couple avec une Française, journaliste).

La formation de l'argument de Shâhéd sur la modération éprouvée depuis la migration en France, en plus d'être fondée sur la ressemblance de son soi masculin avec le soi masculin hégémonique en France, est fondée sur un autre point, c'est-à-dire, en le reportant au sentiment du partenaire propre sur ce code de comportement masculin. Mais un point digne d'intérêt dans son interprétation, c'est qu'il refuse remarquablement l'influence de sa socialisation genrée à la mode iranienne, ce qui formait son identité et son soi masculin en tant qu'iranien. Selon mes typifications sur les hommes iraniens, Shâhéd est classifié comme un homme avec des tendances religieuses, portant la barbe et la bague religieuse à l'annulaire de la main droite, tous indices typiquement religieux. Bien qu'il se présente lui-même dans sa biographie comme croyant et pas pratiquant, même avant la migration, cependant, j'ai eu des informations contraires. De fait, l'amie de ma colocataire à Paris a décrit Shâhéd à son amie, comme un homme pratiquant sérieux et bien engagé pour pratiquer les règles de l'Islam, lors de sa cohabitation avec lui. Si, en accord avec des informations informelles, nous acceptons qu'il ait été un migrant pratiquant, depuis son séjour en France, progressivement, il a cessé de pratiquer les règles pratiques de l'Islam, implicitement, cela nous indique pourquoi il dénie

³⁵¹CONNELL Robert William et MESSERSCHMIDDT James W, « Faut-il repenser le concept de masculinité hégémonique ? », Traduction coordonnée par Élodie Béthoux et Caroline Vincensini, *Terrains & travaux*, V2, N° 27, (2015), p 151-192.

l'influence de l'épreuve de la migration, en tant qu'une épreuve d'acculturation sur lui-même, en ce qui concerne son point de vue sur le regard des hommes sur sa partenaire. Alors, en considérant ce fond culturel, la tactique de justification du changement culturel à l'épreuve de la migration peut s'entendre comme une rationalité pratique dans la vie quotidienne.

Selon le récit de Shâhéd sur l'effet de son identité iranienne concernant sa sensibilité envers le regard d'autres hommes sur sa partenaire, ce qui est présenté par sa partenaire française illustre bien les stéréotypes sur la masculinité iranienne dans la subjectivité française de sa partenaire. Les stéréotypes sur une masculinité non occidentale, à savoir celle d'un homme non blanc, qui est viril et jaloux des regards des autres hommes sur sa partenaire propre. Par ailleurs, un autre point digne d'intérêt est le sujet de la dénégation de Shâhéd, en ce qui concerne être pratiquant soit avant soit après la migration, et nous pouvons arguer qu'à l'épreuve de la migration et au sein du contexte de la laïcité française, être religieux et pratiquant, notamment comme musulmans, dans l'intersubjectivité française, n'est pas bien vu. Bien qu'il soit argumenté que dans cette laïcité, les croyances et pratiques religieuses n'ont de sens que privées, au sens où elles ne peuvent en aucun cas prétendre orienter ou justifier les pratiques d'autrui ou les politiques publiques, et donc, ce qui est déviant à cette norme, ce n'est pas le fait d'être religieux, mais le fait de le montrer, de l'exprimer, de le revendiquer non seulement pour soi, mais aussi envers les autres. Cependant, de nombreuses observations parmi mes enquêtées et mon expérience personnelle montrent que pour certains Français non croyants, le fait même d'être croyant, y compris lorsque c'est exprimé de manière privée, peut apparaître comme « bizarre », comme une manie étrange, quelle que soit la religion, et surtout lorsque cela passe par des rites et des interdits précis.

Notes sur mon expérience personnelle

En ce qui concerne mes expériences sur ma perception sur comment expérimenter le sujet de la religion, chez les Français, je peux classifier cela grâce à mes expériences personnelles et aux épreuves de certains autres migrants sur ce sujet.
--

D'abord, mes expériences personnelles. Une base de mon interprétation sur la compréhension d'être religieux chez de nombreux Français, est formée autour de leur utilisation du mot "rigolo". De fait, par deux fois, alors que j'étais en train de raconter mon programme de la journée, en particulier sur le sujet d'exercice de pratiques religieuses, ma camarade française, Eline 28 ans, a décrit cela comme « rigolo ». Donc, bien que ce mot n'ait pas de connotation négative dans la langue française dans le cas où cela est dit de la part d'une camarade et pas d'une amie véritable, mais comme un euphémisme, c'est-à-dire dire quelque chose d'anodin
--

qui en fait est une dépréciation, il a eu pour moi un sens désagréable.

Une autre fois, en discutant avec Alain, 76 ans et marié, sur le sujet de la présence de Dieu, il m'a dit : "Tahereh ! La croyance en Dieu ! Mais tu es une sociologue !". Et encore deux autres fois toujours avec le même, lorsque j'ai dit que j'avais très peur des araignées, en faisant un geste péjoratif, il a dit : "mais c'est l'amie de votre prophète"³⁵²! Alors que dans une situation proche, lorsque je lui ai posé une question sérieuse sur un des termes de la laïcité française, à savoir la fraternité, en lui demandant pourquoi ce terme qui porte une connotation genrée masculine, était contesté par le féminisme français, lui, très triste, et avec reproche, m'a dit : "Mais tu n'es pas autorisée à plaisanter avec n'importe quoi!".

Ou dans une soirée, avec Yvan, 52 ans, profession libérale, quand il a regardé mon verre plein de jus d'orange, avec un air un peu malin et de reproche, il m'a dit : "Ah ! Du jus d'orange, oui, Dieu te voit!"

À propos de mes expériences directes, je peux raconter un souvenir, avec une amie brésilienne, Catherine. Je me rappelle qu'elle m'a raconté qu'elle était croyante et que l'ambiance de l'église catholique lui apportait de la sérénité, à voix basse, elle a dit qu'elle visitait de temps en temps l'église catholique à Bordeaux. Ou dans une soirée avec des amies, toutes étrangères, lorsqu'une Colombienne, qui était arrivée en retard en raison de ses pratiques à l'église catholique, son amie plus proche a dit qu'Angéline cache aux autres, notamment aux Français, qu'elle est pratiquante, parce que cela n'est pas bien jugé par eux.

Revenons sur l'idée présentée à propos de la tactique utilisée pour justifier la modification des attitudes et des pratiques à l'épreuve de la migration, bien que la tactique de la préservation de soi propre à l'imposition externe à l'épreuve de la migration soit perçue comme la trace d'une autonomie de l'individu, bien travaillée à partir des agents spontanés internes, cependant, nous pouvons interpréter cela comme une tactique pour essayer de se préserver soi-même non seulement comme un individu devant une société, qui, en général, impose son ordre, mais aussi devant la totalité d'une société présentée comme supérieure et avec des valeurs modernes. En effet, c'est ce qu'essaie de faire un migrant pour préserver son soi propre devant la culture, les valeurs et tout ce qui est lui imposé en tant que moderne, avancé et donc,

³⁵²Cela est souligné par une histoire en Islam, pendant l'époque du prophète d'islam où, pour échapper à ses ennemis, il a décidé d'emménager à Médina, et pendant le chemin, pour tromper ceux qui le poursuivaient, il s'est caché dans une grotte, accompagné par le premier calife de l'Islam. Alors, selon cette histoire, il s'est passé un événement miraculeux, la toile d'une araignée, à l'entrée de la grotte, détruite à cause de l'entrée du prophète et de son compagnon, s'est reconstituée. Les poursuivants, pensant que, s'ils étaient cachés dans cette grotte, la toile d'araignée aurait été détruite, ont été convaincus que le prophète n'était pas caché à l'intérieur.

supérieur. Ici, c'est la confrontation du migrant avec la société française en tant qu'occidentale avec des tendances à imposer une « colonialité culturelle » à partir de la « racialisation de la culture » vers une hiérarchisation des valeurs de "Nous" comme blancs et blanches et celles d'"Eux". En présentant et représentant les valeurs culturelles de "Nous" comme modernes, avancées et donc, supérieures, et celles d'appartenance à "Eux" comme fermées, arriérées et donc, inférieures. Alors, dans ce contexte de l'épreuve de la migration d'un migrant venant d'un pays représenté et reconnu comme du Sud, non seulement moins développé, mais aussi musulman du Moyen-Orient, le migrant résiste pour que lui, soit pour lui-même soit aux yeux des autres, notamment de ceux qui sont importants pour lui, à savoir la famille, les amis et les compatriotes, ne soit pas accusé de perdre son origine culturelle.

Au sujet de l'expérience de la modification de soi, bien qu'elle soit entendue comme une modification et une construction permanente, ici, à l'épreuve migratoire, ce qui est digne d'intérêt, chez les migrants, exprimé soit implicitement soit explicitement, c'est la préservation de soi-même à être stigmatisé comme sans racine, c'est-à-dire comme « ayant perdu l'origine culturelle ». Alors que dans la culture iranienne, y compris dans la littérature, la flexibilité est bien affirmée comme une tactique de respect des autres, cependant, il semble que cela soit plus une tactique à court terme et à l'épreuve de la nécessité. Autrement dit, nous pouvons avancer l'hypothèse que ce qui n'est pas stigmatisé comme la perte de l'origine culturelle, ce qui supprime la justification de la modification à l'épreuve de la migration, c'est la préservation de soi propre en tant qu'un soi travaillé, depuis un procès bien commencé avant la migration et non pas sous l'influence de la migration, plus comme une modification spontanée, sélectionnée, volontaire, racinée en interne et comme une nécessité bien réfléchie et bien rationnelle plutôt qu'une imposition externe.

Alors que l'expression de la perte de l'origine culturelle est définie comme indigne et maudite, peut-être parce que cela est fait à partir d'une infériorité imposée ou spontanée chez l'individu. De fait, « à Rome, il faut vivre comme les romains », est interprété différemment dans le cas par exemple d'un Français qui vient en Iran, et qui essaie de s'approcher de la culture iranienne, que dans le cas d'un Iranien immigré en France, qui tente de devenir comme un Français. Et donc, bien que le premier cas puisse se comprendre et s'interpréter comme une expérience d'intégration et de faire sa vie, le deuxième, est compris comme une perte d'origine, parce qu'ici, ce qui définit la connotation d'une intégration dans la culture de la société d'accueil est totalement différent. Autrement dit, dans le cas de la colonialité culturelle, non seulement le terme d'assimilation peut porter une connotation négative et

inférieure, mais les termes imaginés comme neutres, y compris l'intégration, l'acculturation et la socialisation, peuvent provoquer une compréhension d'infériorité, de soumission et d'assujettissement.

En bref, ce qui nous essayons d'étudier sous ce sous-titre c'est comment interpréter l'adresse des compliments ou le regard masculin sur la beauté propre ou celle de la partenaire. Et c'est bien remarquable d'éloigner l'homme iranien de la masculinité iranienne connue comme jalouse et sensible sur le corps des femmes de sa famille et la façon de leur présentation dans l'espace public, envers la masculinité française, comme hégémonique. Ce qui est plus tolérant en face du regard et de l'adresse de compliments sur la beauté de sa partenaire depuis l'ignorance et une tolérance progressive ???en face de l'autrui masculin français.

Ambivalence envers l'indifférence des hommes

Comme il est écrit dans les débats introductifs de ce chapitre, le regard de l'un à l'autre codifie le penchant d'une personne pour avoir ou non un contact avec autrui. Effectivement via l'échange de regards entre deux personnes, dans les interactions de la vie quotidienne, l'importance de la présence d'autrui est codifiée et selon le décodage du regard, chacun peut estimer sa chance pour établir et entretenir un rapport avec l'autre. Bien que l'indifférence polie soit reconnue comme une culture civile dans la vie contemporaine, et comme une nécessité qui préserve notre distance aux autres, soit pour préserver notre territoire propre³⁵³ soit pour respecter le territoire des autres, cependant, bien sûr, ce qui détermine le sens donné à cet acte, c'est la proximité et la distance de l'un à l'autre et comment se fait la mise en scène de cet enjeu.

En ce qui concerne l'expérience des enquêtées sur ce sujet, généralement, cela est entendu comme une expérience féminine, à savoir que ce sont seulement les femmes qui racontent leur mécontentement sur l'exclusion du regard et de l'attention d'autrui, notamment masculin. Cette expérience est éprouvée et expliquée clairement par deux interviewées et, soit qu'elles aient expérimenté rarement l'épreuve d'être l'objet du regard et de l'attention d'autrui masculin, soit que ces regards et ces attentions ne soient pas satisfaisants pour elles, elles expriment leur mécontentement, tandis que la troisième interviewée n'a jamais reçu de compliments ni une attention particulière sur son apparence de la part des hommes, en dépit du fait que, si cela arrivait, ce serait "agréable" pour elle. Par ailleurs, il semble que pour

³⁵³DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Natahn, Paris, (2003), p 26.

Artémis cette indifférence masculine est éprouvée dans les deux espaces public et semi public, c'est-à-dire dans l'espace de travail et aussi dans les espaces de loisir, cependant, parce que cette indifférence est éprouvée bien qu'elle fasse attention à son apparence en codifiant bien les codes vestimentaires non seulement de manière féminine, mais aussi érotique, il semble que cela soit plus gênant pour elle, surtout que ce mécontentement chez elle, est effacé par l'indifférenciation de la part des jeunes européens, y compris français. Ceci en dépit du fait que cette expérience, pour Fatâneh, l'autre migrante, étant consciente de la raison de cette marginalisation, à savoir le manque d'attrait sexuel chez elle, est moins gênante. Effectivement, en comparant l'expérience de ces deux enquêtées, nous pouvons avancer l'hypothèse que l'expérience d'Artémis est vécue en tant qu'étrangère, à savoir qu'il s'agit d'une question d'ethnicité, alors que chez Fatâneh, cela est ressenti plus comme une question de genre, c'est-à-dire qu'il s'agit du manque de féminité attractive.

« ... Les jeunes hommes européens ne me regardent pas, il semble qu'ils sont rassasiés. Maudit ! Parfois je veux qu'ils me regardent, mais ils ne le font pas. Cependant, les hommes âgés et adultes me regardent et y prennent plaisir » (Artémis, 29 ans, célibataire, ingénieur dans un bureau).

Artémis au contraire de Fatâneh qui était féministe, définit bien les codes genrés de son apparence dans le cadre de la grammaire de l'enjeu social de la séduction, cependant, elle ressent qu'elle est exclue de cet enjeu. Elle est marginalisée de cet enjeu social de la séduction, alors qu'elle travaille sur son soi féminin en respectant les idéaux demandés à une femme en tant que charmante et même sexuelle. Dans le récit d'Artémis, il est perçu une insuffisance de l'attention à sa féminité présentée de la part des autres importants, y compris des jeunes hommes français, car elle ne reçoit pas de compliments sur sa beauté de leur part. Nous pouvons imaginer que sa façon de se plaindre du manque d'attention des hommes envers elle, à l'épreuve de l'interaction, provoque une exclusion de l'enjeu social de la séduction en dépit du fait qu'elle joue dans le champ exigé pour une femme, c'est-à-dire une féminité charmante, y compris pour une étrangère. Son caractère fait qu'elle parle très facilement de ces expériences à l'épreuve de la migration, mais ordinairement, en appliquant « la tactique de la plaisanterie » et aussi une manière de parler très « populaire » en utilisant des gros mots. Par ailleurs, être l'objet du regard des hommes, notamment des hommes adultes et âgés, soit européens soit non européens, en raison de son apparence non européenne, est aussi l'autre dimension de sa réclamation.

Alors que, pour l'expérience de l'exclusion de l'enjeu social de la séduction chez Artémis, deux dimensions, l'une genrée et l'autre d'ethnicité, sont imaginables, l'étude de ses expériences sur son lieu de travail nous aide à bien le comprendre. De sorte que d'abord, elle explique que ses expériences professionnelles, en France, sont satisfaisantes, en comparaison de celles vécues en Iran, mais un peu plus tard, inconsciemment, elle dit le contraire. Elle qui est une jeune femme vivante et blagueuse, raconte que les jeunes hommes collègues français ne sont pas « accueillants » et qu'ils pensent qu'elle voulait les « draguer », alors qu'elle veut seulement « bavarder » et avoir de bons rapports avec eux. Donc, considérant ses deux expériences, l'une, l'interaction de la vie quotidienne où elle sent l'indifférenciation dans l'interaction sociale, et l'autre, dans l'espace de travail où elle a la même expérience avec ses camarades féminines françaises en disant : « elles ont leur groupe entre elles qui est fermé aux autres », nous pouvons avancer l'hypothèse que son expérience de l'exclusion de l'enjeu social avec la séduction est plus une expérience d'ethnicité.

En bref, sur les expériences de ces deux enquêtées et sur leur sentiment d'exclusion et de marginalisation dans le rapport avec autrui Français dans l'enjeu social avec la séduction, nous pouvons considérer que les deux enquêtées n'ont pas fait attention à leur situation d'étrangère. La question, ici, c'est l'asymétrie de l'épreuve d'étranger du point de vue des statuts, de la connaissance et donc, de pouvoir conduire des rapports sociaux avec autrui. Bien que dans les deux cas, ce qui soit déterminant sur l'expérience d'exclusion de la migrante, c'est son épreuve comme étrangère, dans le premier cas, cette marginalisation vient du manque d'attention à la codification de l'apparence féminine et de la présentation de soi féminin comme provoquant et *sexy*, tandis que dans le deuxième, la question est plus l'ethnie de la migrante.

Chapitre 5 : Le rapport compliqué à une sexualité sans engagement

La sexualité en tant qu'expérience la plus intime, aujourd'hui, a une place importante dans le récit de soi de l'individu, et se définit comme l'élément central du récit du soi au sein du travail d'individualisation, et comme « le point de jonction entre le corps, l'identité personnelle et les normes sociales »³⁵⁴. L'expérience de sexualité est, en effet, l'enchevêtrement des désirs naturels avec le répertoire des normes sexuelles, et, à l'épreuve de la migration, ce répertoire des normes est classifié selon un répertoire préalable, en ce qui concerne les normes apprises et intériorisées via la socialisation dans la société natale, et selon un autre, qui est le nouveau répertoire des normes de sexualité de la société d'accueil. Soulignant que l'échange sexuel obéit à des règles sociales³⁵⁵, et que, de plus, les normes du comportement sexuel, soit dans sa dimension sociale soit dans sa dimension privée, sont définies socialement et culturellement, le deuxième axe étudié et mis en recherche dans cette thèse, se centre sur les expériences de la vie intime sexuelle et émotionnelle des migrant.e.s iranien.ne.s dans la société d'accueil française. Donc, considérant la différence entre ces deux répertoires des normes de sexualité iranienne et française, il est certain que le migrant iranien expérimente tension et conflit sur ce sujet.

Deux parties complémentaires de la sexualité dans sa totalité intégrée peuvent être distinguées, à savoir une partie centrée sur la sexualité en tant que comportements sociaux et l'autre partie qui est plus concentrée sur la sexualité en tant que pratiques sexuelles. Dans la première dimension, ce qui est cherché, c'est plus une dimension émotionnelle, sentimentale et communicative, et donc, moins physique de la sexualité de l'individu, tandis que dans la deuxième, ce qui est cherché, c'est l'ensemble des gestes, des descriptions et des imaginations et représentations sexualisés et érotiques sur la relation sexuelle, le corps propre et le corps du partenaire et sur tout ce qui est beaucoup plus privé dans un rapport sexuel. Ainsi, selon cet axe de ma thèse, ce que j'essaie de comprendre, en général, c'est plus la dimension sociale, communicative et donc, moins privée des expériences de sexualité des migrants iraniens à l'épreuve de la migration.

³⁵⁴GIDDENS Anthony, *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Hachette, Paris, (2004), p 27.

³⁵⁵MARYSE Jaspard Maryse, *Sociologies des comportements sexuels*, la Découverte, Paris, (2005), P 84.

Une précision liée au déroulement de la recherche doit ici être faite en raison des enjeux spécifiques d'entretiens relatifs aux questions de sexualité³⁵⁶. D'ordinaire, la sexualité et les comportements sexuels, en tant que partie importante et déterminante du mode de vie, est comprise comme une question intime et privée dans toutes les cultures, soit traditionnelles soit modernes. De fait, alors que de nos jours, la sexualité devient de plus en plus un sujet de discussion et de recherche, et donc, est moins cachée que dans le passé, cependant, sa dimension intime est toujours préservée et occultée aux regards. De fait, la question de l'occultation et de l'évitement de parler de la sexualité est toujours une question définie culturellement et socialement. En ce qui concerne le cas des Iraniens, la sexualité est définie en lien avec la famille, par conséquent, elle est enchevêtrée d'une part avec la religion et d'autre part avec l'État, qui sont les trois piliers de la société iranienne³⁵⁷. Et donc, cet enchevêtrement donne une dimension religieuse et politique à la sexualité dans la société iranienne, en tant qu'objet ayant potentiellement la capacité d'être jugé par d'autres iraniens dans certains cas, comme l'homosexualité et le rapport conjugal en dehors du mariage, objet d'exclusion de la part de la famille, même chez les migrants partis d'Iran. Il peut s'ajouter à cela, la crainte ressentie sur la possibilité de poursuite de l'État, en ce qui concerne le sujet du retour du migrant en Iran pour être recruté dans le secteur public. Considérant ce contexte, la sensibilité et le conservatisme des migrants iraniens sont plus compréhensibles, et donc, cela rend plus difficile la recherche sur ce sujet extrêmement sensible chez eux. En effet, attirer la confiance des migrants iraniens, en particulier pour parler et raconter leur expérience de sexualité, présente un problème deux fois plus difficile que pour d'autres axes de cette thèse, et le fait d'être une chercheuse compatriote inconnue confrontée avec des migrant.e.s enquêté.e.s sur ce sujet demande encore plus de prudence et de précaution.

C'est pourquoi, pour bien comprendre cette partie de l'expérience du genre des migrants iraniens à l'épreuve de la migration, je me centre sur la compréhension approfondie de deux parties complémentaires, l'une, le récit de migrants enquêtés sur ce qui se déroule dans la société française au nom de la liberté et de l'autonomie sexuelle, des normes de comportement sexuel et de la vie conjugale des Français, à l'épreuve d'un étranger observateur, ce qui est une ethnographie inverse, et l'autre, le récit de migrants sur leurs expériences propres sur la sexualité et la vie conjugales à l'épreuve d'un acteur agissant confronté à l'ordre de la sexualité de la société d'accueil différenciée de la sienne. Donc, en

³⁵⁶CLAIR Isabelle « La sexualité dans la relation d'enquête. Décryptage d'un tabou méthodologique », *Revue française de sociologie*, Vol. 57, (2016/1), p. 45-70. DOI 10.3917/rfs.571.0045

³⁵⁷AZADARMAKI Taghi, *La sociologie de la famille iranienne*, Téhéran, Samte, (2007), p 3.

accord avec ces deux types de questions et d'hypothèses descriptives et compréhensives dans cette thèse, tandis que dans la première partie, à savoir l'ethnographie inverse, je me centre sur la présentation de « comment est perçue » la sexualité française, dans la deuxième partie, c'est-à-dire l'ethnographie symétrique et la sociologie compréhensive de la sexualité des migrants enquêtés, j'axe mon propos sur « quelle est l'expérience vécue » et « comment elle est expérimentée » de la sexualité propre dans la société d'accueil française. En ce qui concerne la deuxième partie du récit du migrant sur son soi féminin et masculin propre et sur sa confrontation avec les normes de la sexualité et de la vie intime sexuelle de la société française, j'axe mon étude sur la compréhension de comment vivre ces différences avec celles de la société iranienne, c'est-à-dire sur la compréhension des conflits, des tensions, et des contradictions expérimentés par le/la migrant.e et donc, sur les stratégies adoptées et les tactiques pratiques appliquées pour conduire sa vie intime sexuelle à l'épreuve de la migration, en étant soit célibataire soit marié.

Alors, ce qui est une étude simultanément ethnographie et sociologique compréhensive, j'étudie, d'une part, les raisons principales constatées dans la justification des migrant.e.s pour choisir et éprouver la vie conjugale en accord avec le concubinage en France, et d'autre part, leurs inquiétudes éprouvées à partir de cette expérience, y compris la question de la perte de la virginité. Ensuite, j'étudie l'efficacité expérimentée de la liberté sexuelle, dans la société française, sur la vie des couples mariés iraniens et sur leur expérience sexuelle en dehors de la famille, et enfin l'expérience de la déviance des normes de comportement sexuels de la société française. Puis, je centre sur l'étude de la religion sur la sexualité et les comportements sexuels des migrant.e.s, notamment au sujet du mariage temporaire, et pour finir, j'axe particulièrement sur les expériences conjugales des migrant.e.s dans les couples mixtes, notamment franco-iraniens. Dans ce dernier cas, je centre d'abord sur l'étude des témoignages et des connaissances de migrants iraniens sur des couples mixtes et ensuite, je cherche à comprendre les expériences conjugales propres des couples mixtes pour assurer les dépenses de la vie commune, sur les différences éprouvées et donc, les insuffisances et les privilèges expérimentés avec des couples Iraniens, notamment du point de vue de la vie sentimentale et affective.

En ce qui concerne la vie intime conjugale des migrant.e.s enquêté.e.s, treize migrant.e.s ont vécu une vie conjugale en dehors du mariage (parmi eux un jeune homme expérimente cette intimité conjugale dans le cadre religieux, à savoir le mariage temporaire), tandis que huit personnes n'ont jamais vécu la vie intime sexuelle sans mariage en France. Parmi les

migrants, un homme a divorcé à cause des effets indirects de la migration, c'est-à-dire en raison de soupçon d'infidélité de la part de son ex-épouse qui était en Iran, une femme était en instance de séparation et deux autres, un homme et une femme sont en instance de pacs avec leur partenaire français.

Avant l'entrée dans ce chapitre, il semble qu'en se référant à la différence entre la culture de sexualité en Iran et en France, un point important doit être précisé, à savoir notre insistance sur le mariage (dans/ hors) et sa différence avec d'autres types de rapports sexuels ou conjugaux. Bien sûr, si l'auteur de la thèse et les enquêtés sont iraniens, il faut tenir compte de cette ambiance culturelle. De fait, nous comprenons bien qu'en France la question n'est pas celle de la dissociation entre sexualité et mariage mais de la dissociation entre sexualité et conjugalité (quelle que soit la forme de cette conjugalité : union libre, pacs, mariage), mais, dans cette thèse, ce qui est déterminant c'est la compréhension et l'interprétation des enquêtés sur ce sujet. Pour le dire plus précisément, ici, considérant le changement progressif des valeurs de jeunes iraniens sur les rapports intimes sexuels avant et en dehors de mariage³⁵⁸, malgré sa contradiction avec des normes culturelles et religieuses en Iran, notre insistance sur le mariage (dans/hors) est la question de la stabilité du rapport intime sexuel et émotionnel, ce qui est clairement évident dans le récit des enquêtés.

« Ici, faire l'amour c'est comme boire un verre d'eau » !

Soulignant sur ce sujet que le rapport conjugal sans le mariage, à savoir le concubinage ou l'union libre, ce qui se déroule dans la société française, n'est pas inconnu de la majorité des migrants iraniens et même pour certains d'entre eux, a été vécu avant la migration, cependant, cette connaissance se situe chez eux à un niveau différent. De fait, avant l'installation en France, ce mode de vie est plus connu, chez eux, comme un mode de vie momentané et pas comme un remplacement du mariage ni comme un mode de vie en couple permanent. Simâ qui est en instance de rupture de fiançailles, et Négin qui est mariée, sont deux migrantes qui expliquent qu'avant la migration, elles ne savaient pas « qu'on pouvait vivre ensemble sans être mariés ». Donc, le séjour en France est l'occasion vécue pour de nombreux migrants de connaître plus complètement et réellement la vie sans le mariage avec tous ses risques et ses intérêts, d'une part, au-delà de la propagande contre ce mode de vie par l'État et la société religieuse de l'Iran, en le présentant comme facteur d'instabilité de la famille, et d'autre part

³⁵⁸MAHDAVI Pardis, "Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution", *California: Stanford University Press*. (2008).

au-delà de l'idéalisation de ce modèle de vie conjugale par les défenseurs de la propagation de ce mode de conjugalité sans le cadre légal pour de jeunes iraniens.

Selon Kâvéh, célibataire, et étudiant, qui n'a jamais vécu la vie en couple en union libre, si l'intimité est centrée sur son côté de « profit sexuel », cela ne crée pas une relation désirable, et en revanche, il introduit une relation intime comme « une valeur » qui aboutit au « rapport permanent ». Azin, une autre migrante qui n'a pas été en couple avec un homme français, selon ses connaissances et ses témoignages par rapport aux relations intimes des couples en France, notamment parce qu'elle a une amie franco-iranienne et une amie franco-iraquienne prostituée, souligne que la question principale dans le couple français, surtout dans la nouvelle génération française, est le sexe et les pratiques sexuelles. Elle présente le sexe comme étant la cause la plus importante pour arrêter ou continuer une relation intime conjugale. « Les jeunes Français déclarent : vous les Iraniens, vous ne connaissez pas le sexe », c'est la citation qu'énonce Azin selon le récit de quelques jeunes Français, ce qui témoigne d'une part de l'importance centrale de la satisfaction sexuelle et aussi, de la différence des comportements et des pratiques attendus, notamment ici de la partenaire féminine, au moment de pratiques sexuelles, entre les deux cultures de France et d'Iran. Elle explique que dans leur vie sexuelle, la question principale est la diversité cherchée dans cette relation physique comme un plaisir, ce qui est plus en accord avec la connaissance sur l'activité sexuelle diverse cherchant la jouissance et en général, comme « *hobbies* » sexuels, c'est-à-dire tout ce qui donne une diversité de jouissance dans les pratiques sexuelles, surtout chez les hommes français. L'autre point d'appui d'Azin, dans la description de la sexualité dans la société française, c'est son interprétation sur la stabilité de la conjugalité, et le rôle des hommes français dans cette stabilité.

« Parfois, la continuation d'une relation intime par un couple est un outil pour prouver à soi-même (masculin) et aux autres ses compétences sexuelles, en disant qu'il est expert dans le sexe, ce qui satisfait sa partenaire et c'est pour cela qu'elle reste encore avec lui » (Azine, 36 ans, célibataire, étudiante, travaillant dans un kiosque à journaux).

Elle explique que la légitimité des « relations sociales multiples » entre les deux sexes, notamment leur rapport sur le lieu de travail, en France, à côté de la stabilité de la relation intime avec un seul partenaire, est compréhensible. De fait, elle argumente en disant que les Français, soit hommes soit femmes, organisent leur vie en deux parties indissociables, l'une la

vie sociale, notamment sur le lieu de travail et avec des collègues et des amis, dans laquelle il/ elle peut conduire leurs rapports sociaux et amicaux qui peuvent même consister en rapports sentimentaux avec autrui comme un/ une partenaire affectif et l'autre, la vie intime conjugale qui consiste avec un/ une partenaire qui est plus concentrée sur des pratiques sexuelles.

Cette tactique est compréhensible comme une multiplication des rapports avec autrui de sexe opposé, dont il s'ensuit au moins deux conséquences pour l'individu, premièrement, un investissement pour lui/elle-même pour le jour de rupture de leur rapport conjugal, et en second lieu, cela offre des occasions multiples pour prouver leur soi féminin et masculin en dehors des rapports conjugaux propres. Sur la première tactique, nous pouvons faire cette hypothèse que la personne, pour économiser émotionnellement, n'investit pas tous ces intérêts sur l'autrui unique soit masculin soit féminin comme collègues et amis et partenaires, et donc, cela lui laissera une chance dans la crise de rupture de son dernier rapport conjugal pour le remplacer. Cette tactique de la vie contemporaine nous aide à éviter de se concentrer sur une personne, notamment, aujourd'hui, où la précarité est considérée comme la condition préalable du rapport en couple, ce qui simplifie le remplacement du/ de la partenaire propre avec une autre déjà assez bien connue.

deuxième, qui est la condition préparatoire de la première, est de fait, l'épreuve de la réalisation du système de « faire la cour »³⁵⁹ selon Goffman, ou le « jeu social de la séduction » d'après nous. Tandis que dans le système présenté, l'homme est considéré comme le sujet agissant et actif, soulignant que c'est lui qui essaie de s'approcher la femme et qui est attiré par son charme, et donc, que la femme est définie comme un objet d'attraction et passif, à notre époque, depuis l'autonomie et la liberté sexuelle des femmes, nous constatons de plus en plus une prise d'initiative de la part des femmes. Et donc, alors que même avant ce changement, ce système n'était pas un système unilatéral et que les femmes jouaient leur rôle dans l'attraction des hommes, depuis la présentation d'une féminité séduisante soit par la façon de se vêtir soit par des comportements de coquetterie féminine, aujourd'hui, ces limites dissociées genrées sont brisées et donc, il semble que les deux sexes jouent ces deux rôles d'attirant et d'attiré. Autrement dit, ce qui est constaté de nos jours, c'est la transformation des habitudes sexuées de la séduction chez les deux sexes, dans le rapport sexuel lui-même, ce qui est affirmé dans une enquête en France³⁶⁰. Donc, le système du jeu social avec la séduction, dans le cas où l'individu est engagé dans le rapport intime conjugal, lui fournit des occasions

³⁵⁹GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, traduit par Hervé Maury, Disput, Paris, (2002), p 63.

³⁶⁰DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003), p 82.

multiples pour présenter son soi féminin ou masculin à autrui qui n'est pas son/sa partenaire propre, à partir des relations sentimentalement et émotionnellement contrôlées et suffisamment distinguées de celles qu'ils vivent dans le cadre de leur conjugalité avec leur partenaire propre. Ainsi, dans la totalité de la vie d'un individu dans la société française, bien accentué sur les Français par la migrante, il est perçu un mono-partenariat ou une monogamie au milieu des relations multiples, dispersées et légitimes avec le sexe opposé. De fait, les relations sociales multiples sont comprises comme un système de compensation de la fidélité à une stabilité intime conjugale mono-partenariale.

L'autre point remarquable dans le récit d'Azin sur la sexualité vécue dans la société française, notamment parmi les couples français, c'est l'attribution du rôle plus agissant à l'époux ou au partenaire pour préserver la stabilité de leur conjugalité. Elle argumente en disant que cet essai fait par le partenaire masculin pour préserver une conjugalité stable est une manière et une tactique pour prouver qu'il est un partenaire assez compétent pour satisfaire son épouse, notamment du point de vue de la relation sexuelle. L'interprétation d'Azin est en accord avec ce qui est présenté comme une tendance masculine pour protéger sa « domination sexuelle », ce qui le confronte avec « l'échec d'être un homme »³⁶¹ à notre époque. Selon Giddens, notamment dans la société occidentale, à partir de l'émancipation des femmes et de leur autonomie sexuelle, et donc, de la concentration des femmes sur leurs intérêts, surtout sexuels, une « dichotomie » dans l'activité sexuelle masculine est observable. De fait, d'une part, considérant l'émancipation féminine du point de vue sexuel et d'autre part, la stabilité des compétences sexuelles masculines, il est perçu un déséquilibre entre les compétences féminines et masculines, ou au moins de leur sentiment de puissance sexuelle, en comparaison du passé, en défaveur des hommes. L'épreuve la plus expérimentée dans les relations à long terme bien séparées des relations affectives, et sous la forme d'angoisses permanentes éprouvées chez lui pour contrôler sa partenaire, notamment sa sexualité, est présentée comme une inquiétude sur la compétence masculine. Dans ce contexte, l'augmentation de l'importance de l'information sur les nouvelles techniques de pratiques sexuelles ou des *hobbies* sexuels, dans le récit d'Azin est compréhensible dans le même sens que l'explosion des ventes des accessoires sexuels plus destinés aux hommes, ce qui peut être interprété comme le fond de plus en plus important de l'excitation sexuelle chez les hommes

³⁶¹GIDDENS Anthony, *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Hachette, Paris, (2004), p 148.

par la « diversité »³⁶². Ainsi, dans ce contexte, la stabilité de la conjugalité peut se comprendre comme un atout pour l'homme qui affiche sa puissance masculine et comme une affirmation de son soi masculin, lorsqu'il est imaginé qu'ils subissent la crise de leur masculinité. Bien que cette interprétation puisse sembler un peu réductrice, c'est-à-dire rester avec son partenaire pour sa satisfaction sexuelle, ce qui est un point de vue plutôt masculin, mais comme il est indiqué dans le texte, Azin raconte cela comme un point de vue et une interprétation masculine.

La satisfaction sexuelle et son rôle central sont au commencement et dans la continuité d'une conjugalité avec les hommes français, au point que c'est une exigence demandée au début du rapport de leur part, alors que cette revendication est plus retardée de la part de l'homme iranien. Considérant la différence des normes sexuelles entre les deux sociétés iranienne et française, cette revendication précoce n'est pas désirable pour des filles iraniennes, de fait ce qui est indésirable c'est la précocité du commencement de la relation sexuelle plus que la relation elle-même. Parvâneh qui est franco-iranienne et installée depuis 14 ans en France, bien qu'elle ait déjà expérimenté l'intimité conjugale avec son fiancé français d'origine iranienne, et donc, qu'elle n'ait pas eu la limite de la virginité, explique que cette demande a été posée très tôt de sa part à lui, en disant qu'« il voulait déterminer la situation de leur relation pendant une semaine. Parce que la pratique sexuelle pour eux c'est le principe de relation ». Ce qui est perçu, c'est une précipitation du passage d'une relation émotionnelle et sentimentale vers une expérience de pratique sexuelle, ce qui est défini comme la médiocrité et le déclin de l'expérience sexuelle³⁶³ avant la formation d'un rapport assez proche avec la partenaire. En ce qui concerne la compréhension de la sexualité en France, nous pouvons décrire cela comme le « désir individuel » en tant qu'une façon de construction de soi dans laquelle ce qui est le plus important c'est le soi et sa construction, tandis que cela chez la/le migrant iranien est proche du modèle de « sexualité conjugale », dans lequel l'individu essaie de construire un égo conjugal³⁶⁴.

« Ici, en France, le sexe c'est comme boire un verre d'eau, on boit de l'eau parce qu'on en a besoin et ce rapport n'est pas affectif. Lui, s'il ne peut pas boire un verre

³⁶²Ibid, p 149.

³⁶³HAKIM Catherine, *Honey money: the power of erotic capital*, Penguin Group, (2011).

³⁶⁴BOZON Michel, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, n° 41-42,(1), (2001), p 11-40. doi:10.3917/soco.041.0011 & BOZON Michel, *Sociologie de la sexualité : Domaines et approches*, (3 ème édition), Armand Colin, Paris, (2013), p 104-106.

avec moi, il le boit avec d'autres » (Azin, 35 ans, célibataire, étudiante, travaillant dans un kiosque à journaux).

Ce qui gêne Azin c'est le déclin et l'affaiblissement du rapport sexuel qui est devenu une relation proche entre deux personnes au même niveau que d'autres besoins naturels d'un être humain, y compris la soif et la faim. Alors qu'il y a une différence entre les deux sociétés iranienne et française, il semble que la compréhension du baiser précoce, dans la société française aussi, soit associée à une curiosité sexuelle, tandis que le baiser tardif est souvent compris comme le début d'une relation amoureuse³⁶⁵. Selon le récit de certaines migrantes sur la foi de leur témoignage, notamment ceux de Lâléh et d'Azin, si la femme iranienne n'accepte pas de coucher avec l'homme français dès qu'il le lui demande, l'homme arrête immédiatement tout rapport avec la femme. Lâléh raconte que l'ami français de son amie iranienne, après quelques rencontres dans un restaurant, lui a demandé de coucher avec lui et après s'être informé sur les limites de la fille sur le fait d'avoir une relation sexuelle (vaginale), a fait des reproches à la fille, en lui disant: « pourquoi toi, me fais-tu perdre mon temps ? ». Cela est le récit de Lâléh, célibataire et étudiante de post doc en France. Elle, en soulignant que, toujours, même au restaurant la femme a payé sa part et donc, qu'elle n'était pas invitée par l'homme français, nous indique un point très important. Que la femme iranienne, comme Lâléh, pensait que cette relation serait un rapport social de collègue, parce qu'elle n'avait vu aucun signe annonciateur d'un rapport intime. Il semble que même selon les normes culturelles en France contemporaine, il est exigé qu'un homme pour demander à avoir une relation intime avec une femme codifie ses comportements propres dans un cadre, à savoir être galant, ce qui est décodifié par la femme comme le signe d'une tentative de l'homme envers elle. Alors, nous pouvons comprendre cette expérience en nous référant à l'épreuve de la migrante en tant qu'étrangère, c'est-à-dire inégale du point de vue de la connaissance et du pouvoir venant de la connaissance des codes culturels de la nouvelle société, ce qui la met dans une posture inférieure à celle de l'homme français, d'autant que lui proteste en disant gaspiller son temps.

Au sujet de l'interprétation, plus haut, de la demande de faire l'amour au début de rapport entre les deux sexes, bien que cela soit interprété comme une perspective iranienne sur des codes de comportement sexuels, ici, nous essayons de la comprendre dans une perspective française. Nous pensons que pour l'homme français, une relation de séduction acceptée et continue devrait implicitement et potentiellement conduire à une relation sexuelle, que cette

³⁶⁵MARYSE Jaspard, *Sociologie des comportements sexuels*, la Découverte, Paris, (2005), p 85.

relation sexuelle conduite ou non à une relation conjugale. Et si la partenaire explique que ce ne sera pas le cas pour des raisons extérieures à la relation, y compris la contrainte familiale, croyances religieuses...etc, alors cet implicite de l'horizon sexuel est remis en cause et remet en cause la relation elle-même. Nous pouvons présenter cela par cette expression d'un malentendu originel, en disant que les deux personnes n'étaient pas dans le même « script » de la relation de séduction. Malgré cette interprétation, en accord avec des études faites sur ce sujet en France, nous trouvons une interprétation différente en présentant la formation de l'amour corrélé avec des « éléments objectivables comme le délai entre la rencontre et le premier baiser »³⁶⁶ ce qui pousse et encourage des jeunes filles à retarder le premier baiser, parce qu'elles cherchent le partenaire qui peut être le « conjoint »³⁶⁷.

Alors que le témoignage de Lâléh porte sur la formation d'un rapport sexuel en union libre et que ce type de rapport dès le début est destiné à aboutir à avoir une relation sexuelle, le témoignage d'Azin, porte sur ce qui est ressenti après une relation intime sexuelle avec un homme français dans ce type de rapport intime sexuel en disant : « J'ai entendu qu'après avoir couché avec un homme français, il n'est pas doux avec la femme iranienne et il n'exprime pas les mêmes sentiments qu'avant de coucher avec elle ». Le récit d'Azin, sur l'expérience de son amie iranienne, provoque une inquiétude sur la transformation de la relation intime sexuelle, aujourd'hui, vers un « abîme émotionnel qui sépare les deux sexes »³⁶⁸ non seulement dans une expérience conjugale à durée longue, mais dès le début de la formation de cette relation. Soulignons que l'interprétation d'Azin sur la forme de la relation sexuelle dans la société française fondée sur la satisfaction sexuelle comme une jouissance et la marginalisation d'autres aspects de cette relation en faveur de celle-ci, d'une part est fondée sur la compréhension de celle-ci comme médiocre et d'autre part sur la facilité d'accès à cette relation en critiquant la manière dont les jeunes Françaises se confrontent à ce sujet, en disant : « la femme française cherche sa féminité seulement au lit, alors que moi, jeune Iranienne, je veux qu'on me regarde comme un être humain en dehors du lit ». Ce qui est évident toujours, c'est que la focalisation du rapport intime entre deux partenaires sur le sexe, surtout si le sexe est demandé dès le début du rapport intime, est non seulement moralement problématique du point de vue des codes de comportement sexuel iranien, mais aussi péjoratif.

³⁶⁶BOZON Michel, *Sociologie de la sexualité : Domaines et approches*, (3 ème édition), Armand Colin, Paris, (2013), p 102.

³⁶⁷Ibid, p 69.

³⁶⁸GIDDENS Anthony, *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Hachette, Paris, (2004), p 11.

Ainsi, cette médiocrité du rapport sexuel, qui est décrit comme « plaçant la relation sexuelle sur le devant de scène »³⁶⁹ d'une part, met en question la relation intime sexuelle elle-même en tant que relation particulière, et d'autre part, met en question la considération pour autrui dans ce rapport en tant que personne particulière. Alors que dans un rapport aussi important, ordinairement, il est cherché une identification et une particularisation de la relation et du partenaire avec qui on veut partager même une partie de la vie. D'« incertitude et de précarité »³⁷⁰, telle est l'épreuve qu'une femme française, qui connaît plus la manière de vivre dans cette incertitude, accepte davantage de l'ordre de cette vie dans une société d'individus comme celle de la France, alors que la femme iranienne n'est pas encore prête pour ces instabilités dans l'intimité et l'intimité est encore une relation spéciale et différente des autres relations humaines.

Nous pouvons comprendre cette comparaison de la part de cette migrante, comme une critique de l'entrée dans ce qui est connu comme l'hédonisme et la diversité par la femme française, ce qui est interprété comme la perte de la valeur du soi féminin dans cet enjeu de la diversité et de l'hédonisme. Effectivement, nous voyons apparaître parmi de nombreux migrants interviewés, une critique par rapport à la gravité d'avoir une relation sexuelle et intime avant la stabilité du mariage dans la société iranienne, en considérant que cette gravité depuis quelques années est en train progressivement de se réduire, notamment dans une partie de la classe moyenne urbaine universitaire. Mais malgré cette critique sur la difficulté et la force de la définition de cette expérience avant le mariage, notamment pour les jeunes filles, comme un tabou, il est constaté que la facilité connue dans la société française est encore peu ou pas acceptable. Cependant, selon une interprétation française, nous pouvons comprendre cela typiquement dans une situation « d'habitus contrarié » pour les migrantes iraniennes, qui peut être une source de malentendu concernant la pratique française d'une sexualité dissociée de la conjugalité, c'est-à-dire qui se rapporte plus à une « épreuve » d'individuation, et toujours préalable à une éventuelle conjugalité.

L'autre point remarquable dans le récit d'Azin, sur la sexualité dans la société française, porte sur les normes de sexualité des hommes iraniens en France. Elle explique que la seule différence entre les hommes français et les hommes iraniens par rapport à la demande de relation sexuelle avec une femme est dans la façon de tourner cette demande, c'est-à-dire

³⁶⁹BOZON Michel, *Sociologie de la sexualité : Domaines et approches*, (3 ème édition), Armand Colin, Paris, (2013), p 32.

³⁷⁰BAUMAN Zygmunt, *La vie liquide*, traduit par Christophe Rosson, Pluriel, Paris, (2013).

« directe et dès le début du rapport de la part d'un homme français », et « indirecte et demandée plus tard par l'homme iranien », tandis qu'elle se rend compte que, parce que les migrantes iraniennes ne savent rien sur la différence entre ces deux manières, elles pensent que les hommes français sont différents. Elle attribue cette image fautive chez les femmes iraniennes à une méconnaissance des codes culturels genrés sexuels de la société française et donc, à une idéalisation du caractère de l'homme français comme différent de celui de l'homme iranien. Azin, qui avait un copain en Iran avant la migration et ici, en France, en comparant le caractère des hommes iraniens en Iran et en France, relève que les hommes iraniens à l'intérieur de l'Iran ont une mentalité plus « ouverte » et « se comportent plus en intellectuels avec leur partenaire », en revanche, à l'extérieur de l'Iran, ils sont plus « fermés » et se montrent jaloux. Elle justifie ce changement dans le mode de pensée des hommes iraniens, par le fait qu'en Iran, même si on dit à sa partenaire qu'elle est libre, c'est la société qui l'en empêche et elle n'est pas vraiment libre, tandis qu'à l'extérieur de l'Iran, il y a plus de liberté donnée par la société. Azin, selon ses témoignages et ses expériences, raconte que les hommes iraniens ne jugent pas bien les jeunes femmes iraniennes qui sortent d'Iran, « même s'ils sont intellectuels, ils pensent que les femmes qui partent d'Iran, ou sont très ouvertes et plus à l'aise (pour avoir une relation intime en dehors de mariage) ou sont de mauvaises femmes ».

Lâléh qui est une migrante qui n'a jamais vécu la vie en couple sans le mariage, a traversé presque la même expérience qu'Azin, mais avec des hommes iraniens qui appartiennent à l'ancienne génération iranienne. Elle, qui est très gênée à cause de ce regard et de la mentalité des hommes de cette génération, dit : « ils pensent que moi qui étais nouvelle arrivée en France, je suis venue d'un lieu (l'intérieur de l'Iran) où tous sont très malheureux et donc, ils voulaient m'apprendre le mode de vie français ou m'abuser sexuellement et affectivement ». Elle argumente en disant que les hommes de cette génération, qui sont à l'extérieur de l'Iran depuis longtemps, après l'expérimentation de la relation intime libre, sont maintenant parvenus à l'âge mûr, et tentent d'avoir de nouvelles relations avec des femmes iraniennes, ce qu'on dit avec une expression « son éléphant se rappelle de l'Inde », à savoir qu'on a envie de quelque chose qui vient de son d'origine, ou autrement dit, qu'après une période loin de l'Iran, ils ont envie de renouveler leur nostalgie de l'Iran, notamment dans un foyer iranien, qui est la chose la plus nostalgique chez eux. Lâléh raconte qu'elle, pour corriger son livre, travaille avec un homme iranien d'âge mûr comme correcteur, et quelquefois, l'homme lui a proposé d'aller chez lui en disant : « viens chez moi le week-end pour être ensemble et

travailler ». Mais, elle a arrêté ses rapports et son travail avec lui. Elle a vécu la même tentative avec un universitaire iranien, et dès qu'elle a senti sa tentative pour s'approcher d'elle, elle a cessé ses relations avec lui aussi.

Il semble qu'il y ait une différence entre les hommes des deux générations des migrants iraniens, selon les récits de ces migrantes, l'une, l'ancienne génération qui a quitté l'Iran dans les premières années après la révolution, dont la mentalité tend à considérer les jeunes iraniennes comme des jeunes filles malheureuses qui voudraient expérimenter et profiter de la liberté sexuelle disponible dans la société française, loin des limites de la société iranienne et de la famille en Iran. Et l'autre, la nouvelle génération née et socialisée après la révolution, qui a passé la plus grande partie de sa vie en Iran, qui stigmatisent la nouvelle génération des migrantes iraniennes en les considérant comme des femmes faciles en ce qui concerne les relations sexuelles.

Parisâ, qui est mariée et a vécu elle-même une vie en couple avec son époux avant le mariage en Iran, pendant six ans, mais pas dans un logement commun, en comparaison de ce qui est couramment le mode de vie intime en dehors du mariage, entre des jeunes en Iran et en France, selon ses témoignages et ses expériences, a l'impression que la relation intime entre les jeunes iraniens est « plus sérieuse » et « plus approfondie » que celle qui existe entre les jeunes français. Donc, elle décrit cette intimité en France comme « plus superficielle » et « plus pour prendre du plaisir ». C'est une critique de sa part, elle sent que l'intimité est une question et un type de relation entre deux partenaires, comme « spécial »³⁷¹ l'un pour l'autre, en effet, comme chez de nombreux autres migrants, l'intimité du concubinage entre les jeunes en France, n'est pas ressentie comme une relation bien réfléchie et beaucoup plus distincte de l'autre rapport avec autrui, soit du point de vue du choix du partenaire soit du point de vue du type de rapport entre deux partenaires comme beaucoup plus rigoureux et sévère et proche. Bref, ce qui est compris par intimité sexuelle dans le concubinage entre les jeunes en France, mais n'est pas perçu avec le sérieux attendu. De fait, pour ce qui est du concubinage, en tant que type de relation sexuelle et émotionnelle en dehors du mariage, pour elle comme pour de nombreux autres enquêtés, alors qu'il est tenu préalablement pour instable, il n'est pas perçu moins sérieux soit dans son but final, c'est-à-dire pour avoir une relation permanente, soit dans des idéaux portés par le/la partenaire comme une personne spécifique soit sur des points communs concernant les valeurs de la vie. Ainsi, l'intimité sexuelle et émotionnelle sans le

³⁷¹GIDDENS Anthony, *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés moderne*, Hachette, Paris, (2004), p 56.

mariage est perçue en tant que rapport le plus proche d'une personne spécifique dans son individualité et un rapport intime en tant que tentative individuelle pour avoir une relation distincte et différenciée avec un autrui différent, alors que dans la réalité de la vie intime, ce regard distinctif n'est pas perçu et même est regardé comme le plaisir.

« Mon ex-copine française, après une période, m'a dit que notre relation c'était pour le fun, mais, pour moi c'était une relation sérieuse et donc, je suis sorti de ce rapport ; à mon âge, je cherche une relation stable » (Ali, 33 ans, célibataire, co-directeur d'un bureau de commerce).

Ali est réfugié politique depuis 2010 en France, et il avait déjà expérimenté pendant une période la vie en couple avec une Iranienne en France, dans le désir de se marier, expérience qui a échoué. L'argumentation d'Ali pour expliquer la fin de sa relation intime sexuelle et sentimentale avec son amie française est fondée sur deux raisons, l'une est la différence de but de cette relation pour lui et pour sa copine et l'autre, son âge. Dans la première, il donne comme raison de la fin de cette intimité avec cette femme française, le fait qu'il a été « affecté émotionnellement » dans cette intimité et donc, que c'était un rapport préalablement défini sérieux même si instable, tandis que sa partenaire a considéré préalablement cette relation comme une jouissance éphémère. Il présente aussi son âge, déjà plus de trente ans, comme le facteur de recherche d'une intimité conjugale stable, au moins comme l'objectif déjà considéré pour une intimité sexuelle. Cette rupture s'est faite en dépit du fait qu'il présente le côté émotionnel de son intimité avec cette jeune femme française plus satisfaisant qu'avec son ex-partenaire iranienne, en disant que sa compagne française exprimait plus ses sentiments dans leur relation, et que par exemple, « elle le prenait plus spontanément dans ses bras ou lui faisait la bise ». Autrement dit, ce qui est présenté comme plus satisfaisant chez Ali dans son rapport conjugal avec son ex-partenaire française, peut se comprendre par le fait qu'elle avait un rôle plus actif et qu'elle prenait plus d'initiative dans la relation émotionnelle et sexuelle. Soulignant que, quand je lui ai demandé des exemples d'un rôle plus actif de sa partenaire française, il m'a regardé un peu avec reproche de vouloir entrer dans la zone personnelle de sa vie privée, et il s'est aperçu que, bien que cette intimité du point de vue des sentiments et peut-être de la sexualité ait été agréable pour lui, cette satisfaction, en comparaison de ce que lui cherchait, c'est-à-dire une relation intime conjugale stable, était moins important. Ali, pour argumenter son refus de continuer un rapport intime sexuel seulement pour le plaisir, dit que, s'il avait été plus jeune, il aurait accepté cette intimité basée sur le « fun plaisir », alors que son âge le pousse à commencer un rapport conjugal qui au moins sera défini préalablement

sérieux pour les deux partenaires. De fait, bien que cette intimité ait été éprouvée du point de vue sentimental comme satisfaisante pour lui, il est sorti de cette relation parce qu'il pensait qu'à son âge, c'était le moment d'avoir de la stabilité dans la vie.

Tandis que pour Ali, la conjugalité en union libre seulement pour le plaisir n'est pas acceptable, chez Simâ, cela est présenté clairement pour la diversité de l'expérience sexuelle qui est aussi une possibilité et une opportunité de « choisir le futur mari ». Elle argumente en disant que la vie sexuelle dans laquelle l'expérience du rapport sexuel avant le mariage est refusée est « mauvaise », et « par exemple entre 18-27 ans, on peut avoir des rapports avec 10 personnes », ce qui est l'occasion d'avoir « plus de connaissances sur le sexe », alors que d'après elle, en Iran, « on ressent que le sexe est mauvais et interdit sauf entre deux personnes et à travers des mots particuliers ». En effet, elle met en question, d'une part le mariage officiel, en Iran et notamment le contrat de mariage et le texte particulier qu'il faut lire pour former religieusement le lien conjugal entre les époux, et d'autre part, elle critique le fait de retarder la relation sexuelle jusqu'au mariage. Elle argumente en disant que les personnes qui ne peuvent pas avoir de relation sexuelle jusqu'à un âge avancé, sont atteintes de « problèmes psychiques », ce qui est présenté comme une raison scientifique et psychologique.

« ...Je pensais qu'on était obligé de se marier, mais ici, j'ai découvert que la personne peut choisir son copain comme elle veut et vivre avec lui. Je ne voulais pas me marier (signer le contrat de mariage permanent), mes parents ne sont pas rigoureux mais c'est la famille de mon fiancé qui n'a pas accepté. » (Simâ, 26 ans, en instance de rupture de fiançailles, étudiante, enseignante à l'institut de langue, hôtesse d'hôtel).

Simâ, en interprétant le mariage en Iran comme « un échange de marchandise » et « un marché », affirme qu'elle aimerait « expérimenter l'intimité avec cinq jeunes hommes même de nationalité différente pour connaître et choisir de rester dans la relation engagée avec l'un d'eux ». L'interprétation de Simâ sur le mariage et sur la diversité de l'intimité est compréhensible dans le contexte de sa vie intime, au sujet de son expérience de sa rupture de fiançailles et des « interventions » des parents et des familles, notamment la famille de son ex-fiancé, dans leur mariage, quand elle dit : « le mariage est une décision personnelle qui doit être prise seulement par les deux partenaires ». Elle justifie sa décision de la rupture de sa fiançailles presque évidente pour elle-même avant la migration, en qualifiant son ex-fiancé d'homme « traditionnel » qui est « attaché à sa famille et à l'Iran », au contraire d'elle-même,

qui a un caractère à vouloir « expérimenter de nouvelles (expériences) », et dit qu'elle était sûre de ne pas avoir envie de revenir en Iran.

Chez Azin, célibataire, alors que l'expérimentation de la conjugalité en dehors du mariage est acceptée, elle la justifie comme « la possibilité de connaître les hommes et le fond de leur pensée ». Azin pense qu'en Iran il y a toujours, entre deux personnes, une « limite » qui occulte le caractère de l'homme, tandis que la possibilité de l'expérimentation du rapport en couple avant le mariage aide à connaître le caractère des hommes au-delà des limites et des voiles. Et donc, elle présente cette connaissance au prix « des risques de rupture de relation » pour « trouver la personne qui convient ». De fait, dans le récit d'Azin, en comparaison avec l'interprétation de Simâ, la diversité dans le sens d'une multiplicité de relations en couple pour la recherche de la jouissance, est refusée. Alors, la différence qui existe entre le mode de pensée de Simâ et d'Azin qui ont expérimenté l'intimité en dehors du mariage, est la différence de moyen et de but pour cette expérience, et donc, chez Simâ, l'accent est mis plus sur la diversité par goût sexuel, explicitement. L'autre point remarquable dans l'interprétation de la diversité des relations conjugales en dehors du mariage, chez ces deux migrantes, c'est que chez Simâ, la stabilité cherchée passe plus par la diversité et les relations multiples, et donc, que ces relations soient éphémères est une présupposition préalable chez elles, au contraire d'Azin, pour qui la diversité, dès le début, sert à une stabilité presque proche et accessible, et plus axée sur une alchimie entre les caractères des partenaires.

Mariage, stabilité et assurance sur l'avenir

La confrontation avec la liberté sexuelle dans la société française à l'épreuve de la migration chez les migrants mariés, peut avoir un effet différent que chez les migrants célibataires, et donc, pour comprendre le sens donné à cette liberté sexuelle et à son efficacité sur la vie intime des migrants, il faut connaître l'enjeu entre la subjectivité de ces migrant.e.s marié.e.s et l'objectivité de la sexualité de la société française. Sous ce titre, nous essayons de comprendre les justifications et les raisons des migrant.e.s enquêté.e.s pour ne pas expérimenter la vie conjugale en union libre. En général, pour justifier le refus du mode de vie en concubinage en France, ils fondent leurs argumentations soit sur des particularités personnelles propres soit sur l'importance de la famille. De fait, le point remarquable chez eux, c'est que le mode de vie en union libre est interprété d'une part contre la stabilité et donc, comme un empêchement pour programmer le plan de la vie dans sa totalité.

Masoud, qui est fiancé, quand je lui pose la question sur le mode de vie en concubinage et sur la compréhension qu'il en a, insiste sur la présentation de son caractère en tant que personne « très affective et très dépendante des autres ». Il explique que la famille et le mariage sont pour lui des « valeurs culturelles importantes » et en revanche, il ressent le mode de vie intime libre en concubinage comme « inconnu » et donc, « effrayant ». Négin, qui est mariée décrit la famille et le mariage comme « une assurance pour le futur » et comme « sacrés dans la culture iranienne », alors qu'elle, au contraire de Masoud, présente l'expérience de la relation intime avant le mariage comme « ordinaire ». Hâtéf, qui est marié depuis 5 ans, éprouve l'efficacité de la vie intime entre les couples en France sur son intimité propre avec son épouse comme « un renforcement de la dimension affective et sexuelle », de plus, il justifie ce renforcement comme le résultat d'« être loin des parents et des familles et donc, d'être plus centrés sur leur intimité ». Il affirme qu'il ne peut pas accorder le modèle de sa vie intime avec les types de relations intimes en couple en France, c'est-à-dire sans le mariage et que chez lui la famille telle que définie dans la société américaine est présentée de façon plus agréable que celle de la société française, parce que c'est plus familialiste.

Hâtéf a vécu pendant trois ans une relation amoureuse avec son épouse actuelle avant le mariage en Iran, mais il affirme qu'ils n'ont pas expérimenté la vie en couple avant le mariage, c'est-à-dire sous le même toit. Lui, en comparant avec ce qui est connu comme la vie en couple en concubinage en France, dit qu'il aurait voulu qu'ils aient la chance d'expérimenter « une vie amoureuse avec plus d'aventures comme copine et copain, mais pas une vie en couple à la mode française » avant le mariage avec son épouse, tandis que son épouse, Féryâl, exprime un regret en disant : « j'aurais aimé expérimenter la vie en couple avec quelqu'un avant le mariage pour connaître et comparer les hommes ». De fait, elle sent un regret de ne pas avoir expérimenté la vie en couple avec quelqu'un d'autre que son époux actuel, tandis que son époux exprime son regret de ne pas avoir expérimenté un mode de vie amoureux avec son épouse et pas avec d'autres femmes. Nous pouvons comprendre que Féryâl, comme certaines autres jeunes iraniennes, en raison d'une liberté moindre que celle des jeunes hommes, éprouve plus de regret de ne pas avoir eu un mode de vie plus libre pour des aventures amoureuses, ce qui est ressenti aussi parfois chez les jeunes hommes en Iran, mais ce qui est plus digne d'intérêt c'est qu'elle, bien qu'elle ait une histoire amoureuse avec son époux, avant leur mariage, réclame un rôle plus actif pour choisir son époux. De fait, en Iran, parce que, culturellement, c'est l'homme qui fait la demande en mariage à la femme, après avoir essayé auprès d'autres filles, il a une chance de pouvoir choisir son épouse de

façon active, alors que, pour la femme, la chance de choisir un époux, bien qu'elle existe, est une chance plus passive ou au moins dans un contexte différent de celui des hommes.

« J'ai aimé expérimenter ce mode de vie, mais je suis arrivé à ce résultat que je ne suis pas l'homme d'une relation temporaire et éphémère...et la trace de cette expérience reste toujours dans ma vie. Je ne me marie pas pour le désir sexuel, je cherche la stabilité. Je savais que la passion sexuelle serait éteinte après quelques mois, et tout avance logiquement. J'aime cette raison et cette rationalité » (Méhrâd, 28 ans, fiancé, directeur d'un bureau d'avocat en Iran).

Méhrâd est un jeune homme très vivant et sociable avec des compétences élevées de communication avec les autres, notamment avec les femmes, comme lui-même le raconte « mes collègues m'aimaient beaucoup et elles se réunissaient toujours autour de mon bureau ». Il est pratiquant et présenté lui-même comme traditionnel, notamment par rapport à la famille et aux rôles du genre, mais ces qualités chez lui sont passées au filtre romantique et très doux. Il explique qu'en France et avant son mariage, il a reçu beaucoup de propositions de femmes françaises pour avoir des relations intimes en couple avec lui, mais cela n'a pas été plus loin que des propos, « peut-être parce que j'ai été incompetent (et il rit) ». Son argumentation pour refuser le mode de vie sans mariage à la mode occidentale, est fondée sur la description de ce mode de vie comme une vie « en portions », c'est-à-dire avoir une « partie limitée de la vie », ce qui est « détestable » pour lui. La « raison » dans la vie intime, c'est le concept remarqué par Méhrâd dans la vie en couple avec le mariage, laquelle est obtenue après une période de vie intime conjugale stable, ce qui vient après la modération de hauts et bas de la vie conjugale où la passion et la pulsion amoureuse et sexuelle sont accompagnées de la stabilité d'une vie bien cadrée par le mariage.

Au sujet de l'objectif présenté pour une vie intime conjugale par des migrant.e.s iranien.ne.s qui sont célibataires, le point intéressant se trouve dans la comparaison entre les migrants et les migrantes célibataires. Parmi les jeunes hommes qui parlent de leur vie intime, d'ordinaire, certains s'expriment implicitement sur le sujet du plan supérieur de leur vie, comme celui de la vie professionnelle et de la vie de famille et chez eux les relations d'intimité ne sont pas regardées comme des objectifs d'essai et d'échec, en revanche, ils considèrent la vie intime comme la base de ce plan qui doit donner une stabilité constante à leur vie en général, notamment à leur vie professionnelle. Cependant, en vérifiant le récit du soi féminin et la question de la sexualité, on s'aperçoit que les jeunes iraniennes sont plus

audacieuses pour transgresser les tabous et les normes sexuelles religieuses et culturelles, et qu'elles n'ont pas indiqué l'importance de leur rapport intime en couple comme une partie de leur plan de vie personnelle et professionnelle, alors qu'en revanche, les jeunes iraniens au nom de la religion, de la culture familiale et du plan de la vie personnelle et professionnelle, sont plus prudents et calculateurs sur les parts et les bénéfices du rapport conjugal sans le mariage et donc, éphémère. Ce qui peut témoigner d'une économie émotionnelle chez eux, à savoir le travail sur le soi propre à partir d'une conjugalité, au moins préalablement imaginée stable.

La conjugalité précaire, un passage obligé à intégrer

Comme il est souligné plus haut, la notion centrale de la formation de ce chapitre sur la sexualité est l'expérience de la conjugalité en union libre chez les migrants enquêtés. Donc, sous ce titre, je me centre sur la compréhension des raisons des migrantes enquêtées pour réaliser une intimité conjugale en dehors du mariage en France. Généralement, je peux classer les raisons et les compréhensions de nombreuses migrantes pour expérimenter une conjugalité sans le mariage et selon le mode de vie français en trois types, à savoir l'obtention de la nationalité, le travail sur le soi féminin, l'accord avec le mode de vie en France et l'intégration dans la société d'accueil.

L'obtention de la nationalité

Obtenir la nationalité française est présenté par trois iraniennes jeunes enquêtées, non comme l'objectif principal du commencement d'une conjugalité en dehors du mariage mais comme un des buts cherchés, bien confirmé chez deux d'entre elles. Vidâ est une de ces migrantes, en couple avec un Français. Elle a vécu l'intimité conjugale sans le mariage pour la première fois en France.

« Ici, en France, mon regard sur la question de l'intimité en couple sans le mariage a changé. Être et discuter avec des amis qui font leurs études en sciences sociales, me donne la possibilité de réfléchir sur mon corps... » (Vidâ, 29 ans, en couple avec un Français, étudiante).

Elle souligne qu'en Iran, elle ne réfléchissait pas à la relation sexuelle et sentimentale avec un homme et elle fonde la logique de l'absence de cette préoccupation en disant : « en Iran je n'avais pas senti le besoin de relation intime en couple avec quelqu'un, car je recevais assez de tendresse et d'affection de la part de ma famille et des autres ». Son argumentation pour

expérimenter une vie conjugale selon le modèle français est fondée sur le fait de « trouver une nouvelle connaissance et une nouvelle vision de son corps féminin et de son droit propre sur ce corps ». Elle explique qu'elle réfléchissait beaucoup au fait que la décision pour avoir une relation sexuelle avant le mariage est un droit personnel ou non, ce qui est déterminé par des normes de la société natale ou de sa famille. Et ainsi, avec ce conflit interne, elle a finalement pris la décision d'expérimenter cette vie en couple sans le mariage en la justifiant par le fait que « son corps en avait besoin ». Chez elle, la conjugalité sans le mariage est aussi interprétée comme la recherche de la diversité et elle met la notion de diversité en opposition avec la notion de stabilité, en disant : « maintenant, je cherche des relations intimes, ce qui me donne plus de diversité que de stabilité », et donc, c'est pour cela qu'elle n'a pas été gênée par la fin de sa relation avec son partenaire. Vidâ, en avouant que des relations intimes en couple éphémères s'ensuit une gêne, en présentant d'autres « bénéfiques », y compris la possibilité d'améliorer la langue française, note cela comme une « compensation » à cette instabilité. Alors que Vidâ souligne que la recherche de la diversité dans la relation intime n'est pas son « objectif à long terme », elle insiste sur le fait de « trouver un partenaire qui est en France », c'est-à-dire un partenaire qui a la nationalité française. Il faut considérer qu'elle ne vit pas une intimité en couple émotionnellement satisfaisante avec son partenaire français, et donc, elle sent un doute et une indécision par rapport à la continuité de cette intimité en couple. Ainsi, chercher une conjugalité diverse pour Vidâ se fait avec une contrainte déterminante, c'est-à-dire qu'elle cherche intentionnellement son partenaire parmi des hommes ayant la nationalité française.

Pour comprendre la logique d'action de Vidâ sur l'orientation de son intimité en couple avec des partenaires ayant la nationalité française, il faut considérer son appartenance à l'ethnie Kurde et sunnite dans une des provinces en Iran, et donc, moins développée et marginalisée par rapport aux programmes de développement, en ce qui concerne les Politiques de Centralisation. Vidâ, qui appartient à la classe inférieure (selon nos critères de classification des migrants)³⁷², décrit l'épreuve de sa vie en Iran avant la migration, comme « l'emprise du regard masculin dans sa famille », liée soit à son ethnicité soit à sa religion, même si sa famille et elle-même ne sont pas pratiquantes.

³⁷² L'écart trouvé entre l'appartenance à la classe sociale vraie et ce qui est présenté est étudié sous le titre de « présence des iraniens à l'étranger, un archipel qui se distingue des autres migrants » dans le chapitre 1, dans le cas de cette migrante, elle présente sa classe sociale avant la migration comme la classe moyenne, alors qu'en considérant la situation financière de sa famille, cette présentation n'est pas correcte.

Ainsi, tout cela la conduit à être mécontente de vivre en Iran. Elle argumente en disant que les « valeurs de la vie » avant la migration ne l'attiraient pas, qu'elle n'aimait pas avoir la même vie que les autres et donc, que sa décision de changer de vie l'a poussée à partir pour poursuivre ses études. Donc, en justifiant l'objectif du changement de sa vie comme le but de sa migration, et en outre, en exprimant sa décision de ne pas retourner en Iran, elle indique ce qui la pousse le plus vers l'idée d'obtenir la nationalité française. Outre l'objectif de Vidâ, la question de la nationalité est aussi un objectif sérieux pour Fatâneh qui est Kurde et sunnite bien qu'elle ne soit pas pratiquante, et presque dans la même classe sociale que Vidâ, et est aussi un objet de réflexion pour Shirin.

En ce qui concerne le sujet de la recherche d'une relation stable en couple et enregistrée officiellement, à savoir le mariage, pour Shirin, en considérant qu'elle appartient à la classe moyenne, cela est relativement plus axé sur la réduction de chance de mariage en Iran, à cause de la perte de la virginité. La question de la perte de la virginité peut être considérée comme la raison implicite chez Vidâ aussi, notant qu'elle vient d'une famille décrite par elle comme « patriarcale ». Alors, à propos de l'épreuve de Shirin, elle ressent ses intimités conjugales comme « angoissantes » et sources d'« inquiétude », notamment lorsqu'elle voyage en Iran. Ce qui témoigne du fait qu'elle cache ses expériences de sa vie en couple à sa famille et à ses parents en Iran, et elle souligne qu'elle a ressenti l'opposition et la tristesse de sa mère en étant confrontée avec le sujet de l'abandon de la pratique religieuse dans son dernier voyage en Iran. Elle attribue la raison de ses inquiétudes quand elle voyage en Iran où « le mariage devient important pour elle », « parce que toutes ses amies vont se marier » et que sa mère lui dit : « *Ensh'allah* un jour pour toi », ce qui l'angoisse. Lorsque je lui ai posé une question sur le fait de parler de ce sujet avec son partenaire français, elle explique qu'elle sent un conflit interne, ce qui la pousse -malgré sa tendance- à parler avec son partenaire du futur et de la finalité de leur relation, cependant, elle souligne qu'elle n'est pas à l'aise pour parler de ce sujet et que, de plus, son partenaire ne lui répond pas directement. Et alors elle donne la réponse de son partenaire français, sur le sujet de leur conjugalité, qui est : « il faut penser au présent et pas au futur ». Ce qui est clair, c'est la différence entre les normes connues de sexualité entre les deux cultures iranienne et française, et donc, le regard sur les relations conjugales multiples, chez la femme iranienne, plus pour chercher une stabilité, et chez l'homme français, pour l'expérience et la connaissance, ce qui est très évident dans sa description sur la différence entre ses partenaires précédentes, lorsqu'il dit à Shirin « je ne connais pas ton mode d'emploi. Chaque rapport intime en couple est une expérience ».

Par rapport au récit de Shirin, nous pouvons faire deux interprétations, l'une la compréhension de la recherche de cette diversité d'expérience en accord avec la notion de « carrière »³⁷³ sexuelle selon l'idée de Becker et l'autre, considérant ce qui est présenté comme le « Syndrome consumériste »³⁷⁴ chez Bauman. En accord avec le premier, les pratiques sexuelles, y compris sans la conjugalité, peuvent faire partie des formes normales de « carrière d'identification » sexuelle et sentimentale dans le processus d'individuation des individus, et que cela peut éventuellement conduire à de l'engagement conjugal, mais sans nécessité à cela. De fait, les pratiques sexuelles comme une partie de carrière de l'identification de l'individu dans le processus de son individuation peuvent comprendre comme à la fois des faits objectifs de la structure sociale, et des changements dans les perspectives, les motivations et les désirs de l'individu sur sa sexualité. Tandis que selon l'idée de Bauman, nous pouvons comprendre le récit du compagnon de Shirin comme une interprétation mécanique des relations humaines et intimes, et une compréhension d'aventurière même sur ce type de relation, comme une expérience de nouveaux plaisirs et de jouissance dans tous les domaines de la vie, ou autrement dit, la pratique d'une sexualité sans engagement conjugal comme une forme de « consommation » ou « d'hédonisme ».

Revenons sur l'expérience de Shirin et l'écart entre son regard et celui de son partenaire français sur la vie intime en couple, nous percevons une tactique chez elle, c'est-à-dire l'investissement d'une compétence féminine, à savoir les soins féminins ou *care*, de la part de Shirin, pour encourager son partenaire à continuer et à être fidèle à leur rapport intime conjugal.

« J'aime la femme du foyer iranien qui gouverne les affaires de la famille, qui se soucie des membres de la famille et fait attention à leurs intérêts. Et cela est désirable pour mon copain » (Shirin, 31 ans, en couple avec un Français, étudiante, enseignante à l'université).

Donc, Shirin applique de « prendre soin » et du « sentiment de responsabilité à l'égard du bien-être des autres » ce qui n'est pas comme une « forme de prise de pouvoir sur une vie dépendante »³⁷⁵. Elle sait qu'en France, soit au nom de l'individualisme et de l'autonomie de l'individu, soit au nom du féminisme et du combat contre les stéréotypes féminins, les

³⁷³BECKER Howard S, *OUTSIDERS: Studies in sociology of deviance*, Free Press of Glencoe A Division Of the Macmilian Company, US, (1963), p 25-26.

³⁷⁴BAUMAN Zygmunt, *La vie liquide*, traduit par Christophe Rosson, Pluriel, Paris, (2013), p 133.

³⁷⁵BRUGERE Fabienne, Chapitre I - *Le thème du care la voix des femmes. Dans L'éthique du « care »*, (2017). p7-46. Paris cedex 14: Presses Universitaires de France.

comportements de « petit soin » envers son partenaire, sont de plus en plus présentés comme dévalorisés, alors que dans la réalité de sa vie en couple avec son partenaire français, elle trouve que ces soins sont « désirables » pour lui. Et donc, en expliquant que son partenaire français la compare positivement avec sa dernière copine qui l'a quitté, elle révèle ce qu'elle cherche via cette féminité attentionnée, à savoir « essayer de faire dépendre son partenaire d'elle-même ». De fait, elle applique cela comme une tactique qui peut être comme un atout dans sa relation intime pour augmenter la dépendance et la fidélité de son partenaire français à leur intimité et à elle-même, mais en accord avec l'avis de son partenaire sur le rapport conjugal, à savoir plus comme une compétence individuelle dans laquelle la conjugalité est estimée préalablement éphémère, cette tactique n'est pas suffisamment sûre.

En comparaison avec Vidâ et Fatâneh, comme il est noté plus haut, chez Shirin, l'obtention de la nationalité française n'est pas poursuivie dans le même sens ni dans le même objectif que chez les deux premières. Chez Vidâ et Fatâneh, ce qui les pousse vers ce but, c'est la situation de leur vie en Iran et donc, l'insuffisance de satisfaction, tandis que chez Shirin, premièrement, cette insatisfaction et la tentative de changement de vie à partir du changement du lieu d'installation ne sont pas perçues, et en second lieu, la question de la nationalité en tant qu'objectif est beaucoup moins remarquable, et cela révèle davantage une inquiétude pour la réduction de chance de mariage en raison de la perte de sa virginité. Pour bien comprendre l'expérience et l'épreuve de ces migrantes, il faut mentionner que Vidâ est en couple avec un Français, mais est insatisfaite de son intimité. Fatâneh au moment de l'entretien ne vit pas en couple bien qu'elle aurait aimé vivre en couple avec un homme européen, ce qui semble être un échec chez elle ; alors que chez Shirin, à part un petit souci dans sa vie intime sexuelle avec son partenaire français, ce qui est étudié sous le titre « intimité sexuelle des couples franco-iraniens », il semble qu'elle soit contente de son expérience. Donc, bien qu'il soit possible de considérer la tentative de ces migrantes comme une tactique utilitariste pour réaliser leur propre stratégie, c'est-à-dire la possibilité de rester en France concernant l'accès à la nationalité française, il semble que, pour elles, le plus important est de se définir non plus comme des migrantes susceptibles de revenir en Iran, mais comme des personnes ne désirant plus revenir en Iran et souhaitant rester et s'intégrer à la société française, et dans cette perspective la question de la conjugalité avec un Français devient centrale dans leurs choix de relations intimes.

Travail sur le soi féminin

L'occasion de travailler sur le soi féminin chez Lâdan non seulement apparaît dans son récit sur la totalité de son épreuve à la migration, mais aussi dans son interprétation sur l'intimité en couple sans cadre officiel. Elle décrit d'une part, la vie intime comme une « occasion d'apprentissage » pour la femme, et d'autre part, elle affirme la « nécessité » de l'expérimentation de la relation intime avec l'homme comme une façon d'aider à la « connaissance de soi, en tant que femme ». Selon elle, la relation en couple avec un homme, aide la femme à « connaître les facteurs importants dans la vie » et elle justifie cela en disant que sans cette relation « la femme reste comme une petite fille ». Elle explique qu'au début de son arrivée en France, parce qu'elle restait encore avec ses habitudes iraniennes, elle avait beaucoup de problèmes, et en plus les différences culturelles rendaient plus difficile son rapport intime, mais cette expérience a été positive et une occasion d'apprentissage pour elle. De fait, d'après elle, l'épreuve de la vie en couple en dehors de mariage avec l'autrui masculin, est comprise comme l'occasion de connaître le soi féminin, sur la plus courte distance possible avec le soi masculin et le moins possible de contraintes.

« ... Nous les Iraniens sommes habitués à d'autres modèles dans notre relation intime en couple et donc, ce type de relation en France est difficile pour nous... Cependant, progressivement, on trouve que ce modèle est mieux... Ici personne ne se trompe et ne cache sa trahison à son partenaire... » (Lâdan, 41 ans, célibataire, maquilleuse professionnelle).

Bien que cela fasse longtemps qu'elle habite en France, environ 15 ans, elle parle difficilement de son soi féminin, notamment de ses expériences de la vie intime sans mariage. Je remarque qu'elle ne parle pas directement de sa vie intime, mais au milieu de notre entrevue, je découvre qu'elle a au moins vécu deux fois la vie en couple en France, la première fois avec un homme français et la deuxième fois avec un homme iranien. Cependant, quand, par la suite, elle raconte qu'elle a ressenti de l'amour pour un homme français après son départ d'Iran et qu'ils se sont mariés, quand je lui demande quel type de mariage, elle, en me lançant un regard significatif et désapprobateur, sourit et ne dit rien. Cette réaction, en considérant sa connaissance de l'intersubjectivité dominante en Iran sur la relation intime sans mariage officiel, montre clairement que le type de sa relation intime était le concubinage. Mais, soit de façon conservatrice, soit comme le signe de sa honte d'avoir ce mode de vie en face de sa compatriote enquêtrice, elle le cache.

Cependant, la stabilité dans la vie en couple avec le mariage, pour Lâdan est comprise comme menaçant l'individualité. Elle qui a vécu deux intimités conjugales sans le mariage en France, explique que la relation intime entre deux partenaires, soit en Iran soit en France, a la même base. Cependant, elle distingue cette intimité conjugale en France, soulignant le « respect de l'espace intime propre de chaque partenaire ». L'inquiétude de Lâleh, ordinairement, se porte sur l'insuffisance de la définition et de l'accès de la femme, dans une vie conjugale en Iran, à une « intimité personnelle », c'est-à-dire à la possibilité et au respect des deux partenaires pour que chaque membre du couple puisse « avoir une vie indépendante du conjoint et autonome, au moins en partie »³⁷⁶. Ce souci est bien remarqué en général, par les femmes, sous l'influence du rôle de la femme à la fois comme épouse et comme mère et des idéaux attendus pour chacun de ces rôles qui empêchent l'intimité personnelle de la femme.

En confirmant qu'elle n'a pas expérimenté des relations intimes multiples, elle présente le mode de vie en couple à la mode française, « difficile » pour les Iraniens, parce que c'est plus d'« indépendance ». Cependant, par la suite, en se référant aux points faibles de ce type de vie, c'est-à-dire la précarité et son côté éphémère, elle justifie en disant que, bien que la « séparation soit difficile », « progressivement, la difficulté s'est réduite ». L'argumentation de Lâdan par rapport au mode de vie sans cadre officiel, comme occasion de travail sur le soi féminin, est fondée remarquablement sur son opposition au mariage en tant qu'intimité conjugale encadrée. Donc, son argumentation d'une part est fondée sur le refus du quotidien et de l'ordinaire de la vie en couple marié, en disant qu'elle « n'aime pas les routines de la vie » ni dans la vie quotidienne ni dans la vie professionnelle, et que c'est pour cela que le mariage n'est pas son intérêt. Et d'autre part, l'existence offre beaucoup plus d'autonomie dans le mode de vie en union libre, et elle explique que ce mode de vie permet « le moins de contact et de dispute possible entre deux partenaires grâce à plus d'indépendance ». Effectivement, elle pense que grâce à l'indépendance entre les deux partenaires, dans la vie conjugale selon le mode français, la « manipulation » et la tromperie entre eux sont moins grandes, car en cas de trahison, elle n'est pas cachée si on veut savoir. Donc, pour elle, cette transparence dans la vie intime est désirable.

Alors, moins de dépendance émotionnelle permet de ne pas vivre toujours angoissé, de bien économiser les émotions et les ressources personnelles sentimentales et de protéger davantage

³⁷⁶DE SINGLY François, « Intimité conjugale et intimité personnelle : À la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées ». *Sociologie et sociétés*, 35(2), (2003), p79-96. doi:10.7202/008524ar

la distance avec autrui pour moins subir de gêne et d'embarras. Sa logique pour refuser le mode de vie intime sous la forme du mariage officiel, ce qui nécessite des routines, des rôles presque déjà définis, des engagements attendus de la part du partenaire et de la famille, c'est l'image d'une vie éphémère, ce qui est présenté comme la fuite des individus devant les « habitudes » et les actions qui sont figées sous forme de « routines »³⁷⁷, et donc, il faut comprendre ses interprétations sur la question de l'intimité sous l'influence de cette perception de la vie dans le monde.

Avoir une responsabilité devant le/la partenaire, c'est l'autre point que Lâdan remarque dans la vie commune de deux partenaires. En affirmant que même en Iran, le mariage n'était pas important pour elle, elle argumente en disant que « d'aimer quelqu'un s'ensuit simultanément la responsabilité et l'engagement », cependant, par la suite, elle change son argumentation, en disant : « dans la famille, la responsabilité est le plus important, mais je ne suis pas d'accord avec le mariage parce que je n'ai pas envie d'avoir d'enfant ». Donc, la nécessité du mariage officiel, pour elle, est liée avec l'objectif d'avoir un enfant, ce qui n'est pas la question qui se pose pour elle. Pour elle, avoir un enfant, soit pour la légitimité de sa naissance, notamment selon l'intersubjectivité de la société iranienne, soit à cause de la présence et de l'arrivée d'une troisième personne dans le rapport en couple, d'après elle, nécessite un mariage officiel. Sa justification sur la nécessité du mariage officiel dans le cas de la présence d'un enfant atteste à la fois de l'accroissement de la responsabilité dans un couple avec un enfant, et aussi la nécessité plus remarquable de la responsabilité de la part des deux partenaires. De plus, il est à noter que l'enregistrement du mariage soit religieux, soit civil, est compris comme une manière d'intérioriser davantage la responsabilité chez les deux partenaires, notamment chez les hommes, parce que la responsabilité des affaires des enfants est connue plus comme féminine que masculine et donc, l'inquiétude sur ce sujet est comprise plus comme féminine.

L'intégration dans la société et l'intimité en union libre

Poursuivre l'intégration dans la société française est la troisième raison justifiée de l'entrée dans une relation conjugale. Le conflit expérimenté chez Artémis est formé sur la contradiction entre ses croyances religieuses et le mode de vie en couple en union libre française. Elle, qui a vécu la relation sexuelle et la vie intime pour la première fois en France, raconte qu'en Iran bien qu'elle eût aimé l'expérimenter, elle n'en avait pas eu la possibilité. Artémis qui a vécu au moins trois fois la vie conjugale avec trois partenaires, à savoir un

³⁷⁷BAUMAN Zygmunt, *La vie liquide*, traduit par Christophe Rosson, Pluriel, Paris, (2013), p 7.

Iranien, un Turc et un Français, explique qu'elle ne commence pas une vie intime sexuelle en union libre pour arriver à une finalité, c'est-à-dire un mariage, cependant, son rapport avec son ex-partenaire iranien a été proche d'un accord pour un mariage officiel. De fait, la finalité n'était pas son objectif visé pour commencer une vie intime sexuelle.

« Je commence parce que j'aime avoir une relation intime. Je pense que je suis seule ici, et que cela c'est le mode de vie en France. Pourquoi devrais-je m'en empêcher ? Quand j'aime quelqu'un pourquoi ne ferais-je pas l'amour avec lui ? Il faut faire la vie. Je le fais 10% pour l'intégration dans la société française et 90% pour la vie » (Artémis, 29 ans, célibataire, employée dans un bureau comme ingénieur).

Artémis est pratiquante mais elle ne porte pas le voile. Elle raconte que parfois, elle a éprouvé un sentiment de péché, et notamment, que cela a été insinué en elle par son partenaire iranien à cause du manque de cadre religieux et légitime pour leur intimité en couple. Au sujet de son sentiment de péché, ce qui est digne d'intérêt, c'est l'interprétation du sujet de la relation sexuelle en dehors du mariage comme une question définie directement entre la pratiquante et Dieu, ce qui est pardonné par Dieu, parce que Dieu est miséricordieux et qu'Il témoigne de l'épreuve difficile de sa vie à l'épreuve de la migration. Alors, généralement, d'une part, en présentant son corps féminin comme une « appartenance personnelle » et sa tentative pour l'expérimentation d'un mode de vie sexuelle « désirable », et d'autre part, en mettant en question les règles religieuses de l'Islam comme « discriminatoires pour les femmes », elle forme sa logique pour poursuivre l'intimité conjugale en union libre, malgré ses croyances religieuses. Donc, tout cela présente aux autres une image inattendue d'une femme musulmane pratiquante que ses amies décrivent comme « une femme plus libre dans sa mentalité qu'une femme européenne ». Mais d'un autre côté, en ce qui concerne sa vie avant la migration, elle raconte qu'elle a subi la rigueur de la part de son père et de son frère, ce qui est compréhensible, comme un des obstacles en face d'elle pour suivre le mode de vie convenable en Iran et donc, c'est sa raison de quitter l'Iran. Elle confirme être partie d'Iran pour « sa liberté personnelle » et c'est pour cela qu'elle peut vivre en accord avec « ses valeurs propres » et pour « fuir le mode de vie qui lui est imposé par la société et la famille ». Et c'est même pour cette raison que maintenant elle ne peut plus revenir vivre en Iran, parce qu'elle ne peut pas cohabiter de nouveau avec sa famille, et qu'elle n'a pas la capacité financière de payer un loyer pour un appartement autonome dans un bon quartier de Téhéran. Alors, l'épreuve de la migration pour elle, du point de vue du mode de vie, et ici, de la sexualité, est l'opportunité de se mettre dans un réseau de possibilités plus diverses ou au

moins sans obstacles remarquables pour réaliser le mode de vie dont elle a envie, mais en sachant que pour réaliser ce mode de vie, il faut être plus flexible, même par rapport aux croyances religieuses³⁷⁸. Malgré tout, la liberté individuelle et l'autonomie pour mener un mode de vie désirable, elle qui a déjà expérimenté au moins trois fois la vie intime avec des partenaires multiples, présentent la « peur des maladies sexuellement transmissibles comme l'HIV » et « la fatigue » de commencer une nouvelle intimité. En se référant au récit d'Artémis, il est bien perçu qu'elle cherche une relation stable dans le mariage, mais bien sûr selon elle dans un rapport plus égal entre les deux époux.

Ce qui prouve bien que la réalité de la vie en France, en tant que société plus individuelle et plus éphémère que la société iranienne, notamment du point de vue de la vie intime, demande d'appliquer une stratégie plus efficace et en accord avec cette vision pour un rapport intime, pour persuader cette société qu'elle est en accord avec ses valeurs de sexualité, ce qui est appelé « l'art de la vie intime éphémère »³⁷⁹. Un autre point de vue est que dans une société comme celle de la France où la sexualité est considérée comme une « nouveauté de l'individualisme contemporain », il y a une attente et même une « obligation sociale pour le sexe »³⁸⁰.

Risques et inquiétudes vécues en union libre

Notant que l'axe de la sexualité dans cette thèse est concentré sur la compréhension des expériences sexuelles et sentimentales en union libre, notamment entre des couples mixtes, sous ce titre j'essaie de faire comprendre les inquiétudes et les tourments expérimentés par des migrant.e.s enquêté.e.s dans ces couples. Ces inquiétudes sont observables dans deux catégories importantes, l'une ce qui est éprouvé sur la question de la virginité et d'autre part sur l'instabilité de la vie en couple en union libre.

Alors que l'installation en France est l'occasion de connaître plus réellement ce type de rapport en couple en dehors du mariage, l'interprétation des migrants sur ce type de couple est toujours diverse. Selon les témoignages de Kâvéh qui n'a jamais vécu l'intimité sans le mariage en France, la relation intime en France en comparaison avec ce qui existe en Iran, est ressentie comme plus positive, notamment pour les filles, grâce à l'égalité de droit entre les deux sexes. Lui, en se référant à ses connaissances sur la vie intime en couple en concubinage

³⁷⁸Ibid, p 11-12.

³⁷⁹Ibidem.

³⁸⁰BOZON Michel, *Sociologie de la sexualité*, Armand colin, 3^e édition, Paris, (2013).

en comparaison avec celui en Iran, explique qu'il s'ensuit moins de conséquences négatives pour les jeunes femmes. Cependant, chez lui, ce type de rapport est reconnu comme un type de rapport en couple temporaire et particulier de jeunesse, c'est-à-dire comme le point de commencement pour une conjugalité permanente.

Mais Sâghi, à *contrario* de Kâvéh, selon les témoignages de ses amis françaises et iraniennes, interprète ce type de relation sexuelle, de façon encore plus négative pour les jeunes femmes françaises. « On s'aperçoit, même dans la France (avant-gardiste) féministe, qu'après beaucoup de combats pour la liberté, elles ont la crainte d'être quittées par les hommes », cela c'est l'interprétation donnée par Sâghi du récit de ses amies françaises à propos de leur vie en couple. De plus, elle, pour affirmer son interprétation sur la négativité de ces rapports en couple en union libre, se réfère au récit de son ami français, en disant : « une fois il m'a dit qu'il voulait quitter sa copine ! Alors qu'il était content d'elle. Il a dit qu'il ne l'avait pas encore quittée parce qu'elle lui prépare tous les matins un jus d'orange et qu'elle repasse ses vêtements ». Elle sent que la vie des femmes en France est devenue difficile et que « la quote-part accordée aux femmes françaises pour leur liberté (et au slogan de l'émancipation), met plus de pression et de charge mentale dans leur vie ». De fait, ce qui est compris comme la pression de la vie d'une femme française, c'est la crainte que son partenaire sorte de leur intimité, en dépit des services qu'elle rend à son partenaire, comme les tâches domestiques et le comportement de soins et de *care*, et c'est pour cela qu'elle n'éprouve pas de différence remarquable, en faveur des femmes, dans la société de la France, dans le domaine de la vie privée et conjugale.

Ce sentiment d'inquiétude et de crainte sur l'instabilité du rapport en couple non officiel est perçu également chez certaines enquêtées iraniennes. Nédâ, une migrante me cache sa vie en couple en concubinage, mais pendant notre entrevue, je découvre indirectement qu'elle a vécu quelquefois la vie en couple en union libre. Et, donc, dès que je le découvre, j'essaie de poser mes questions comme si je lui demandais son avis sur ce type de rapport. Ce type de question étant ressenti comme moins invasif met donc l'enquêtée plus à l'aise pour répondre, cependant, progressivement, j'ai l'impression qu'elle se sent davantage en confiance avec moi et elle parle un peu plus tranquillement de sa vie et de ses expériences. Malgré tout, finalement elle ne dit pas qu'elle est en couple avec un jeune homme français au moment de notre entretien, mais un autre jour, dans l'entrevue avec Méhrâd son ami iranien, alors qu'il était en train de raconter ses témoignages par rapport aux couples franco-iraniens, il m'interroge en demandant « Nédâ n'a pas parlé de son partenaire français ? ». Et donc, après

l'entrevue avec Méhrâd, j'étais tout à fait sûre qu'au moment de notre entrevue, Nedâ était en couple avec un homme français. Alors, au sujet de l'expérience de Nédâ, son interprétation sur la vie en couple sans le mariage, c'est-à-dire sans l'enregistrement officiel, est en plein conflit, soit interne, soit à cause de certains empêchements externes.

« Si ma famille et mes parents et la société iranienne sont d'accord avec la vie en couple sans le mariage, peut-être que, moi aussi, comme les Français, je préférerais continuer ce mode de vie, mais je ne veux pas que mes parents le découvrent et cela m'invite à réfléchir à me marier » (Nédâ, 27 ans, en couple avec un Français, étudiante en droit).

Elle, qui appartient à une famille religieuse, mais a fait des études supérieures, notant que ses parents sont universitaires, raconte que depuis sa troisième année de licence à l'université en Iran, elle ne suit plus les règles ni les pratiques religieuses, mais qu'elle le dissimule à ses parents parce qu'elle ne veut pas « leur faire de peine ». Elle confirme que ses relations intimes, toujours de la part de ses partenaires et d'elle-même, avaient pour but d'avoir une relation à long terme. Cependant, elle est obligée de cacher son mode de vie intime sans mariage à sa famille, et même de manière très prudente, d'être plus discrète en face des amis et des Iraniens qui peuvent connaître sa famille en Iran. Elle affirme que cette différence concernant la sexualité et ses normes entre les sociétés de l'Iran et de la France, comme un écart entre les deux sociétés, inacceptable et incompréhensible pour ses parents du point de vue religieux et culturel, est aussi la même pour son partenaire français. Elle explique qu'elle a parlé de ses limites avec son partenaire français mais, pour un « étranger (un Français) comprendre ces interdits est difficile ». Le conflit interne chez Nédâ, sur le type de rapport en couple en union libre en France, apparaît dans son récit, quand elle utilise le mot « peut-être », qui illustre bien son hésitation sur la continuation d'une intimité sexuelle et sentimentale qui n'est pas enregistrée officiellement. Elle qui éprouvait de « l'inquiétude pour le jour où son partenaire cesserait leur relation », argumente en disant qu'« une dimension officielle et légale de la relation, permet de lier davantage deux partenaires l'un à l'autre ». Elle explique qu'avec le système de rapport en couple officiellement enregistré, le mariage est compris comme la « décision finale déjà prise » par quelqu'un qui veut se marier et donc, le divorce est « plus difficile » à faire que dans la vie en couple en union libre, où « il suffit qu'un des partenaires dise ne pas vouloir continuer ». Savoir qu'elle fait des études de droit et fait face au moins à un échec dans sa vie intime en couple avec son partenaire français, peut nous aider à comprendre son interprétation sur le rôle de la dimension légale de la vie intime entre deux

partenaires, bien qu'elle proteste contre les inégalités de droit entre les femmes et les hommes dans le système de droit en Iran. Pour elle, en tant qu'avocate, selon ses expériences professionnelles, et en tant qu'iranienne, selon ses expériences éprouvées sur la vie de famille en Iran, la vie en couple sans enregistrement officiel manque d'une part à un engagement plus fort de la fidélité dans la relation intime en couple, et d'autre part, elle manque de protection légale pour la stabilité, et pour une décision finale et sérieuse pour la formation d'un couple. Et de tout cela s'ensuit que sa confrontation avec le mode de vie en couple sans mariage en France aboutit à une réalité inquiétante.

Cependant, la logique d'enregistrement officiel de la vie conjugale des deux partenaires, chez Shirin, est formée plus autour de l'épreuve de la migration en France, notant qu'elle est seule en France. Elle affirme l'importance d'avoir une intimité officiellement enregistrée soit civile soit religieuse ce qui est compris, chez elle, comme une assurance et un sentiment de sécurité. Elle argumente en disant que cette stabilité officielle lui donne « l'autorisation d'avoir des exigences envers son partenaire », dans leur vie en couple, ce qui semble plus faible dans la relation de concubinage. Effectivement, la perception de Shirin de l'intimité enregistrée officiellement est comme la légitimation de l'expression des exigences du partenaire, y compris pour aider et accompagner dans les pratiques de la vie en couple, tandis que, dans le concubinage, d'ordinaire, cela est perçu comme illégitime et même opposé à la nature de la formation de ce mode d'intimité, à savoir des liens plus légers où les engagements à long terme s'avèrent encombrants. L'autre raison justifiée par elle, pour profiter d'une vie en couple officiellement enregistrée est fondée sur son « intérêt » à avoir une famille ; de fait, il est perçu que, dans la subjectivité de Shirin, la famille a un cadre bien précis qui n'existe pas dans la vie en couple en union libre soit du point de vue de la stabilité soit du point de vue de la position de chaque partenaire et des responsabilités définies pour chaque entre eux.

La virginité et l'intimité conjugale en dehors du mariage

La question de la virginité et de son importance est un sujet qui joue parfois un rôle déterminant dans l'expérience des rapports en couple en union libre chez certaines migrantes. Bien que cette expérience soit comprise plutôt féminine que masculine, par rapport aux hommes enquêtés, je les interroge sur leurs expériences avec leur partenaire propre et aussi, sur le changement de leur avis sur l'importance d'être vierge pour leur future épouse au moment du mariage. Généralement, alors qu'en comparaison du passé, l'expérimentation sexuelle avant le mariage est plus acceptable et courante chez les jeunes iraniennes,

cependant, la perte de la virginité peut être encore une question inquiétante pour la majorité des jeunes iraniennes et une question déterminante pour l'homme sur sa décision de se marier.

« Ce tabou m'a toujours torturé et je ne comprends pas pourquoi, si les hommes peuvent expérimenter la relation sexuelle (avant le mariage), les femmes ne peuvent pas le faire ». C'est l'interprétation de Nédâ sur le tabou de l'expérience sexuelle des jeunes femmes avant le mariage qui est fondée sur un regard égalitariste sur les deux sexes par rapport à la sexualité. Une justification semblable est faite par Mahtâb, alors que pour Vidâ cela se fonde sur la définition du corps féminin propre comme une « possession féminine ». Et de même chez Artémis, qui, de plus, ressent les règlements religieux comme « discriminatoires » pour les femmes. Bien que cette contrainte féminine soit comprise comme discriminatoire, chez certaines elle est plutôt définie comme culturelle, et chez d'autres comme religieuse. Nédâ, explique que l'exigence qu'elle soit vierge de la part d'un homme, dès le début, a toujours été comme « la ligne rouge » qui l'empêchait de réfléchir pour être avec cet homme, tandis que cela a été trouvé inquiétant par Artémis au commencement d'un rapport sexuel en union libre. Elle, qui a décidé très vite d'avoir une relation sexuelle en France pour la première fois de sa vie, raconte qu'au début, imaginer la probabilité d'une confrontation avec un homme qui était aimable avec elle, mais pour qui sa virginité était importante, était inquiétant pour elle, tandis que maintenant elle pense que si un homme lui pose une question sur sa virginité, il est bien sûr « stupide ». Ceci en dépit du fait qu'Azin, affirme, que le fait de dire un mensonge, à savoir d'être fiancée avec un homme en France, mais que ce rapport a échoué, est un bon prétexte pour justifier de ne pas être vierge pour de jeunes iraniennes qui sont à l'extérieur de l'Iran.

Le sujet de l'angoisse liée à la perte de la virginité et donc, peut-être de la chance d'un mariage à venir, alors qu'il ne semble pas important chez certaines, chez Shirin, comme il a déjà été noté, plus en raison de la probabilité de la perte d'une chance de mariage, et aussi chez Parvâneh, comme une question gênante dans le cas où sa famille serait informée, est ressenti important.

« ...Si mes parents, surtout mon père, savaient que je ne suis plus vierge, ils seraient très tristes. Ma famille protège mon frère d'une relation intime, avec exactement le même regard qu'en Iran, mais ma mère m'a dit : « éprouve l'intimité en couple mais pas la relation sexuelle vaginale » » (Parvâneh, 28 ans, célibataire, franco-iranienne).

Elle est installée en France avec sa famille depuis 15 ans et elle a aussi la nationalité française. Elle a vécu l'intimité sexuelle sans le mariage avec deux partenaires, l'un Franco-Iranien et l'autre Tunisien. En ce qui concerne la religion dans sa famille, avant la migration en Iran, selon son récit, elle appartenait à une famille croyante, mais avec une façade hypocrite de pratique obligatoire. Le père, qui travaillait pour une organisation de l'État de l'Iran, à cause de la présence de ses collègues, obligeait son épouse et Parvâneh à porter le tchador dans certains endroits. Elle décrit le comportement de son père comme celui d'un « dictateur » par rapport aux pratiques religieuses, avant la migration, tandis qu'en France, il est devenu plus « démocrate » sur ce sujet. Alors qu'elle, pendant les premières années, a rencontré beaucoup de problèmes à l'école, à cause de ses croyances religieuses, maintenant, elle ne se classe pas comme pratiquante, parce que la seule règle religieuse qu'elle suit est de faire le Ramadan pour des raisons présentées comme « scientifiques ». Donc, dans ce contexte, nous pouvons percevoir que la rigueur de sa famille pour l'empêcher d'avoir une relation sexuelle avant le mariage est plus culturelle et est plus une tradition qu'une pratique religieuse.

Parvâneh décrit l'expérimentation de sa première relation sexuelle comme un « sentiment de peur » à cause des « interdictions subjectives », et, finalement, après un mois, elle a décidé de sauter le pas, ce qu'elle justifie en disant que c'était parce que leur relation était en vue du mariage. Mais, elle raconte qu'en instance de séparation avec son fiancé, elle a été menacée doucement et indirectement par son fiancé sous la forme d'une inquiétude pour rester avec elle, en rappelant la sensibilité de ses parents sur ce sujet, ce qu'elle refusait. Une expérience presque identique, mais directement menaçante, a été vécue par Artémis avec son ex-copain iranien qui voulait l'obliger à rester dans leur relation intime, mais il a été arrêté car Artémis l'a menacé à son tour de le dénoncer à la police. Ces deux expériences montrent bien la conscience de ces deux hommes, à propos des normes de la sexualité, notamment pour les femmes iraniennes et donc, leur attitude abusive directe ou indirecte pour contraindre la femme.

À propos de la virginité et de l'expérience, selon les témoignages et l'opinion des migrants iraniens, nous pouvons dire que, généralement, leur importance pour eux est modérée et qu'ils sont plus tolérants en face de l'expérimentation sexuelle de leur future épouse, cependant, il y a une diversité d'opinions entre eux. Ali, célibataire, mais ayant deux fois expérimenté la vie en couple en union libre, en affirmant qu'il avait la même opinion sur la futilité de la question de la virginité avant la migration, explique que cette idée, après la migration seulement, est

« intériorisée » chez lui. Pour Ali, ce qui est présenté comme important c'est la « rupture affective de la femme avec ses dernières relations intimes ». Siyâmak, qui est un jeune homme pratiquant et célibataire, en se confrontant à ma question sur sa tolérance sur ce sujet, notant que lui-même a vécu des relations multiples avant le mariage, explique qu'il se sent devenir plus modéré sur ce sujet. « Beaucoup de personnes m'ont interrogé sur ce sujet. Jusqu'à ces 4-5 dernières années, ma réponse était absolument négative, mais maintenant je pense qu'on produit des empêchements pour n'importe quoi ». Tandis qu'au début de notre discussion sur ce sujet, il confirme que pour lui si la femme fait une vraie rupture, à savoir une rupture émotionnelle avec ses dernières relations, c'est suffisant, et, en élargissant notre discussion, il dit : « ok, c'était bien quand je disais qu'il doit exister une égalité d'expérience pour les deux partenaires, mais je pense que c'est toujours mieux qu'elle ne l'ait pas déjà vécue ». De fait, alors que le regard de Siyâmak sur la relation sexuelle et sentimentale avant le mariage est positif en le justifiant par « l'importance de l'alchimie affective et sexuelle » entre les partenaires et comme la « moitié de la qualité de la relation conjugale », il ne reconnaît pas cela comme un droit réciproque pour les deux partenaires. Chez lui, il y a un conflit d'intérêt, d'une part il veut présenter l'image d'un homme musulman égalitariste et intellectuel qui connaît et respecte l'égalité des droits pour les deux sexes, même l'égalité de sexualité, alors que d'autre part, il est inquiet sur les conséquences de cette acceptation. Cette sensibilité prouve que la vie de famille en couple, c'est-à-dire enregistrée officiellement, est préalablement considérée comme la scène vraie de la vie en couple où la question n'est plus comprise comme une vie en couple éphémère. Pour le dire en autrement, la conjugalité officiellement enregistrée est comprise comme une vraie vie avec ses nécessités d'approfondissement différentes de celles d'une vie en union libre, dans laquelle il faut éviter, autant qu'il est possible, les facteurs menaçants pour cette conjugalité. Pour le dire plus simplement, Siyâmak, bien qu'il ait vécu quelquefois la vie en couple, même sous la forme de mariage temporaire qui est légitime chez lui religieusement, pense cependant que l'expérience de la vie conjugale avant le mariage peut menacer la conjugalité future en tant que stable.

Méhrâd a des idées proches de celles de Siyâmak, sauf qu'il n'a pas vécu de relation sexuelle avant le mariage. Lui, il est fiancé et pratiquant. C'est un jeune homme très sociable et badin dans son comportement, notamment avec les femmes, et selon son récit il a reçu de nombreuses propositions pour être en couple de la part de ses amies et de ses collègues françaises. Il se présente lui-même comme un homme jaloux des relations et de la façon de se comporter de sa fiancée avec d'autres hommes. En se confrontant avec la question de la

sexualité et de ses expériences de manière un peu conservatrice, il m'a demandé de la lui poser plus franchement. Alors, en répondant à ma question, il raconte qu'il a déjà, quand il était célibataire, expérimenté des relations avec des femmes, mais il affirme qu'il n'a eu de « relation approfondie avec personne » et que ses relations étaient « ordinaires ». Cependant, il avoue qu'en dépit du fait que ses relations propres étaient ordinaires, il ne peut pas accepter que sa femme ait déjà expérimenté certaines de ces expériences.

« Je n'ai pas eu de relation sexuelle, tout ce que j'ai vécu ce sont des rapports ordinaires avec des femmes. Je n'ai pas eu de relation avec une autre femme et ma femme est la première et la dernière femme que j'aime » (Méhrrâd, 28 ans, fiancé, étudiant en droit, directeur d'un bureau de droit en Iran)

Pour Méhrrâd, bien qu'il soit très badin dans ses relations avec les femmes, la famille est comprise comme « sacrée » et il décrit ses sensibilités sur les affaires de sa femme, parce qu'elle est « spéciale » pour lui et « différente » des autres et c'est pour cela que tout ce qui est lié à elle et à sa famille est très important et particulier pour lui. Alors, dans ce contexte, l'idée la plus remarquable chez lui, c'est sa distinction entre la relation comme « ordinaire » et la relation « approfondie » avec le sexe opposé. En considérant qu'il n'explique pas de quel type est la relation ordinaire, et que moi, à cause de la sensibilité de ce sujet, je n'ai pas pu lui demander plus de détails, nous pouvons considérer que selon ses explications, la relation approfondie avec une femme, c'est le sexe, ce qu'il n'a pas expérimenté, parce que c'est une relation particulière avec une personne spéciale, tandis que la relation ordinaire, qui n'est pas approfondie peut consister en taquineries et espiègleries avec le sexe opposé.

La liberté sexuelle et la vulnérabilité de la vie conjugale

En ce qui concerne l'efficacité de la sexualité et des normes sexuelles françaises, l'épreuve des migrants mariés peut être différenciée de l'épreuve des migrants célibataires qui ne sont pas encore engagés par contrat de mariage et de famille. Alors, sous ce titre, considérant cette différence de situation, premièrement, je me centre sur la compréhension des expériences des enquêtés mariés et sur leur interprétation en confrontation avec les normes sexuelles de la société d'accueil et sur son effet sur leur vie en couple. Et en second lieu, je me centre sur la compréhension de la vulnérabilité de la vie conjugale, du point de vue des femmes enquêtées, en soulignant que cette inquiétude est reconnue comme féminine.

Aynâz et son époux sont un des couples qui éprouvent une tension sur la liberté sexuelle en France. Elle est une migrante qui éprouve, de temps en temps, une tension avec son époux,

notamment pendant les premières années de leur installation en France. Elle est l'enfant d'un divorce et dit qu'elle a éprouvé « des libertés exagérées et étranges » en Iran, alors que son époux vient d'une famille religieuse. Elle raconte que son époux aime qu'ils expérimentent des relations sexuelles libres en France, ce qui est cause de dispute, cependant, elle ajoute à la fin qu'elle ne pense pas que son époux le réalise. Elle affirme que son époux a un regard égalitariste sur ce sujet et qu'il essaie d'encourager Aynâz pour qu'ils expérimentent, tous les deux, des expériences libres sexuelles, en dehors de leur couple avec d'autres personnes et lorsqu'il se heurte à la résistance d'Aynâz, il l'accuse d'« être arriérée ». Elle explique que l'intention de son époux pour cette proposition est « de profiter du plaisir », à partir de diverses expériences sexuelles, alors qu'elle explique, en revanche, que la femme, à cause de sa réaction négative contre l'expérimentation de ce plaisir, est décrite par son époux comme n'étant pas en accord avec le mode de vie moderne, à savoir qu'elle est arriérée.

Alors que la répétition de cette tentative de la part de son époux a progressivement diminué, elle est cependant décrite comme étonnante pour Aynâz. Pourtant, cela peut être interprété comme un enjeu entre deux partenaires, notamment de la part de l'époux, pour estimer la réaction et la fidélité de son épouse sur la sexualité et des normes plus libres que celles de la société iranienne. Ainsi, le fait que l'épouse interprète le comportement de son époux plutôt comme du bluff et comme ne pouvant pas venir de lui, peut être en accord avec ce proverbe persan « n'aie pas peur du tumultueux, aie peur du sournois ».

« La vie en France m'a donné l'idée que j'avais le droit d'avoir des relations avec un autre homme bien que mariée, mais la fidélité et l'amour pour mon mari m'en empêchent... » (Négin, 27 ans, mariée, étudiante de droit).

C'est le récit de Négin qui a un caractère très conservateur en face de mes questions, notamment après le récit de son expérience par rapport à la sexualité et à ses obsessions sexuelles. Confrontée à ma question sur la sexualité définie française et sur son effet sur la vie en couple, elle était un peu en colère et protestait à ces questions, en affirmant que d'autres migrants iraniens ne répondraient pas à ces questions et que, si elle le fait c'est seulement parce qu'elle sait que le fait d'enquêter est un travail difficile. Elle confirme que son regard sur la relation sexuelle en France a changé. Négin explique qu'en Iran, la relation sexuelle est comprise comme un « service à l'époux » et que la femme est comptée comme la « perdante », alors qu'elle a ressenti que dans la société française, « la femme peut avoir une relation sexuelle pour sa propre satisfaction et pas seulement pour le contentement de son

époux ». De fait, le sujet de sa critique était le droit sexuel de l'époux, à partir du contrat de mariage en Iran, basé sur le canon chiïte. Selon le contrat de mariage, l'importance de la satisfaction sexuelle de l'époux est renforcée et l'assurance des dépenses de la vie de la femme par l'époux se fait en fonction de la disponibilité sexuelle de l'épouse envers lui. Cependant, selon son récit à un autre moment de l'entretien, la contradiction chez elle est très claire, et alors qu'elle revendique et affirme des bénéfices et des protections financières définis masculins grâce au contrat de mariage, elle refuse l'engagement de l'épouse par rapport au devoir et à la responsabilité définis féminins dans le même contrat.

Dans ce sens-là, la perception de Nilufar pratiquante, déjà divorcée avant la migration, sur le texte du contrat de mariage est semblable à celle de Négin. En protestant contre le texte encore utilisé pour le contrat du mariage, Nilufar distingue ce qui vient du Coran en tant que source principale de l'Islam et ce qui découle de ce contrat dans la réalité. Elle explique que les phrases et la littérature appliquées dans le contrat de mariage sont très « étranges », contrat dans lequel il est indiqué « je (l'épouse) me donne à toi (l'époux) devant l'offre de mariage (douaire) ». Cette sensibilité sur le texte du contrat de mariage chez elle peut être ordinaire, notant qu'elle fait des études d'islamologie en France et donc, qu'elle étudie et traite des textes et du Canon de l'Islam et du Coran. Elle argumente en disant que l'amour entre les deux partenaires est plus important et que les recommandations de l'Islam à propos de la vie en couple sont plus faciles que dans la réalité. Effectivement, l'interprétation des textes et de la littérature appliqués dans les droits de la famille et du contrat de mariage, du point de vue du discours de notre époque qui est un discours égalitariste et même féministe, est compris de façon défavorable et même péjorative, ceci en dépit du fait qu'en général, lire les phrases et même les lire en Arabe, comme une tradition commune, est recommandé et même nécessaire, notamment dans le contrat de mariage permanent³⁸¹.

En ce qui concerne la lettre du contrat de mariage et du droit de la famille, c'est un sujet de réclamation de nombreuses femmes iraniennes, notamment des jeunes femmes et des femmes appartenant à la classe moyenne de la société de l'Iran et avec des études supérieures. Et, alors que, sous l'influence du discours égalitariste et féministe, elles ont un regard critique sur ce sujet, dans la réalité, elles renforcent elles-mêmes la dimension économique et d'échange du mariage, via la demande à leur futur mari, par des protections financières élevées. De fait, il est constaté qu'à cause des inégalités ressenties dans le droit de la famille entre les deux sexes, et le manque de confiance et d'assurance des femmes sur leur future vie en couple, la

³⁸¹ www.kadivar.org

dimension économique du mariage est maîtrisée dans sa dimension culturelle. Ainsi, nous voyons se renforcer l'imaginaire de l'accès au sexe de la femme pour l'homme en échange du douaire comme protection financière. Et donc, alors que la dimension échangeable du mariage est refusée absolument dans la subjectivité de nombreuses iraniennes et même dans la nature du contrat de mariage, elle est remarquée par elles dans l'objectivité de la société iranienne.

Revenant sur le sujet des effets de la liberté et autonomie sexuelle sur la relation intime des couples Iraniens, nous constatons que Négin est la seule migrante qui éprouve remarquablement un sentiment de crainte sur l'efficacité de sa propre vie en couple, confrontée avec les normes de sexualité françaises. Elle explique qu'elle a l'impression qu'en France, « on essaie de présenter et d'évoquer l'expérience sexuelle en dehors du mariage, pour des personnes mariées comme un choix légitime et normal et moins comme une trahison illégitime ». Et elle prouve son argumentation en se référant à des témoignages sur des « sites de rencontre » où « il y a deux options de choix l'un pour les célibataires et l'autre pour les personnes mariées ». Et même je peux remarquer ici, la confrontation avec le sujet de l'infidélité de l'ex-président de la République de la France, notamment dans les médias français, qui a suscité l'ironie et a même été utilisée pour un jeu vidéo. Ce qui témoigne de la tolérance croissante de la société française devant ce sujet, ce qui selon Râmin réduit d'hypocrisie, tandis qu'en dépit du fait que cela, bien que ce soit justifié comme légitime dans la lecture du Canon chiïte orthodoxe, dans la société iranienne, est absolument reconnu comme un scandale et donc, que l'intersubjectivité dominante des Iraniens est toujours très sensible sur ce sujet.

Cette tolérance devant le sujet d'infidélité conjugale en France, est aussi confirmée par Aynâz qui exprime son mécontentement par rapport à la « perte de sensibilité » de son époux sur ce sujet. Et elle explique que son époux, progressivement après la migration, était plus « indifférent » par rapport aux nouvelles de la trahison en couple parmi leurs amis, ce qui met Aynâz dans une situation inquiétante. Elle a ressenti un sentiment désagréable par rapport à cette neutralité progressive et le manque de reproche d'infidélité des autres, chez son époux, ce qui provoque l'inquiétude de l'épouse sur ce sujet, notant qu'elle, comme il est expliqué plus haut, recevait quelque fois la proposition de son époux pour expérimenter des expériences sexuelles libres en dehors de leur couple. Ainsi, cette inquiétude sur la probabilité de l'infidélité de l'époux, est plus compréhensible, chez une femme comme Aynâz, l'enfant d'un divorce et donc, privée d'une famille stable, notamment à l'épreuve de la migration.

Au sujet de l'effet direct des normes de la sexualité française, l'expérience d'Ahmad est digne d'intérêt. Il a divorcé pendant son installation en France, pendant que son épouse et son jeune fils étaient en Iran. Lui, en comparaison d'autres iraniens interviewés, a un niveau d'études universitaires moindre et il vient d'une famille de la classe inférieure, en Iran, avec un père afghan et une mère iranienne.

« Mon ex-épouse a pensé qu'ici, j'étais tombé dans la corruption morale et sexuelle et que je l'avais trahie. Elle ne m'a pas donné un temps suffisant pour venir ici et voir la situation de cette société. Avant mon divorce, une femme espagnole m'a proposé d'avoir une relation sexuelle, mais je l'ai refusée, parce que j'étais marié à cette époque-là... Et en dépit de son avis sur mon infidélité, j'avais bonne conscience, car j'étais fidèle à notre conjugalité... » (Ahmad, 34 ans, divorcé, décorateur de maisons).

Pendant l'entrevue, en montrant son mécontentement envers les femmes iraniennes, évidemment, et en les présentant comme « des femmes très exigeantes » et donc, en se référant à son expérience d'échec avec son ex-épouse, il essaie d'inverser le cours de l'entrevue et de changer le rôle d'enquêté et d'enquêteur, pour obtenir de moi des réponses à ses questions, en tant que femme iranienne. Toutes ces raisons ont débouché à avoir une communication difficile avec lui, notamment parce qu'il est accusé de la part de son ex-épouse de trahison pendant son séjour en France, et que dans la plus grande partie de son entrevue il a une attitude de défense pour se libérer lui-même de ce soupçon. Il explique que ce qui a déterminé son divorce avec son ex-épouse, c'était le « soupçon » posé par elle par rapport à lui, alors qu'il était installé seul en France, pour améliorer et préparer la situation pour que son épouse et son jeune fils le rejoignent en France. Ainsi, son séjour prolongé, seul, pour préparer la migration de sa famille, a provoqué les soupçons de son épouse sur son infidélité. Considérant sa situation, c'est-à-dire un homme marié mais loin de son épouse, je l'interroge sur la possibilité définie religieusement légitime dans la lecture du discours chiïte orthodoxe, c'est-à-dire avoir une relation sexuelle sous la forme de mariage temporaire. Lui, il explique que la relation conjugale éphémère, même religieusement légitime débouche sur la « corruption morale » et il argumente en disant : « je pensais que le désir sexuel et le manque de possibilité de l'éteindre existaient pour nous deux, mon ex-épouse et moi, je n'ai pas profité des droits religieux qui me sont attribués et j'étais décidé à ne pas avoir de relation intime avec une autre femme ». Chez lui, la relation conjugale temporaire, même maintenant qu'il est célibataire, est interprétée comme une « menace de son autonomie et de la stabilité de son futur remariage ».

Alors que ma concentration sur la confrontation des enquêtés avec les normes de la sexualité française se portait sur la compréhension de cette expérience, nous découvrons que cette confrontation chez les femmes enquêtées est plus personnelle. De fait, d'une part, considérant la différence des normes de la sexualité dans la société française avec les normes iraniennes, et d'autre part, sachant que l'inquiétude sur l'instabilité du couple est davantage un stéréotype féminin, nous nous centrons plus particulièrement sur la compréhension de l'expérience des femmes enquêtées mariées sur l'effet de cette sexualité sur leur vie en couple. De fait, ce qui est remarquable, c'est qu'en étant confrontées à ma question sur cette inquiétude, la majorité d'entre elles se réfèrent à leurs expériences éprouvées dans la société iranienne. Dans cette comparaison entre les expériences dans la société natale iranienne et celles dans la société d'accueil française, nous pouvons dire qu'en général, elles ressentent plus d'inquiétude sur la vulnérabilité de leur vie en couple dans la société iranienne que celle française.

L'argumentation d'Aynâz, mariée, en affirmant qu'elle a ressenti la société iranienne comme plus menaçante pour leur vie en couple, est fondée sur la tentative des jeunes femmes iraniennes pour expérimenter des « libertés et des expériences interdites et latentes », notamment le rapport en couple avec un homme marié. Cependant, elle affirme que le peu d'inquiétude et de crainte pour troubler sa vie conjugale en France, vient peut-être du manque de connaissance de la société française et du fait d'y être intégrée. Une argumentation presque identique est tenue par Zibâ, mariée. Elle explique donc que le manque de relations proches avec des Français vient de l'absence de langue commune au niveau élevé et de la difficulté d'intégration dans la société française, et sont les raisons qui l'entraînent à réduire et à empêcher des rapports sérieux et le sentiment de risque dans sa vie conjugale en France.

Minâ, mariée et porteuse du foulard, en assurant que la société iranienne est plus menaçante pour sa vie conjugale, attribue ce risque à l'« insuffisance de la distinction précise des frontières de rapport dans le lieu de travail entre les hommes et les femmes ». Chez elle, la création des rapports intimes en dehors du mariage et de la famille est présentée plus féminine, en effet, elle argumente en disant que ce sont certaines jeunes femmes iraniennes qui en appliquant leur côté féminin, y compris la coquetterie féminine, sur le lieu de travail essaient de troubler leur chef. Au contraire de Minâ, chez Afsâneh une autre migrante fiancée et aussi porteuse du foulard, il semble que ce sont plus les hommes qui sont présentés comme responsables de risque de leur vie conjugale. En confirmant qu'en France les femmes ont une apparence plus simple et une « beauté plus naturelle », elle souligne qu'en Iran l'« appétit sexuel des hommes a été augmenté ». Quand elle compare les hommes français et les hommes

iraniens, elle argumente en disant que les premiers, notant le manque de limites strictes de choix de vêtements des femmes, ont plus l'occasion de comparer leur propre partenaire avec d'autres femmes, et alors, il en résulte que les hommes français sont amoureux de la beauté intérieure de leur partenaire. Et une question reste toujours sans réponse dans sa tête : « qu'est-ce qui satisfait l'homme iranien » ?

Pour Ghazal, 39 ans, mariée et avec deux enfants, la société iranienne présente aussi plus de risque sur sa vie en couple, cependant, la particularité de son expérience est la continuation de son sentiment de crainte même après la migration. Au sujet de son expérience propre, il me semble que pour elle, d'une part présenter à une chercheuse inconnue et compatriote son époux comme infidèle et d'autre part, lui dire qu'elle reste toujours dans une relation conjugale avec un homme déloyal, est une épreuve difficile et honteuse. Elle explique que son époux, pendant leur installation en Iran et avant la migration, lui a montré un point faible, à savoir la « continuation d'une relation amicale avec une femme iranienne » qui avait commencé avant leur mariage. Elle explique que son époux, même après la migration en France, continue ce rapport avec cette femme iranienne installée en Iran, ce qui lui fait de la peine. Mais le point digne d'intérêt dans l'expérience de Ghazal c'est ce qu'elle présente comme l'« augmentation de sa capacité à accepter la relation de son mari avec cette femme ». Elle explique que cette modération devant le rapport de son époux avec une femme étrangère est le fruit de l'« efficacité de la société française » sur elle et donc, elle argumente en disant que depuis son installation en France, le fait que la femme française est plus « flexible » et « ouverte » sur la relation de son propre partenaire avec une autre femme, l'affecte, et qu'elle permet à son époux de continuer sa relation avec cette femme. Elle explique alors que dans les séries et les fictions, la trahison est représentée, mais qu'elle ne la voit pas dans la réalité.

L'expérience de Parisâ, sur ce sujet, est un peu particulière. Alors, qu'elle présente la société iranienne comme une menace plus remarquable sur sa vie en couple, elle révèle qu'elle a remarqué plus de « regards intentionnels (sexuels) des jeunes femmes françaises » sur son mari. Elle explique que les jeunes femmes françaises sont davantage « agissantes pour trouver un partenaire et avoir des relations sexuelles avec des hommes ».

« Les jeunes filles françaises ont plus un regard ébloui et fixé et enthousiasmé sur mon mari. Les filles françaises sont plus actives pour conduire l'enjeu de la séduction que les garçons français... » (Parisâ, 33 ans, mariée, étudiante, employée dans un job universitaire).

Ce sujet, dans mon entretien avec l'époux de Parisâ, Majid est confirmé indirectement. Majid, sur le sujet du standard et de l'esthétique du corps, en confirmant la ressemblance entre ce qui se passe entre les deux sexes dans les sociétés iranienne et française, argumente en disant que les femmes attirent plus les hommes qui ont un « corps bien balancé » et qu'ils sont « plus galants » avec les femmes. En comparant les récits des époux, Majid en généralisant ces expériences comme des expériences communes masculines, peut se comparer avec tous les hommes, il parle à la troisième personne et comme observateur de ces scènes, alors que chez Parisâ cela est présenté comme une question et une expérience personnelle. L'entretien avec Majid est un des entretiens difficiles et le plus court de tous, il est fait en une heure, au contraire de l'entretien avec son épouse qui a duré trois heures. Bien qu'elle trouve les femmes françaises plus actives dans les enjeux sociaux de sexualité de la séduction, elle éprouve cependant, d'ordinaire, moins de sentiment de menace de la part des femmes françaises. Elle attribue ce peu de sentiment de menace au fait que les « propos sont plus clairs et directs » en France, tandis qu'en Iran, ces propos sont plus « compliqués ». Elle, comme Aynâz, affirme que les « rapports intimes parallèles », c'est-à-dire une personne engagée simultanément dans au moins deux rapports intimes, sont plus courants dans la société iranienne qu'en France.

Notes sur mon expérience personnelle

En ce qui concerne l'infidélité et la trahison dans les couples français, je peux ajouter les témoignages de Monsieur Shahâbi, professeur d'université à Téhéran, qui a habité en France pendant quelques années pour que son épouse poursuive ses études. Il donne ses témoignages sur la trahison et l'infidélité dans le couple français et notamment de la part des femmes françaises. Et aussi, le récit des propres expériences de deux hommes français, et de deux femmes d'Amérique latine, notant que, en ce qui concerne les histoires des hommes français, je les raconte via le récit d'une amie qui a vécu la vie en couple avec ces hommes français.

Le premier, Jirard, est le directeur d'une chaîne d'hôtels en France, et a 45 ans. Selon ses expériences professionnelles, il explique que dans les hôtels sous sa direction, une grande partie des chambres est réservée à des hommes et des femmes mariées pour avoir un endroit pour des expériences sexuelles en dehors de leur couple. De plus, lui-même a vécu ce type d'expériences en dehors du mariage alors qu'il était marié, la première fois après trois ans de mariage et un an avant son divorce. L'idée défendue par lui, et qu'il justifie, est que ces aventures sexuelles en dehors du mariage, pour les deux époux, sont efficaces et

bénéfiques pour la relation familiale.

Et le deuxième homme français est Edward, militaire en retraite, qui a 52 ans. Il raconte qu'il a été trahi par ses deux épouses, la première française et la deuxième marocaine. Lui, il affirme que la trahison est beaucoup plus courante chez les femmes françaises. Cependant, je me suis renseignée sur certaines de leurs expériences en couple avec ce monsieur français, pendant leur vie en couple. Elle m'a raconté que ce monsieur lui a proposé d'aller dans un club libertin à Bordeaux pour trouver d'autres couples de pratiques échangistes, proposition qui a été refusée par cette femme. L'autre expérience digne d'intérêt chez eux, c'est que, ce monsieur, avant son voyage de travail dans un pays d'Afrique noire pour quelques mois, a dit à sa partenaire qu'il allait avoir des partenaires sexuelles là-bas, comme, d'après lui, tous les militaires français qui sont à l'étranger.

La narration de ses expériences sexuelles, malgré l'engagement dans la vie en couple, à certains points de vue est digne d'intérêt et la cause d'une question que je me posais : est-ce que lui, qui a été gêné par la trahison de son ex-épouse, notamment française, exprimait clairement ses aventures sexuelles en dehors de leur rapport conjugal. Alors, il racontait que dans les pays pauvres d'Afrique, il avait l'occasion de pratiquer le sexe simultané avec deux jeunes femmes africaines, soit en échange d'argent soit gratuitement en disant : « elles sont pauvres et l'expérience du sexe avec un homme blanc est un rêve pour certaines d'entre elles, si bien qu'elles sont prêtes à avaler mon sperme ! ». Je ne peux pas et même je ne veux pas dissimuler que cette histoire a été très choquante pour moi. Elle m'a aussi raconté que même pendant son voyage pour rencontrer son partenaire, il lui a présenté une de ses partenaires sexuelles pendant son installation dans ce pays, et quand je lui ai demandé son sentiment par rapport à cette scène, cette femme m'a dit : « ce n'est pas important pour moi, je pense que c'est une prostituée sans études supérieures et donc, inférieure à ma situation ». De plus, elle donne des témoignages, pendant son voyage dans ce pays, de liaison de couples mixte soit mariés soit en union libre, entre des hommes français de plus de cinquante ans avec des jeunes femmes africaines de moins vingt ans.

Le dernier récit est une petite partie de l'expérience sexuelle d'une jeune femme non européenne, à propos de la demande de jeunes hommes français, engagés dans la vie en couple avec des femmes françaises, pour avoir des rapports sexuels avec elle. Elle explique qu'une fois, un de ses partenaires français lui a téléphoné, en disant qu'il avait besoin de sexe à ce moment, et il lui a demandé sa disponibilité, et la réaction de cette jeune fille a été de lui donner l'adresse d'un site de prostituées. Elle raconte qu'il arrive souvent que des

hommes français engagés dans la vie en couple, lui demandent sur le sexe, en décrivant leur partenaire française comme « chiantes » et « rebelles ».

Ces expériences montrent la continuation et la réalisation de la supériorité masculine de l'homme blanc sur les femmes non occidentales, dans la vie en couple. C'est un décalage dans l'espace de la réalisation de cette supériorité masculine de l'homme blanc, dans les sociétés occidentales, y compris française et les sociétés non occidentales et même dans les couples mixtes installés en France, à savoir l'homme français et la femme non occidentale. De fait, l'homme blanc français, qui est de plus en plus privé de la réalisation de sa supériorité passée, dans sa propre société sous l'emprise du féminisme et au nom de l'égalité entre les deux sexes, cherche un nouvel espace pour la réalisation de sa supériorité perdue. Ce retour vers ce passé, d'une part se réalise grâce au statut encore hégémonique de l'homme blanc occidental et de sa supériorité de race et d'autre part, grâce à la supériorité financière des pays d'Occident en comparaison d'autres pays. Donc, par cette supériorité, la présentation téméraire d'autres partenaires sexuelles à la partenaire, la demande de sexe imprudente à l'autre femme, et la présentation des imaginaires sexuels avec d'autres femmes connues au moment du sexe avec la propre partenaire sont plus compréhensibles.

Parmi tous les migrants mariés, une femme présente ses expériences sexuelles en dehors de sa vie en couple avec son époux, comme « étranges » et « futiles ». Aténâ est la migrante qui explique qu'à cause de ses expériences sexuelles, pendant une période, elle a été sous traitement psychiatrique en France, ayant été victime de viols à l'âge de 12 ans quand son corps a été touché par l'oncle de sa mère, à l'âge de 17 ans, quand elle a été violée, sans pénétration, par un jeune homme ami de la famille et pendant sa grossesse, quand un des parents qui est un homme âgé l'a violée avec pénétration alors qu'ils étaient tous les deux ivres, de plus elle raconte qu'elle a été violée par son mari pendant cette période malgré son refus. Aténâ affirme qu'avant le traitement, elle n'avait pas un bon ressenti de son corps et que, donc, elle avait eu des relations avec d'autres hommes, pendant qu'elle était mariée, en disant : « mon époux ne savait rien de mes relations sexuelles avec d'autres hommes (ici, elle réduit le ton de sa voix et en ayant un sourire de honte et de secret, elle raconte ces expériences), mais je savais que mon époux avait également eu des relations sexuelles avec d'autres femmes ». Elle, en étant confrontée à ma question sur son sentiment par rapport aux rapports de son époux en dehors de leur conjugalité, notant qu'elle n'utilise pas le mot de trahison ou d'infidélité pour décrire le type de relation expérimentée par elle-même et son

époux, tactique qui réduit la connotation négative de ce type d'expérience connues illégitimes, argumente en disant qu'en dépit de l'importance de l'infidélité de son époux, parce qu'elle-même avait ce type de relation sexuelle, elle ignorait ces rapports de son époux avec d'autres. Donc, d'une part, elle attribue sa raison pour « l'entrée facile » dans la relation sexuelle avec d'autres hommes au « mauvais sentiment par rapport à son corps féminin » à cause de ses « expériences de viols », et d'autre part, pour « ne pas être persécutée elle-même » par des rapports sexuels de son époux en dehors de leur couple, elle se convainc de « ne pas être curieuse et de ne pas chercher à en savoir plus sur les rapports sexuels de son époux en dehors de leur vie en couple ».

Au sujet du type de relations sexuelles présenté par elle comme étrange et frivole, en confirmant qu'elle était très sensible par rapport à cette expérience sexuelle particulière et qu'elle en parle seulement pour aider ma thèse, elle insiste beaucoup sur mon respect de l'éthique professionnelle. De fait, elle savait que la relation sexuelle croisée en comparaison de la question du viol et même ses rapports sexuels en dehors de sa conjugalité, sont très étranges dans l'intersubjectivité des Iraniens, et même cela peut être jugé comme une corruption et une déviance morale. Et alors que dans le cas de viol, on la regarde plus comme une victime, dans ces types de rapports sexuels volontaires, elle est considérée comme un acteur qui les fait par choix.

« J'ai vécu un *sexe groupe*, je sais que mon époux regardait du sexe porno en groupe et il aimait expérimenter cela dans la pratique, et moi, j'aimais que mon mari ait eu cette expérience. Au moment du sexe avec le couple déjà trouvé, j'ai eu une relation sexuelle complète (avec pénétration) avec l'homme, mais l'épouse de cet homme n'a pas eu cela (la relation sexuelle avec pénétration) avec mon époux. Cependant, plus tard, ce couple et mon mari (en mon absence) ont réalisé une relation à trois, alors que l'époux de cette femme regardait justement le sexe de son épouse avec mon mari. Je pense qu'il a une déviance morale » (Aténa, ? ans, en instance de séparation, avec un enfant, journaliste féministe).

Selon le récit d'Aténa, son époux et elle, ont expérimenté des rapports sexuels avant leur mariage avec d'autres partenaires, chez elle sans pénétration, et donc, eux, en sachant les rapports préalables de chacun, se sont mariés. Elle construit la logique de la réalisation de cette expérience de sexe en groupe, en la fondant sur certaines raisons, premièrement, elle l'attribue à son « tissage/intégration » avec son mari. Elle, explique qu'en Iran et avant le

mariage, elle avait expérimenté les relations sexuelles à trois personnes, c'est-à-dire deux femmes avec un homme, mais sans pénétration, qu'elle avait beaucoup parlé de cette expérience sexuelle en groupe avec son époux et que c'est pour cela que son mari aussi avait eu envie de vivre la même. En second lieu, elle attribue son entrée dans cette relation, comme d'autres rapports sexuels en dehors de sa vie conjugale, à son mauvais sentiment sur son corps et donc, au manque d'importance de partager son corps avec n'importe qui. Et enfin, en présentant son caractère propre, comme « une personne téméraire et sans limites », elle argumente en disant qu'à ce moment-là, ce qui était important pour elle, c'était « la jouissance et le plaisir sexuels ». Aténa explique que depuis le traitement psychiatrique « à partir du récit de mes expériences chez le psychiatre, je n'ai plus eu le sentiment de péché, je ne me sens pas bien mais j'accepte mes expériences ». Notant qu'elle est en instance de séparation avec son époux, je l'interroge sur l'effet de cette expérience sur leur décision de séparation, et alors, elle attribue cette décision d'une part à cette relation particulière et d'autre part, à la continuation de son rapport avec cette femme-là comme une « relation amoureuse » et à son échec amoureux. Elle explique qu'après ces événements, son époux a été atteint de dépression chronique, premièrement, parce qu'il a des souvenirs de leur relation sexuelle croisée qui restent dans sa tête et il ne les oublie pas, et en second lieu, parce qu'il ne pouvait pas oublier l'échec d'amoureux auprès de cette femme, et donc, malgré l'aide d'Aténa, il n'a pas guéri. Ici, il me faut noter qu'elle présente d'autres raisons comme raisons de leur séparation, des raisons financières et de problèmes conjugaux, que je place dans le titre de la « participation féminine dans les dépenses de la vie en couple ».

Le sujet qui est intéressant chez Aténa, c'est la distinction entre la relation sexuelle et la relation affective, comme critère de division entre ce qui menace l'intimité conjugale du couple, à savoir une relation émotionnelle qui accompagne le sexe, en dehors du mariage. De fait, Aténa, en présentant son sentiment de colère par rapport à la relation de son époux avec la femme de ce couple-là dans le sexe en groupe, présente la désirabilité de ce rapport, en soulignant que ce rapport n'était pas une relation exclusivement sexuelle. Une justification presque identique est donnée par Golnoosh. Elle qui est en instance de signer un pacs avec un homme français, argumente en disant que si, un jour, son époux expérimente une relation sexuelle exclusive avec une autre femme, elle ne trouvera pas cela menaçant pour leur intimité conjugale et donc, que c'est négligeable pour elle. Ce qui est présenté par Aténa, en disant : « je suis fâchée parce que je trouvais que pendant cette période (la relation intime avec l'épouse de cet homme) son cœur (le cœur de son époux) n'était pas avec moi ».

Bref, ce qui est bien évident dans le récit de ces deux migrantes sur l'infidélité possible et vraie de leur partenaire, c'est d'une part la reconnaissance de l'infidélité de la part de leur partenaire comme naturelle et possible et d'autre part, la logique appliquée pour justifier cette infidélité, à savoir la division entre la sexualité en tant qu'un besoin et la conjugalité comme une carrière ayant la dimension affective et émotionnelle. Soulignons que cette division comme naturelle chez des hommes est plus remarquable chez Golnoosh qui est en instance de pacs avec un Français. Ainsi, considérant que dans la société iranienne, il n'est pas encore reconnu cette division dans la carrière sexuelle d'iranien, nous pouvons présenter cette division entre l'infidélité sexuelle et celle émotionnelle sur l'instance de la vie conjugale plus comme une perspective institutionnalisée française chez la migrante iranienne, non seulement comme un point de vue masculin³⁸², mais comme une justification sur l'infidélité des hommes dans la vie conjugale.

La déviance aux normes sexuelles et l'exclusion des enjeux sociaux avec la séduction

Une des différences les plus remarquables dans la réserve comportementale sexuelle entre la société iranienne et celle française est l'exigence d'un rôle plus actif et plus décisionnel de la part de la femme dans la société française, alors que dans la société iranienne, la franchise du comportement sexuel de la part de la femme n'est pas jugée convenable. Dans la société iranienne, le rôle explicite, à savoir prendre l'initiative pour un rapport proche et intime avec un homme en envoyant des signes sexuels, est défini comme un rôle masculin et au contraire, nous attendons de la femme qu'elle joue un rôle plus gestuel et non-dit. Autrement dit, c'est l'homme qui propose et tente directement d'avoir une relation intime avec une femme, et en revanche c'est la femme qui accepte ou non, et si accord il y a de la part de la femme, il vaut mieux qu'il soit, autant que possible, implicite, afin d'éviter de le reconnaître comme une déviance. « Ici, c'est la femme qui détermine le commencement d'un rapport sexuel, mais je n'aime pas que ce soit moi qui commence et je préfère qu'ils (les hommes) prennent l'initiative », cela c'est l'épreuve de tension et de conflits internes chez Fatâneh. D'une part elle savait qu'en France, il était exigé que ce soit la femme qui prenne l'initiative d'une relation intime sexuelle, mais d'autre part, elle était consciente qu'avoir un rôle explicite, pour la femme, dans la culture iranienne, n'est pas interprété en accord avec la « fierté d'une femme » et l'image de cette femme chez les hommes, notamment les non européens, est comprise comme celle d'« une femme galante » et donc, ce rôle est ressenti avec malaise.

³⁸²DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Nathan, Paris, (2003).

« ... Je ne leur ai pas donné l'occasion de l'expérimentation d'être chasseur parce que c'est moi, qui prends l'initiative. J'accepte facilement d'avoir des relations sexuelles même dix fois sans arrêt (elle rit) mais c'est eux qui ne peuvent pas... Je n'ai pas pu avoir la chance de rester avec un homme dans une relation constante, en m'acceptant moi-même comme je suis. Au diable, ce n'est pas important... » (Fatâneh, 34 ans, célibataire, étudiante en sociologie, féministe militante).

Son récit sur le rôle de la femme dans le rapport avec le sexe opposé est évidemment contradictoire, et donc, un conflit est éprouvé par cette migrante. L'entretien avec elle a été plein de résistance contre les normes de sexualité préalablement définies soit avant la migration en Iran soit à l'épreuve de la migration, bien qu'elle explique qu'elle n'a pas expérimenté de nouvelle expérience dans la société française et qu'elle a essayé tout ce qui est interdit surtout dans la sexualité. La tension et le conflit qu'elle expérimente à l'épreuve de la migration, dans la société française, découlent de la contradiction entre certains éléments dans le répertoire des normes comportementales de la sexualité iranienne, ce qui a été appris et socialisé, et d'autres de la sexualité française, dans laquelle les normes sont définies sous l'influence du féminisme, à savoir l'autonomie sexuelle et l'émancipation pour les femmes. Et alors que dans une partie de son récit, elle a envie de laisser prendre l'initiative aux hommes pour une relation intime proche, en accord avec la deuxième, elle est aussi poussée vers l'entrée plus explicite dans des enjeux sociaux de la séduction, ce qui est compris comme une déviance aux normes de la société iranienne. Donc, par une interprétation poétique, mais purement féministe, elle décrit l'enjeu de la séduction comme l'épreuve de la domination masculine comme chasseur, qui chasse la femme comme dominée et comme une proie, alors qu'elle désire renverser l'ordre ancien des enjeux sociaux de la séduction entre les deux sexes, en confisquant le rôle défini comme masculin, lequel exige la reconfiguration de nouvelles normes à l'inverse des clichés habituels du genre. C'est l'échec de l'expérimentation d'un rapport conjugal stable avec un homme, attribué au fait qu'ils n'acceptent pas son soi féminin comme elle est, à savoir un mélange entre le répertoire des normes de sexualité iranienne et française.

Considérant, les normes du genre féminin idéales de sexualité pour la femme en accord avec la culture et la littérature iranienne, nous pouvons imaginer que, de ce point de vue, la confrontation entre la féminité de la femme iranienne et la féminité exigée dans la société française, est expérimentée de façon conflictuelle. En ce qui concerne la norme routinisée et revendiquée sur le comportement sexuel féminin, une contradiction est constatée. D'une part,

il est affirmé que pour conduire le comportement de l'homme et protéger la fierté de la femme, la femme ne doit pas être facile d'accès pour l'homme en général, et cette revendication est exigée et recommandée implicitement, même dans la vie privée, tandis que d'autre part, il est demandé un rôle plus actif dans l'intimité de la part de la femme, toujours pour conduire l'intimité vers une relation plus satisfaisante soit affectivement soit sexuellement. En ce qui concerne la féminité iranienne implicitement passive, il est exigé qu'elle joue un rôle plus actif féminin mais implicitement, à savoir par l'expression d'une tentative pour expérimenter le temps de plaisir sentimental et sexuel dans l'intimité propre avec son partenaire, sous la forme de comportements gestuels et d'une façon plus érotique de se vêtir, et en revanche c'est à l'homme d'interpréter ces codes comportementaux du genre féminin. L'imaginaire de cette féminité idéale iranienne est en accord avec ce qui est présenté comme une masculinité désirable pour un homme dans la culture d'Occident, à savoir « froide et inaccessible »³⁸³. Au sujet d'une comparaison entre le changement de statut des deux sexes, en le confrontant avec le nouvel ordre sexuel, dans lequel il est revendiqué que la femme joue un rôle sexuel explicitement beaucoup plus actif, il faut dire que le nouvel ordre de sexualité aboutit à la vulnérabilité émotionnelle des hommes en Occident. De ce changement dans la société non occidentale comme dans celle de l'Iran, s'ensuit cette vulnérabilité pour les femmes, parce que ce sont elles qui ont revendiqué d'avoir un rôle implicitement passif et difficile d'accès pour les hommes. Ainsi, malgré tous les changements, il est constaté qu'en général, avoir un rôle plus implicite, moins direct et sous forme de jeu de la séduction, et autrement, « le dire sans le dire » de la part de la femme, pour exprimer la prise de l'initiative dans l'intimité, est toujours l'image la plus agréable dans l'actualité de la sexualité de la société iranienne et même parmi certains migrants iraniens.

La connaissance de « ne pas être facile d'accès pour les hommes est une valeur », comme une norme de sexualité féminine, est bien affirmée chez Mahtâb aussi. En notant qu'elle n'a pas une famille religieuse et que même sa mère était contre la religion, il faut remarquer qu'elle a vécu intimement avec son fiancé italien pendant quelques années, avant son installation en France, et bien qu'elle exprime son désir de s'approcher le plus possible du mode de vie en France, elle est toujours affectée de la trace de l'intersubjectivité commune dans la société iranienne, à savoir la marginalisation de l'attraction physique et sexuelle de la femme pour l'homme et le fait d'être moins facile d'accès pour les hommes. De fait, ces deux éléments,

³⁸³GIDDNES Anthony, *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés moderne*, Hachette, Paris, (2004), p 81.

qui sont des ficelles féminines pour bien conduire une intimité sexuelle et affective satisfaisante, ont déjà été apprises, selon la réserve d'expérience genrée de la société iranienne, et, selon l'expression « plus l'accès est lointain, plus il a de valeur », la facilité à l'accès pour les hommes est comprise par l'homme comme une réduction de l'importance et du mérite du soi féminin, ce qui va être la raison de la prise de distance des hommes vis-à-vis de cette femme. Cette ficelle féminine, qui est comme une sorte de fraîcheur de l'amour dans le couple, est présentée par Sâghi, comme le secret de la stabilité de l'amour entre sa mère et son père, après plus de trente ans de vie commune, « c'est mon père qui est toujours assoiffé de la présence de ma mère et c'est ma mère qui conduit leur rapport intime, parce qu'elle n'est pas toujours disponible pour mon père ». Cette langue implicite et le manque de franchise, soit comme une tactique de comportement dans le cas du manque de pouvoir, y compris dans les relations sociales, soit comme une formule de politesse et même soit en le critiquant comme une hypocrisie iranienne, est, de fait, un complexe qui dessine un scénario dont il faut connaître le signifié et le signifiant pour le comprendre, même dans l'intimité d'un couple.

En divisant les femmes, du point de vue du comportement sexuel, en un groupe qui permet d'être « prises en chasse » par des hommes, à partir des enjeux sociaux de sexualité de la séduction, et en un autre qui ne le permet pas, le récit de Fatâneh, est contradictoire. Son expérience est l'épreuve d'une dichotomie entre la vie sexuelle comme femme ordinaire, qui voudrait éprouver une vie intime sexuelle commune, au moins selon l'expérience des femmes dans la société natale iranienne, à savoir une femme qui se fait prendre en chasse par des hommes dans des enjeux sociaux de sexualité et entre la vie sexuelle en tant que femme féministe militante qui voudrait briser l'ordre des normes genrées de sexualité pour reconfigurer un nouveau soi féminin vers la transformation du rapport sexuel entre les deux sexes, qui ne permet pas d'être prise en chasse par l'homme, mais qui veut chasser un partenaire sexuel convenable, et le résultat c'est l'échec d'une intimité durable. Cette dichotomie est le fruit de l'écart entre les idéaux des théories féministes exigeant l'égalité de sexualité pour les deux sexes, notamment pour les femmes, et la réalité de la vie sexuelle, c'est-à-dire l'exclusion des déviances dans les normes genrées sexuelles.

Fatâneh sent qu'en France, « trouver un partenaire est plus difficile qu'en Iran » et elle l'attribue au fait que, peut-être, en Iran, les jeunes à cause des limites définies pour le rapport avec le sexe opposé, éprouvent des manques, tandis qu'en France, elle a l'impression que tout le monde a un.e partenaire ou est « comblé quant aux relations sexuelles ». Ce qui est

remarquable chez elle, c'est son sentiment de mécontentement et à la fois de surprise en se confrontant avec les normes de sexualité française, ce qui montre bien la difficulté d'avoir une relation intime conjugale dans la société française. De fait, elle supposait et imaginait que, grâce au nouvel ordre de sexualité dans la société française, avoir une relation intime avec un homme était plus facile qu'en Iran où ce mode de vie est encore tabou, soit culturellement soit religieusement, alors que dans la réalité vécue, elle a rencontré, à *contrario*, une difficulté pour trouver un partenaire. Le sentiment d'échec de Fatâneh peut se comprendre sous deux aspects, le premier en raison de l'imaginaire erroné à propos de la société française comme société occidentale et l'autre en raison de la représentation de ce qui est connu comme la liberté sexuelle dans l'intersubjectivité commune.

En ce qui concerne l'imaginaire exagéré et faux, cela peut être le résultat des média cultures, mais dans le discours sur deux pôles opposés, l'un le discours des média cultures d'Occident, et l'autre le discours des média cultures contre l'Occident. Dans le premier, l'imaginaire représenté des sociétés d'Occident comme celui de la France, est construit sur des fictions et des séries télévisées, dans lesquelles le rapport intime sexuel en union libre entre les deux sexes opposés se forme très facilement. Ce que cela nous montre que c'est la représentation d'un imaginaire compressé d'une histoire amoureuse, montrant des femmes et des hommes qui au hasard d'une rencontre et après un coup foudre couchent ensemble, ce qu'évoque plus le *Zipless Fuck*³⁸⁴. Alors que dans le deuxième, l'imaginaire représenté des média cultures d'Occident par le discours contre l'Occident, c'est-à-dire le discours religieux orthodoxe et le média de l'État de l'Iran, en exagérant ce qui se déroule dans ces sociétés au nom de l'autonomie et de la liberté sexuelle, essaie de marginaliser leur discours rival. Ainsi, soit via la média culture propre d'Occident soit via la média culture de son discours rival, le média de l'État de l'Iran, le résultat est la formation d'un imaginaire faux sur l'ordre de la sexualité en Occident, y compris celle de la France, chez le migrant, ce qui est la réalité de la situation du migrant dans la société d'accueil.

Pour la compréhension de l'expérience d'exclusion de Fatâneh, nous devons la considérer dans la totalité de son image propre qu'elle présente d'elle-même, c'est-à-dire une jeune femme qui ne fait pas attention à son apparence féminine, et donc, selon elle-même une femme « non *sexy* » qui prend l'initiative du rapport sexuel avec les hommes. Une femme

³⁸⁴Catherine Hakim dans son ouvrage « Honey Money: The Power of Erotic Capital » en référence au roman de « Fear of Flying » écrit par Erica Jong, définit Zipless Fuck, la tentative de l'individu à faire le sexe spontané et instantané, avec une personne inconnue et sexuellement attractive, libérée d'émotions, d'engagement et d'obligation sociale.

déviante aux normes genrées de sexualité définies féminines, à savoir une femme charmante dans son apparence, et en revanche, confisquant les codes comportementaux de sexualité masculine, en tenant un discours et en faisant des gestes clairement féministes cherchant la domination sur les hommes, surtout qu'elle est une étrangère. Elle explique qu'en France, elle ressent davantage le sentiment de pouvoir avoir des relations en couple avec des hommes, en expliquant : « ici, j'ai le pouvoir d'inviter un homme chez moi et, donc, ici tout est en mon pouvoir et sous mon contrôle ». Alors, en perturbant la scène connue dans les enjeux sociaux de la séduction entre les deux sexes, à savoir l'enjeu de la séduction, en suivant une transgression aux normes exigées genrées, c'est-à-dire la présentation d'une féminité dominante ni douce ni fragile, elle sent que son soi féminin n'est pas bienvenu chez les hommes et elle est exclue des enjeux sociaux de la séduction, dans lesquels elle essaie de basculer son ordre et ses codes de comportements de la sexualité. Son expérience, alors qu'elle a un sentiment de réussite concernant la déconstruction des normes genrées féminines et masculines de sexualité, est ressentie comme profondément gênante, parce que malgré tous les essais pour bousculer les normes genrées de sexualité préalablement définies, le résultat c'est la marginalisation et l'exclusion de l'acteur des enjeux sociaux de sexualité.

Elle présente le sexe comme une preuve que chaque personne peut « être soi-même dans une relation très proche avec autrui ». Selon son récit, elle a vécu des relations sexuelles avec des partenaires multiples, la majorité des moyens orientaux, en expliquant qu'ils sont tous les mêmes, à savoir qu'ils cherchent la « domination sexuelle sur les femmes », et un jeune franco-espagnol, qui était impuissant, et qui, gêné, a mis fin à leur relation. Tandis qu'elle décrit le sexe comme étant un rapport très proche entre deux personnes, son récit est à la fois le récit d'une combattante qui parle de ses succès sur un champ de bataille, contre les stéréotypes féminins sexuels, et même un récit structuré sur l'exercice de pouvoir et de domination sur les hommes. Nous pouvons faire l'hypothèse que la transformation des normes de comportements sexuels et le chemin vers un rapport intime présenté comme égal, n'ont été compris par des hommes moyens orientaux que comme une transgression pas agréable sous l'influence du mouvement féministe et de l'occidentalisation.

« Je ne prends pas plaisir à la relation sexuelle mais, je prends plaisir à transgresser les normes sexuelles. Je voulais savoir si on peut coucher avec un homme sans dépendance émotionnelle pour un soir ou non. Ici, je pouvais le réaliser et c'était facile. Et bien que nous ayons voulu continuer la relation, nous ne l'avons pas continué » (Fatâneh, 34 ans, célibataire, étudiante en sociologie, féministe militante).

Alors que l'histoire de ses efforts pour déconstruire les normes sexuelles subjectives est accompagnée d'un grand sentiment de succès et de fierté de militante, d'autant qu'une grande partie de notre entrevue est réservée à ses expériences sexuelles en Iran avant sa migration et en France, une tactique se découvre dans son récit, pour diminuer l'impression qu'elle peut donner d'être une femme lubrique, notamment auprès d'une chercheuse compatriote, en justifiant son intérêt pour la relation sexuelle plus comme une déviance normative que comme étant du désir sexuel. Mais, pour bien comprendre l'action de transgression, de sa part, notamment dans le domaine de la sexualité, il faut savoir que c'est une jeune femme venant d'une famille traditionnelle Kurde et sunnite, et qui, selon son récit, a fui plusieurs fois l'excision³⁸⁵ pendant son enfance. Elle explique même que, soit en Iran soit en France, elle essaie d'encourager ses amis à dépasser les interdits culturels et religieux sur l'expérimentation de la relation sexuelle en dehors du mariage, surtout en ce qui concerne le tabou de la perte de la virginité. Connaissant les stéréotypes sur la relation sexuelle entre les deux sexes, elle sait que faire l'amour, notamment pour la femme, n'est pas reconnu seulement comme un rapport physique et purement sexuel et qu'au contraire, la femme cherche une dépendance émotionnelle à partir d'une relation sexuelle avec un homme. En revanche, ce qui est présenté comme le sexe instant, seulement fait pour des attrait sexuels ou *Zipless Fuck*, est un comportement sexuel reconnu masculin. Et alors que ses actions sont des efforts pour essayer d'échapper aux normes de sexualité définies connues comme culturelles et religieuses, ses amies en apprenant ses échecs, l'invite à « respecter certaines normes et les structures de la sexualité ».

L'épreuve d'être étranger est le deuxième regard qui nous permet d'interpréter et de comprendre l'expérience de Fatâneh sur son exclusion des enjeux sociaux de la séduction, à savoir sa position en tant qu'étrangère, venue d'un pays non européen et connu par des « stéréotypes dominants scientifiques » comme pays du Sud. En ce qui concerne l'expérience de l'exclusion chez elle, deux parties peuvent être distinguées, l'une qui se réfère à ses expériences avec des hommes originaires du Moyen Orient, et l'autre, qui consiste en son expérience avec des hommes européens. Dans la première, cela est compréhensible, parce que, comme il est noté plus haut, elle fait une déviance remarquable avec les normes genrées

³⁸⁵ L'excision est une tradition de certaines ethnies sunnites. En considérant que cela est refusé dans certaines branches sunnites, on ne peut le considérer comme une tradition ethnique religieuse propre au sunnisme, cependant Fatâneh, affirme que cette tradition est chez eux une tradition religieuse. Mais en général, la compréhension de Fatâneh par rapport aux inégalités entre les deux sexes est fondée plus sur la religion en tant qu'agencement et racine de ces inégalités, ce qui la pousse vers la transgression de toutes les normes connues comme religieuses.

de sexualité déjà définies et donc connues dans la société iranienne particulièrement, et même généralement avec ce qui est en accord avec celles des moyens orientaux. Je me suis concentrée davantage sur la deuxième partie de son expérience, à savoir l'exclusion de la part des hommes européens, soulignant qu'elle essaie de pratiquer des normes genrées de sexualité française, à savoir jouer un rôle plus agissant dans des enjeux sociaux de sexualité entre les deux sexes. Ainsi, je me focalise sur quatre concepts, la reconstruction d'une identité cohérente par le migrant, et deux dichotomies de distance/ proximité et de familiarité/ extranéité.

La situation de la migrante est compréhensible concernant la rupture qui l'a poussée à reconstruire son soi féminin à partir d'une « syncrétisation » entre le répertoire des normes de sexualité déjà apprises et socialisées dans la société natale et celui exigé par la société d'accueil. Au sujet des normes genrées de sexualité iranienne, ce qui est demandé à une femme, c'est de jouer un rôle implicitement actif, c'est-à-dire montrant la tentative et l'attrait sexuel propre vers un homme en parlant avec les yeux, le regard et les gestes, tandis que dans la société française, en accord avec l'autonomie et la liberté et l'autonomie sexuelle féminine, il est revendiqué que la femme dans les enjeux sociaux et même dans les pratiques de sexualité, joue un rôle explicite, y compris de l'égalité de l'initiative dans le rapport intime avec l'autrui masculin. Si nous prenons la proposition selon laquelle elle arrive à reconstruire un soi féminin assez cohérent à l'intérieur, la question est de savoir si la perception de l'autrui masculin européen de ce soi féminin représenté par la migrante venue d'un pays non européen, du Moyen-Orient et musulmane, est une image cohérente. Est-ce que chez un homme européen, y compris français, le soi féminin construit en accord avec les nouvelles normes de sexualité française trouvées chez une femme d'origine européenne et celles trouvées chez une femme non européenne est le même ? Et est-ce qu'il a la même confrontation avec ces deux soi féminins de deux origines différentes, l'un représenté par une femme libre et émancipée et l'autre représenté par une femme stigmatisée comme soumise ? Est-ce que ces deux soi féminins ont la même chance d'entrer dans les enjeux sociaux de sexualité entre les deux sexes ? De plus, la réponse à toutes ces questions passe au filtre de la situation d'étrangère.

Au sujet de la compréhension de l'homme européen du soi féminin de la migrante iranienne, selon les normes de sexualité et sur l'égalité de l'initiative dans les enjeux sociaux de sexualité, il est possible de penser que le rôle agissant dans ces enjeux de la part d'une femme iranienne et de la part d'une femme française, n'est pas interprété de la même façon ni dans le

même contexte. De fait, prenant la proposition que le soi féminin en accord avec l'autonomie et la liberté sexuelle de la femme est accepté par l'homme européen, trouver les mêmes normes de sexualité chez la femme française et chez la femme iranienne n'est pas compris de la même façon. Alors que, chez la femme française, c'est interprété comme une « familiarité » de son soi féminin, chez la deuxième c'est compris comme une « extranéité » de son soi féminin, et la femme française avec ce soi est mieux considérée, à *contrario* de la femme iranienne qui est accusée d'ignorance en raison de ses limites implicites et donc, d'oublier qu'elle est étrangère en France et elle est exclue. Pour le dire autrement, la femme iranienne avec la même présentation de soi féminin, est perçue comme une étrangère qui ignore la préservation de la « distance » légitime avec les particularités féminines de la sexualité française et donc, prenant une « proximité » illégitime avec ces particularités. Ainsi, la féminité présentée par la migrante iranienne est exclue des enjeux sociaux de sexualité par l'homme européen, y compris français, parce qu'elle est comprise comme une invasion des frontières entre la familiarité et l'extranéité, c'est-à-dire, une perturbation entre l'autonomie féminine réalisée par une femme d'origine française et celle réalisée par une étrangère.

Ici, deux hypothèses peuvent être émises, l'une, le désenchantement de l'inversion de rôle du genre dans la relation intime d'un homme français avec un comportement intériorisé qui est stable dans ses relations intimes avec n'importe quelle femme de n'importe quelle d'origine, ou on peut la considérer comme une tactique contextuelle où, dans le cas d'une intimité avec une femme d'origine non européenne, il préfère jouer son rôle masculin dominant comme à l'origine. Dans le dernier cas, la présentation du comportement genré féminin s'agissant d'une femme étrangère, par exemple iranienne, n'est pas désirable pour l'homme français et cela non seulement n'est pas interprété comme un soi féminin développé, mais comme le fait qu'elle oublie sa situation d'étrangère et son extranéité.

Le « mariage temporaire » chiïte : une solution ambiguë

La confrontation des tendances religieuses des migrants avec le mode de vie intime en union libre, en général, est conflictuel. Pour Youséf, un migrant pratiquant, l'intimité conjugale en dehors du mariage est interprétée comme « éphémère » et lui, en confirmant qu'il est religieux, argumente en disant que c'est pour cela qu'il ne peut pas réfléchir à expérimenter ce type de rapport. Ainsi, en décrivant ce type de relation en union libre comme « précaire » et « instable », il affirme que cela est insupportable pour lui, parce qu'il est « sentimental » et donc, cette instabilité « l'endommagerait » d'où il peut s'ensuivre un risque, et pour ainsi dire,

un échec, qui peut affecter toute la vie de la personne. D'après Youséf, ce qui est cherché dès le début, dans une vie intime conjugale, c'est la stabilité et donc pour lui, la stabilité est l'intérêt le plus important, et en effet, la formation d'un couple n'est pas définie préalablement précaire et éphémère.

« La religion m'empêchait d'avoir une relation sans mariage, mais cela c'est la volonté de Dieu. Peut-être que c'est pour plus de solidarité dans la famille... mais, si un jour, je décide d'avoir une relation intime sous la forme du mariage temporaire, je le ferai en informant ma famille » (Youséf, 32 ans, célibataire, étudiant, travaillant dans un job universitaire).

Selon la biographie de Youséf, il appartient à une famille religieuse, mais une famille qui accepte et qui applique les règlements religieux avec conscience en étudiant la religion et pas comme un héritage ni une tradition. Lui, il a vécu une vie autonome et loin de sa famille à partir de 18 ans, avant son départ d'Iran, et donc, du point de vue de la perception de l'épreuve de la migration comme un sentiment fort de solitude, la séparation avec la famille pour lui n'a pas été vécue comme un événement difficile, qui le pousse vers une relation intime en dehors du mariage, comme ce qui est présenté par Vidâ. Mais bien que pour lui, le cadre religieux pour une intimité conjugale soit confirmé acceptable, en étant confronté à ma question sur la possibilité de faire un mariage temporaire comme une voie religieuse, il argumente en disant « le mariage temporaire est un cadre que je n'ai pas le courage de briser ». Cette argumentation illustre le fait qu'avoir un cadre défini religieusement légitime pour une intimité conjugale est important pour lui, cependant, sous la forme de mariage temporaire, toujours, il n'y a pas de réponses apportées à d'autres exigences de la vie en couple, comme la stabilité et donc, il peut en découler les mêmes risques et les mêmes dommages pour l'individu. En effet, la crainte de Youséf, à propos du mariage temporaire, comme une occasion d'assouvissement des besoins émotionnels et sexuels, peut permettre de comprendre que ce type de rapport conjugal, en plus d'être socialement et culturellement mal vu, parce qu'il est pris pour le plaisir et donc comme un stigmate négatif du manque de vertu auquel il faut échapper autant que possible, vient de la précarité de ce type de conjugalité.

La question du mariage temporaire, comme une possibilité de formation d'un couple en se concentrant sur la sexualité, est toujours polémique dans la société iranienne.

Au sujet du « mariage temporaire » ou « Mut'a » en Arabe ou « Sighéh » dans le sens commun chez les Iraniens et au sujet de ce qui le distingue du mariage permanent dans la
--

lecture du Canon ou « Fiqh » chiîte orthodoxe, sa nature est la même que celle du contrat de mariage permanent, cependant, sur certains points il y a des différences avec le mariage permanent³⁸⁶. Pour le premier, la durée de ce type de mariage est déterminée en accord avec la décision personnelle des deux partenaires de quelques heures à quelques années et cette durée peut être prolongée en accord avec la décision des partenaires. Pour le deuxième, la liberté des deux partenaires pour définir les conditions de ce type de mariage concerne plus la femme, notamment du point de vue financier, parce que l'époux, au contraire du mariage permanent, n'est pas obligé d'assurer les dépenses de la vie de la femme. La seule obligation financière de l'époux est l'offre de mariage dont la détermination est la condition de la correction de ce contrat de mariage, et même selon la volonté de la femme, elle peut la donner à son mari. Troisièmement, l'époux n'est pas le tuteur de la famille et c'est un accord mutuel entre les deux partenaires. Quatrièmement, soulignant que l'objectif de ce type de rapport préalablement n'est pas la reproduction, chacun des partenaires peut utiliser un moyen de contraception, sans la nécessité de l'autorisation d'autrui ; au contraire du mariage permanent où c'est une décision commune entre eux, à la condition de ne pas empêcher la jouissance sexuelle de l'homme, mais dans le cas de la naissance d'un enfant, il n'y a aucune différence entre cet enfant et l'enfant du mariage permanent du point de vue du droit et il est complètement protégé par la loi. Cinquièmement, la durée d'attente ou « Iddah » en Arabe après la fin du mariage temporaire est d'un mois et moins longue que celle après le divorce dans le mariage permanent. En ce qui concerne la lecture du canon chiîte orthodoxe sur la question du mariage temporaire, alors que ce type de contrat de mariage consiste à plus de liberté et moins de contrainte pour les deux époux, cependant, sa structure est toujours en faveur de l'homme, avec plus de liberté et moins de contrainte pour lui pour avoir des rapports parallèles et simultanés. Ceci en dépit du fait que la définition et les conditions du mariage temporaire, dans la lecture chiîte réformiste de Cannon chiite sont plus en faveur de l'égalité entre les deux sexes, en ce qui concerne la limite du rapport sexuel simultané et la suppression de la durée d'attente après la fin du rapport³⁸⁷.

En ce qui concerne la définition du mariage temporaire, malgré les différences d'interprétation sur cette règle religieuse chiîte, deux points sont communs entre elles, que le

³⁸⁶<https://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=1&lid=0&mid=252812&catid=0&start=1&pageindex=0>

³⁸⁷GHABEL Ahmad, *Les règlements des dames dans le Sharia de Mohammad*, Ebook, 2013 (www.ghabel.net) & <http://kadivar.com/>

mariage temporaire est une « nécessité » dans le cas de « manque de possibilité de mariage normal »³⁸⁸. Cette définition, c'est la réponse d'un théologien orthodoxe chiïte aux théologiens sunnites, qui accusent cette règle chiïte d'être une légitimation religieuse de prostitution. Et alors que ce théologien essaie de refuser l'interprétation du mariage temporaire comme l'occasion d'une diversité sexuelle et religieuse légitimes, cette définition elle-même peut être l'objet d'interprétations différentes et individuelles.

Mais, au sujet du mariage temporaire, il faut faire attention à certains points importants. D'abord, ce type de mariage n'est accepté que chez les chiïtes en Iran et non pratiqué chez les chiïtes de Syrie, du Liban, d'Iraq et d'Arabie Saoudite. Ensuite, alors que le mariage temporaire a été pratiqué pendant les premières années de l'émergence de l'Islam chez les musulmans, cependant, depuis l'État du deuxième califat, il a été annulé et donc, il n'est toujours pas accepté par la sharia sunnite. Alors qu'il est argumenté que ce type de mariage est enraciné dans les anciennes institutions Arabes et dans la coutume Arabe d'avant l'Islam, cette prétention est refusée en s'appuyant sur certaines différences remarquables entre le mariage temporaire existant dans la coutume Arabe et ce qui est aujourd'hui pratiqué chez les chiïtes, notamment sur la considération de la naissance d'un enfant dans ce type de rapport conjugal qui est légitime et donc, pourra profiter de l'héritage de son père, au contraire de la coutume Arabe d'avant l'Islam. Ensuite, ce type de mariage en Iran, était pratiqué dans d'autres religions, y compris chez des chrétiens et des juifs. Et enfin, selon des documents historiques sur la loi de la famille des Sassanides qui était le dernier empire avant la conquête Arabe musulmane et l'Islam, ce type de mariage se déroulait en Iran. Ainsi, considérant toutes ces raisons, le mariage temporaire, est un type de rapport conjugal qui vient d'une loi de la famille en Iran avant l'Islam, qui a été préservé et continué jusqu'à notre époque³⁸⁹.

Revenons sur le sujet du mariage temporaire et sur l'opposition de l'intersubjectivité hégémon de la société iranienne avec ce mode d'intimité conjugale, ce mauvais jugement sur le mariage temporaire, est affirmé par Siyâmak, qui a fait trois fois l'expérience de la vie en couple sous la forme du mariage temporaire avec trois jeunes femmes, française, marocaine et iranienne, mais ils n'ont pas vécu sous le même toit, c'est-à-dire dans un logement commun.

³⁸⁸ <http://www.yjc.ir/fa/news/6169990/>

³⁸⁹ MAUCH Maria, "The function of temporary marriage in the context of Sasanian family law", proceedings of the 5th conference of the societias Iranologica Europaea, *MIMESIS*, Milan, (2006).

« Il y a un regard négatif à propos du mariage temporaire en Iran... Je n'avais pas un regard épicurien sur cette possibilité religieuse, bien que religieusement, il faille préciser une durée pour cela, mais, tous mes rapports intimes conjugaux avaient pour visée le mariage... » (Siyamâk, 28 ans, célibataire, étudiant, entrepreneur).

Chez lui, l'existence d'un cadre religieux pour ses relations intimes conjugales, et même la lecture du texte de contrat de ce mariage en Arabe sont importantes. Il interprète le mariage temporaire comme une « croyance religieuse » et un « bienfait religieux » d'où s'ensuivent des bénéfices sociaux, y compris « réduire le péché dans la société ». Lui, il est pratiquant et un des migrants interviewés qui a le mieux réussi son intégration dans la société française, notamment grâce à ses compétences professionnelles. Pour comprendre Syiâmak et ses expériences de sexualité à l'épreuve de la migration, il faut noter que selon sa biographie, il vient d'une famille religieuse et de familles religieuses traditionnelles depuis longtemps, mais faisant des études sur la religion, il dit : « les deux générations dans mes familles sont religieuses, et même la nouvelle génération est encore religieuse et les jeunes font des études religieuses, de ce fait, on résiste au courant de la société (qui va vers moins de religion) ». Lui, il justifie la logique de son action sur le mariage temporaire à partir de trois raisons, religieuse, sociale et téléologique utilitariste, en insistant sur le mariage temporaire comme une « solution dans le Coran », pour des personnes « qui n'ont pas la possibilité d'un mariage permanent », et aussi sur ce qui est socialement avantageux pour l'ordre sexuel de la société, de plus, il le présente comme une action cherchant une finalité, à savoir le mariage permanent. J'ai l'impression qu'il raconte ses expériences sexuelles avec un peu un sentiment de honte, mais comme il a beaucoup de confiance en lui, il change la direction de la justification sur une action personnelle vers un bénéfice social et plus général. En comparaison avec Youséf, qui est aussi un migrant pratiquant, Siyamâk a un regard plus adapté à la religion et la considère davantage comme l'ensemble des voies pour vivre dans la réalité d'aujourd'hui, notamment dans une société comme celle de la France où la relation intime conjugale est comprise préalablement précaire.

En comparaison avec Siyamâk pour qui le cadre religieux formel du mariage temporaire, c'est lire les paroles en Arabe, et pour qui la précision d'offre de mariage et sa durée sont présentées importantes, pour Ali, le cadre formel du mariage temporaire est interprété plus normatif, à savoir « un rapport déterminé avec des conditions précises comme d'autres contrats de transaction et de convention ». De plus, Ali porte un regard fonctionnel sur le rapport intime conjugal avant le mariage comme « une manière de prévention d'un rapport

intime défectueux avant le mariage ». Ali est aussi pratiquant mais il ne respecte pas toutes les règles connues chez les musulmans. Sa justification pour la possibilité de l'expérience conjugale avant le mariage est faite en se référant à ses témoignages de nombreux mariage permanent non satisfaisants et avec des échecs parmi des personnes connues en Iran, ce qui est présenté comme le résultat d'un regard traditionnel sur la formation de la famille sous la seule forme du mariage, y compris permanent, en disant que c'est « parce que le prix de la modification de ces rapports est lourd ». Cependant, en comparaison avec la définition du mariage temporaire chez Ali, dans l'argumentation de Siyamâk sur celui-ci et ses conditions, nous voyons une plus forte affirmation de son cadre religieux, afin de bien le distinguer du rapport conjugal en union libre. De fait, Siyamâk distingue le mariage temporaire comme un cadre religieux de sexualité préalablement éphémère, mais en le différenciant du rapport sexuel en union libre, par la signification donnée à ce type de mariage à court terme, à savoir un contrat précis, recherché non pour la diversité et la jouissance sexuelle pure mais pour chercher une finalité, c'est-à-dire un mariage permanent. Donc, il semble que de la liaison renforcée entre le mariage temporaire et la recommandation religieuse de l'Islam, soit dans la forme soit dans l'interprétation et le sens donné, s'ensuivent la sécurité mentale et la tranquillité grâce à leur attachement à une source encore de confiance et assurée, même si dans la subjectivité cela n'est pas compris avec l'assurance d'être stable.

Un point digne d'intérêt dans l'interprétation de Siyamâk sur l'intimité conjugale temporaire même dans une forme religieuse, attire l'attention sur une distinction entre le rapport en couple éphémère et celui sous la forme constante, ce qui est compris comme une « précaution » et un « calcul » dans le rapport en couple temporaire. Lui, il explique que les trois fois où il a vécu la vie en couple avec ses partenaires, ils n'ont pas cohabité et il dit : « la majorité d'entre elles est à la recherche d'un homme à plumer ». Autrement dit, ce qui est remarquable c'est l'« insuffisance d'assurance d'un échange réciproque » entre les deux partenaires dans le rapport en couple temporaire ce qui est de fait le manque de sentiment de solidarité et d'identification de l'un avec l'autre dans la vie en couple. Une hypothèse est avancée prônant que dans la formation d'un couple préalablement présumé permanent et enregistré officiellement, les frontières entre les deux individus sont éliminées et qu'il y a plus de confiance entre eux pour investir dans toutes les ressources individuelles soit matérielles soit non matérielles, y compris émotionnelles, comme une possession commune. Donc, nous pouvons penser que non seulement la nature du type de rapport, à savoir l'intérêt pour la formation d'une relation, mais aussi la durée imaginée préalable pour un rapport entre deux

personnes, peuvent changer les particularités d'un rapport. L'insuffisance de l'assurance dans la vie en couple en union libre, non seulement se voit dans le domaine financier, ce qui est remarquable chez Siyâmak, mais l'hypothèse peut être faite d'une *hésitation dans un investissement affectif*, ce qui est ressenti comme un *éloignement et une distance entre les deux partenaires* et qui peut être compris à *contrario* de la nature de l'intimité. Donc, parce que dans le rapport en couple constant, il est imaginé que les deux partenaires sont d'accord pour travailler sur le même projet et avec des intérêts convergents et des risques communs, cela peut changer leur compréhension sur des stratégies et des tactiques appliquées. Tandis que dans des rapports en couple éphémère, nous pouvons faire l'hypothèse que la même compréhension des intérêts et des risques des rapports conjugaux n'existe pas et que les intérêts pourront être partiellement et occasionnellement convergents et même divergents. Dans une vie en couple éphémère, en tant que rapport proche entre deux personnes, ce qui est ressenti, c'est le « manque d'identification avec l'autrui conjoint », d'où s'ensuit une distance entre les deux partenaires et donc, une prudence, ce qui pousse les deux partenaires à utiliser certaines tactiques l'un envers l'autre pour obtenir plus avec moins de prix. Cela peut arriver dans le rapport en couple constant, mais d'une part, cela ne se fait pas en général dès le début d'un rapport et d'autre part, cela commence après qu'un des deux partenaires a constaté un manque d'identification dans le rapport de la part de l'autre. Le changement de nature de la relation conjugale en couple la montre concrètement moins affective et avec indulgence et comme un échange réciproque revendiqué remarquable.

« J'ai une amie iranienne qui est en couple avec un homme français ; l'homme dès le début lui a dit qu'il ne se marierait pas avec elle et qu'il la considérait comme sa propre sœur. L'homme français avait un regard d'échange dans leur rapport intime en disant explicitement que s'il faisait quelque chose pour sa partenaire iranienne, la femme doit compenser... » (Lâléh, 35 ans, célibataire, étudiante en post doc).

Sa compréhension de ce type de rapport en couple est décrite comme un rapport strictement partagé « cinquante-cinquante » entre les deux partenaires et donc, indésirable. Il est perçu que, chez Lâléh, la protection financière et la protection affective sont comme « les deux faces d'une pièce de monnaie », à savoir inséparables. Cette compréhension de l'attachement inséparable de la protection financière et émotionnelle des deux partenaires l'un envers l'autre se voit dans la majorité des migrants soit hommes soit femmes, mais de fait, ils pensent que la question du financement dans la vie en couple doit être moins importante.

« Dans le rapport intime conjugal ce qui est important c'est d'aimer et d'être aimé. Si je trouve que je suis avec quelqu'un qui n'est pas constant, je ne peux pas l'aimer », cela, c'est l'interprétation de Sâghi, une jeune femme divorcée et porteuse du foulard qui va dans le même sens que l'expérience de Lâlêh. Une interprétation presque identique est présentée par Minâ, mariée et voilée, qui justifie la raison de son refus de l'expérimentation des relations multiples avant le mariage en disant : « je ne peux pas aimer des hommes multiples ». Effectivement, il est observable que l'investissement affectif et sentimental dans un rapport intime n'est pas compris comme un « investissement calculé et réglé » et qu'il ne peut pas être mesuré dans une intimité. De cette façon, il est compréhensible que, dans le rapport intime considéré préalablement précaire, les deux partenaires, en utilisant des tactiques de comportement, essaient de contrôler leur ressource propre dans leur vie intime, la ressource soit économique soit affective, et en considérant que le capital affectif est connu plus comme un capital féminin et donc, moins mesurable, la femme a plus un risque de dommage à cause de ce type de rapport, ce qui est bien confirmé par la réalité du rapport intime de nos jours. Dans une vie en couple préalablement imaginée stable, alors que la négociation entre les partenaires existe, cela se passe cependant dans des niveaux plus latents. La négociation et l'échange subjectif, en se référant à la stabilité, à l'identification entre les deux partenaires et à leur compréhension commune sur des intérêts et des risques, sont plus implicites. La relation n'est pas concrètement calculée. Il peut y avoir l'hypothèse que dans un rapport stable, il y a un essai, dans le rapport intime affectif, de s'éloigner le plus possible des règlements utilisés dans d'autres rapports humains, comme le rapport économique et même social.

Revenons sur la question de l'Islam chiïte et sur la sexualité et le mariage temporaire en tant qu'une possibilité, nous voyons que cela aussi, malgré l'attachement à la religion comme source de confiance chez les pratiquants, n'est pas considéré sans risque. De fait, la confrontation entre la religion et l'individu, même pour un croyant, n'est pas comprise comme absolument autorisée, et ce qui détermine la réalisation d'une règle et d'une recommandation religieuses ce sont les intérêts individuels dans la vie contemporaine. De fait, la question du mariage temporaire, malgré l'attachement à la religion, est comprise avec ses risques et ses avantages particuliers. Pour Sâghi, la « stabilité » dans la relation intime conjugale est interprétée comme un facteur de « tranquillité » et de « calme ». Elle explique qu'après son divorce, elle a éprouvé beaucoup de « besoins affectifs » ce qui la poussait à penser au mariage temporaire avec un homme. Cependant, elle affirme que, parce que finalement ce rapport intime conjugal avec cet homme n'a pas eu lieu, elle a été soulagée et

très contente de ne pas avoir réalisé de mariage temporaire avec lui. Elle désavoue elle-même l'expérimentation de « challenge » et de conflit, en ce qui concerne d'une part la possibilité de l'expérimentation de l'intimité sexuelle et affective religieusement légitime, comme le mariage temporaire, et d'autre part, le manque d'acceptation mentale et subjective de ce type d'intimité conjugale préalablement éphémère. Son argumentation, pour dire son contentement de ne pas avoir eu un rapport conjugal malgré ses besoins, est fondée sur le risque de la « profondeur du tort » et sur ce qui n'est pas « pardonnable » pour elle. En effet, la question du partage du corps féminin avec autrui masculin dans la relation intime préalablement précaire, semble être très important, et donc, le conflit interne qu'elle a ressenti est le résultat de la contradiction entre ce qui peut être reconnu comme l'importance des joies et du plaisir physiques et sexuels, d'une part comme le but ultime dans la vie moderne et même comme un des buts de la relation sexuelle et intime dans la religion et pas comme le but final de l'intimité, et d'autre part, le sentiment de l'exploitation du corps féminin dans les rapports intimes en couple temporaires ou moins assurés comme constants. Le corps féminin est toujours considéré comme la base et la source du plaisir sexuel pour l'autrui masculin.

Généralement, bien que la qualité et l'importance de la relation sexuelle soient renforcées pour les deux époux dans la lecture orthodoxe de Cannon chiite, soulignant un masculinisation remarquable du désir sexuel, cependant, ce qui est plus recommandé c'est la pudeur, dans le cas de manque d'occasion de mariage permanent. Tandis que l'importance du statut de la satisfaction sexuelle est de plus en plus renforcée dans le cas du mariage permanent d'autant que cette importance est progressivement évidente dans la vie conjugale de la part des pratiquants. De fait, en raison de l'importance des intérêts sexuels individuels, malgré l'importance de la pudeur, cela est plus revendiqué comme une qualité de vie personnelle dans la vie quotidienne des pratiquants.

« ...Un de mes problèmes les plus importants avec mon ex-époux est son impuissance sexuelle. J'ai dit à ma mère, que, cette fois, si je veux me remarier, avant la signature du contrat de mariage, je dois le faire passer au contrôle technique (elle rit) et après être assurée qu'il n'y a pas d'impuissance sexuelle chez lui, nous ferons le contrat de mariage » (Sâghi, 30 ans, voilée, divorcée, étudiante d'art).

En se référant à son expérience du divorce et du problème sexuel de son ex-époux par un terme ironique, elle interprète le mariage temporaire comme une manière d'examiner la compétence sexuelle de son futur mari, dans la dernière étape de la formation d'un couple

pour prévenir le manque d'alchimie sexuelle et donc, un mariage défectueux entre les deux époux. Sâghi vient d'une famille religieuse de classe moyenne supérieure. Elle a des préoccupations sur la propagation du chiisme, soulignant le caractère d'imam Hossein, le troisième imam chiîte, comme le mythe du combat pour la liberté et contre l'oppression, ce qui est marqué dans ses intérêts professionnels artistiques et ses photos quand elle voyage dans d'autres pays. Alors, en ce qui concerne la sexualité, en critiquant la difficulté d'une expérimentation de la relation sexuelle et émotionnelle légitime, notamment pour de jeunes femmes, avant le mariage constant, explique sa connaissance sur ce sujet dans la communauté chiîte du Liban, à savoir ce qui est présenté comme la liberté de l'expérimentation du rapport intime conjugal avec 2-3 partenaires, pour trouver le futur bon mari. La modification du regard sur l'expérience sexuelle avant le mariage constant pour les jeunes est le point commun dans le récit de Siâmak et dans celui de Sâghi, cependant, chez elle l'accent est mis sur la légitimation sociale de cette expérience pour les jeunes femmes, tandis que la modification de sexualité chez lui est perçue implicitement comme un acte masculin.

Mais, alors que, chez Sâghi, les risques de la relation conjugale dans le type du mariage temporaire, sont constatés plus remarquables, cependant, les bénéfices à tirer du mariage temporaire, pour elle, sont de trouver un accord sexuel entre les deux époux avant le mariage, la jouissance sexuelle et de faire un enfant pour les jeunes femmes qui n'ont pas la chance d'avoir une vie en couple constant. Dans le dernier cas, elle argumente en disant que si, à 37-38 ans, elle n'a pas pu se remarier, elle entrera peut-être dans un rapport intime temporaire avec un homme. De fait, nous percevons que chez elle, ce qui est principal, c'est le rapport conjugal constant, mais dans le cas où cette chance n'est pas accessible pour elle, elle compte sur le mariage temporaire comme une occasion pour l'assouvissement sexuel et aussi pour la maternité, et elle dit: « si je n'ai pas eu la chance d'un rapport intime constant, je ne veux pas me priver d'un rapport temporaire sexuel. De plus, j'ai déjà discuté avec ma mère sur le fait d'avoir un enfant grâce à un mariage temporaire ». Autrement dit, bien que le rapport conjugal temporaire ne soit pas désirable pour elle, quand elle n'aura plus un âge convenable et donc, aura perdu la chance d'un mariage constant, en raison du passage du temps, elle va devenir plus « raisonnable » et moins sentimentale pour l'acceptation de ce type de rapport intime conjugal éphémère. Notons qu'il faut comprendre comment Sâghi interprète le mariage temporaire, à savoir comme un outil, notamment pour les jeunes femmes, dans le contexte du sentiment d'échec d'un divorce. Sa logique se forme d'une part autour du manque d'importance de la virginité pour elle puisqu'elle est une femme divorcée, ce qui rend cette

expérimentation moins risquée, et d'autre part, autour du manque de chance de remariage pour une femme divorcée à son âge, parce que, dans sa génération, il y a beaucoup de jeunes femmes qui ne sont pas encore mariées et donc, une femme divorcée a moins de chance pour un remariage. Cependant, en considérant que Sâghi appartient à une famille de classe moyenne supérieure, il est imaginable qu'elle-même en tant que femme divorcée ait plus de chance de remariage qu'une femme divorcée ou même qu'une jeune femme célibataire appartenant à la classe inférieure.

La mauvaise perception du mariage temporaire est l'autre dimension expérimentée par Latif, c'est-à-dire un regard négatif sur ce type de rapport conjugal éphémère connu religieux. La résistance devant le mariage temporaire en tant qu'une possibilité de rapport sexuel dans l'intersubjectivité dominante des Iraniens a des raisons différentes. La légitimation de ce type de rapport sexuel éphémère est refusée par le féminisme iranien et les Iraniens, parce qu'il est compris comme une occasion pratique légitime pour des hommes mariés pour la diversité sexuelle, et donc, comme une inégalité sexuelle entre les deux sexes. De plus, il est compris comme rival de la formation de la famille et du mariage constant chez les jeunes et l'agent du renforcement de la recherche de la diversité sexuelle chez eux, inquiétude remarquée dans la communauté religieuse et chez les Iraniens ordinaires. Mais, la grande résistance à ce type de rapport sexuel précaire est perçue en fonction de la présentation et de la connaissance du mariage temporaire comme une prostitution religieuse et un échange d'argent avec le sexe sous couvert de la religion.

« J'ai des besoins sexuels (il le dit avec un peu un sentiment de honte), mais je suis religieux et j'aimerais me marier. Je leur ai proposé le mariage temporaire pour une durée courte afin de se connaître avant le mariage constant, mais elles ont refusé le cadre du mariage temporaire, elles étaient d'accord avec le concubinage mais pas avec le terme de mariage temporaire » (Latif, 29 ans, célibataire, étudiant en droit).

Latif, qui est un homme pratiquant et confirme bien son identité religieuse, venu d'une famille religieuse, fonde son argumentation pour refuser d'assouvir des besoins sexuels en dehors du cadre religieux, d'une part, sur son identité et ses croyances religieuses bien confirmées et d'autre part, sur une présentation de lui-même en tant que personne très sentimentale qui s'attache rapidement à autrui. Pour lui, avoir une « bonne famille » est un « souhait » très important, et alors, dans ce contexte, son insistance sur le mariage temporaire en tant qu'une période courte visant la connaissance mutuelle des deux partenaires est compréhensible. De ce

point de vue, la différence entre la compréhension de Latif du mariage temporaire en tant qu'une chance pour la connaissance l'un de l'autre des deux partenaires, mais à court terme, avec celle de Siyâmak qui a vécu trois expériences en couple sous la forme du mariage temporaire sur une longue durée, entre trois mois et un an et demi, est bien remarquable. En effet, en comparant le regard de ces deux migrants pratiquants sur le mariage temporaire, bien que Siyâmak ait refusé d'avoir un regard luxurieux sur cette occasion d'une vie sexuelle en dehors de mariage, cependant, il conçoit le mariage temporaire comme un mode de vie, ce qui n'est pas perçu chez Latif.

Revenons sur l'expérience de Latif, ce qui est le plus digne d'intérêt, c'est le refus des filles iraniennes pour accepter le nom de mariage temporaire pour un rapport intime avec un homme iranien religieux. De fait, cette résistance repose sur le stigma de mariage temporaire, en tant qu'un échange de sexe et d'argent, ce qui découle de l'intersubjectivité dominante négative autour du mariage temporaire dans la société iranienne. En ce qui concerne cette stigmatisation, elle vient, en général, de la communauté féministe séculière et intellectuelle iranienne, qui la présente comme la « prostitution légitime religieuse ».

Ainsi, le mariage temporaire dans le Canon chiîte peut être considéré comme la possibilité légitime du point de vue de la religion et de la loi, comme la possibilité de la division entre la sexualité et la conjugalité.

La conjugalité des couples franco-iraniens et l'épreuve de tensions

L'étude de l'expérience de la sexualité des migrants iraniens, comme il est mentionné au début de ce chapitre, est concentrée sur la vie en couple en union libre. En ce qui concerne la conjugalité en couple mixte, parmi les migrants iraniens, y compris franco-iranien, irano-turc, irano-marocaine, irano-tunisien, est expérimentée. Parmi 40 migrant.e.s interviewé.e.s, 7 migrantes et 3 migrants ont expérimenté, au moins une fois, l'intimité conjugale avec le/la partenaire d'une autre nationalité, et au moment de l'entrevue une femme explique qu'elle et son partenaire français ont décidé de se pacser et un jeune migrant dit que et sa partenaire française et lui envisagent le pacs.

Sous ce titre, nous nous centrons sur l'étude de l'expérience des couples non mariés mixtes, soulignant que pendant le travail sur le terrain, nous n'avons pas rencontré de couples non mariés iraniens. Cependant, ici, nous devons expliquer la raison de l'étude de l'expérience conjugale des couples mixtes non mariés non pas dans le chapitre réservé à la famille, mais

dans le chapitre de la sexualité. Effectivement, bien que de nos jours, nous vivons une transformation de la famille soit de son objectif soit de ses éléments et donc, de sa structure, ce qui nous ramène à la « pluralité des configurations familiales »³⁹⁰, y compris les familles nucléaire, monoparentale, homoparentale etc, dans lesquelles le rapport entre les deux partenaires peut exister avec ou sans le mariage, cependant, dans cette thèse, nous entendons la famille au sens qu'en donnent la plupart des personnes interrogées, c'est-à-dire comme une institution qui est formée via le mariage traditionnel enregistré officiellement entre une femme et un homme hétérosexuels qui ont les trois composants de la filiation, à savoir biologique, social/ éducatif et juridique/symbolique³⁹¹.

Par ailleurs, cette définition de la famille, toujours, au moins dans la mémoire historique des Iraniens est renforcée et reconnue ; le sujet digne d'intérêt, c'est que dans les récits des enquêtés.e.s aussi, il est perçu cette compréhension d'une famille hégémonique. De sorte que chez ceux qui ont vécu une vie conjugale sans le mariage, à savoir sur le modèle de l'union libre, cela n'est pas considéré comme une famille et un foyer, notamment parce que ce mode de vie n'est pas présenté comme stable, n'ayant ni confiance ni prévisibilité. De plus la majorité d'entre eux utilisent des mots comme copain/ copine et partenaire pour décrire et désigner leur compagnon/compagne dans leur vie de conjugalité et pas les mots époux/ épouse. Donc, nous faisons l'étude des expériences de la vie conjugale sans le mariage des migrants enquêtés dans le chapitre de la sexualité et pas dans celui de la famille, car soit objectivement soit subjectivement, il est perçu que chez eux, la famille est entendue dans une forme et une structure traditionnelle bien que des rapports familiaux soient plus démocratiques dans une structure moins hiérarchisée. Soulignons que même pour deux couples franco-iraniens qui sont sur le point de signer un pacs, parce qu'au moment de l'entrevue, ils cohabitaient toujours en concubinage, nous les considérons comme d'autres couples sans mariage.

Ali, célibataire, qui a vécu deux fois la vie en couple avec une Iranienne et une Française, selon ses témoignages explique que les filles iraniennes préfèrent avoir des « expériences d'aventure » de la vie en couple avec des hommes non iraniens, et que les hommes iraniens commencent des rapports intimes en couple sérieux avec des jeunes femmes iraniennes. Cette

³⁹⁰THERY Irène, « autour d'un livre de la distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité « famille et distinction de sexe : une approche relationnelle » conférence débat dans le cadre des universités des familles, le 11 avril 2008, », *Recherches familiales*, n° 6, (2009/1), p. 143-161. DOI 10.3917/rf.006.0143

³⁹¹THERY Irène, « Le mariage a déjà changé. À propos du mariage de même sexe et de la filiation », *Esprit*, (2013/2), p. 16-28. DOI 10.3917/espri.1302.0016

interprétation est aussi confirmée par les témoignages de Parisâ, mariée avec un Iranien. Nous pouvons avancer cette hypothèse que la période de la vie de certains migrants iraniens est divisée en deux parties, l'une qui est présumée éphémère, et inclut les aventures affectives, sexuelles et ordinairement, les aventures de la vie quotidienne qui se passent avec des personnes d'autres nationalités. Dans cette période de la vie en couple ce qui est recherché c'est l'expérience diverse et donc, soulignant que la/le partenaire iranien.ne est imaginé.e typiquement connu.e, il/elle forme la vie en couple avec d'autre nationalité inconnue ou étrangère. Notant que les couples mixtes peuvent poursuivre des buts supplémentaires comme l'amélioration de la langue française, la connaissance de la culture française et donc, l'augmentation de la chance d'intégration dans la société française. Mais, dans la deuxième partie de la vie à l'épreuve de la migration, la stabilité, la formation de la famille et plutôt une vie en couple ordinaire sont définies comme les buts principaux. Ainsi, les critères de choix d'un.e partenaire sont définis plus sérieusement et avec plus de prudence pour la formation d'une famille stable et préalablement imaginée pour toujours. Ainsi, considérant la différence de culture et donc la différence de normes affectives, sexuelles et des valeurs familiales, l'enjeu du choix du partenaire suppose à la base des préférences différentes. Une vie qui, au contraire de la première période, ne cherche pas d'aventures et dont la fondation, au moins chez la majorité des Iraniens, est différente de celle d'une vie en couple à la recherche de l'aventure et de la diversité. De fait, tandis qu'il est présenté trois étapes dans la vie en couple, à savoir naissance, stabilisation et déclin ou désamour³⁹², nous pouvons considérer cela plus subjectivement, pas seulement dans le même couple mais plus pendant la période de la vie d'une personne. Si la décision pour la formation d'un couple est définie dès le début par la stabilité et le rapport durable, il semble que plus de participation aux normes et aux valeurs des deux partenaires demande moins d'énergie à chaque partenaire et donc, dans ce cas la formation d'un couple de même nationalité est moins risquée du point de vue de la stabilité.

« Je ne suis pas ton époux, on couche seulement ensemble » !

Dans les couples mixtes, à cause de la différence des normes du genre, la présentation de la féminité et de la masculinité peut être en proie à la transformation. Ce changement dans le rôle du masculin et du féminin, considérant l'écart entre les deux cultures définissant les normes du genre, notamment dans la vie en couple, peut être expérimenté satisfaisant ou insatisfaisant. Dans cette thèse, soulignant que les jeunes femmes iraniennes enquêtées qui ont

³⁹²BOZON Michel, *Pratique de l'amour : Le plaisir et l'inquiétude*, Payet, Paris, (2016), p 12.

vécu la vie en couple mixte sont deux fois plus nombreuses que les hommes iraniens, la majorité des récits est attribuée aux expériences des jeunes migrantes, et la plupart des témoignages portent aussi sur les expériences de ces couples.

Azin, célibataire, selon ses connaissances et ses témoignages sur la vie en couple mixte en union libre de ses amies iraniennes avec des hommes français, décrit les hommes français comme « irresponsables » et dans le cas de problèmes de leur partenaire iranienne, ils ne sont pas un « onguent » pour elles.

« Le partenaire français de mon amie iranienne lui a dit : « on est ensemble pour coucher ensemble. Je ne suis pas ton époux qui t'aide ». L'homme français t'écoute seulement mais il ne te propose pas de solution et il ne t'aide pas. J'ai une amie qui a eu une relation conjugale pendant seulement trois mois avec un Français. Cela veut dire quoi ? Cela veut dire que tu es baisée et que tu lui donnes des services » (Azin, 36 ans, célibataire, étudiante, travaillant dans un kiosque à journaux).

Certains points dans le récit d'Azin sur les expériences de ses amies iraniennes en couple avec des hommes français sont remarquables, l'un est le sentiment d'insatisfaction pour le manque d'exigence du rôle masculin, et l'autre la durée courte de la vie en couple en union libre et aussi, la concentration de ce type de couple sur les pratiques sexuelles. Azin en refusant ce type de vie intime, argumente en disant que l'amitié et « être ensemble » signifient la « sympathie », l'« accompagnement » et être « confident ». Elle, en critiquant le mode de pensée de certains iraniens qui sont opposés aux rapports stables dans l'intimité, le présente comme un « geste occidentalisé et intellectuel », pour se rapprocher des occidentaux. En ce qui concerne la durée de la vie en couple, chez elle, l'entrée dans la relation conjugale préalablement courte pour les femmes, pour la jouissance et le plaisir, revient à des « frais pour rien », en effet, elle pense que dans ce mode de vie en union libre, c'est la femme qui est la plus perdante. La durée de la relation intime en couple, pour Azin, est comprise comme une valeur et elle valorise la vie en couple en disant : « à mon avis une relation de trente ans qui connaîtrait des hauts et des bas à quelque chose à dire ».

Les témoignages de Sâghi, l'autre migrante, sur les couples mixtes sont proches de ceux d'Azin. Elle explique que parmi les jeunes hommes français la « sortie imprévisible » de l'intimité conjugale est très courante en disant « soudainement un matin il dit à sa partenaire : « je ne te vois plus ! » ». Elle pense que ce comportement, à savoir la sortie soudaine de la relation en couple, n'existe pas chez les hommes iraniens et elle en conclut qu'un homme

iranien est plus responsable et engagé dans sa relation conjugale. Elle aussi, comme Azin, confirme que la formation du couple en France est non seulement fondée forcément sur la relation sexuelle, d'autant que ce rapport est axé sur la dimension sexuelle et sans que l'homme « donne un coup de main » pour les problèmes de la femme. Cependant, Sâghi raconte que les jeunes femmes iraniennes se disent plus « satisfaites » des relations sexuelles avec des jeunes Français, parce que l'homme français « pour toucher le corps de la femme, lui demande l'autorisation », tandis que l'homme iranien pense que la femme est sa « possession » et il ne le demande pas.

Un déchirement indésirable est ressenti dans le mode de vie en couple en union libre en France, il est perçu comme une séparation entre l'intimité conjugale n'apportant qu'un profit sexuel et des sentiments de relation physique, et la partie progressivement abîmée, qui est une intimité affective non sexuelle ni physique, mais plus une intimité dans la vie quotidienne. Donc, nous pouvons faire l'hypothèse que dans ce couple la vie en couple est déchirée en deux parties, à savoir une « intimité conjugale au lit » et une « intimité dans la vie ». La première nécessite des compétences sexuelles et sentimentales du point de vue physique, en ce qui concerne la connaissance de son propre corps et du corps du partenaire, la connaissance des pratiques sexuelles et la compétence pour avoir une relation sexuelle satisfaisante, tandis que dans la deuxième, la compétence nécessaire est plus fondée sur l'identification d'autrui.

Que l'homme français quitte sans préavis la vie en couple est aussi l'expérience personnelle d'Artémis, une migrante qui a vécu trois fois l'intimité conjugale en union libre, y compris avec un Français. Rappelant qu'elle parle très peu et indirectement de ses expériences en couple avec un Français, son récit sur ces expériences est paradoxal, entre un mécontentement en raison du départ soudain de son ex-partenaire français en disant : « les hommes français ont un modèle propre, ils quittent la relation intime en couple, soudainement, sans te prévenir », et le contentement en disant : « ils ne te disent pas pourquoi ils le font et ils se fichent de ta confiance en toi ». Le point digne d'intérêt dans le récit d'Artémis, c'est la décision unilatérale de la sortie de leur vie en couple de son ex-copain français, qui semble lui avoir laissé une grande question sans réponse, à savoir quel est le défaut qu'il a trouvé chez elle et pour quelle raison il a fait cela. Pour donner une réponse à la question de cette enquête, il semble que la compréhension de sa posture en tant qu'étrangère peut être un appui d'analyse. En effet, en raison de sa situation de migrante, elle est mise dans une épreuve plus inégale avec son partenaire français du point de vue des outils de négociation. Nous pouvons imaginer qu'au sein de la crise de la rupture d'une conjugalité, si l'homme est iranien, et si

c'est lui qui décide de rompre le rapport unilatéralement, la femme iranienne a l'impression d'avoir plus de droit pour demander la raison de cette rupture. Tandis que dans le cas où le partenaire est étranger, ici par exemple un Français, considérant la posture inférieure de la femme iranienne sous l'influence d'une intersectionnalité de genre et d'ethnicité, subjectivement, elle considère avoir moins ce droit. Autrement dit, la question de la raison de cette rupture unilatérale, pour la femme dans cette posture inégale, est éprouvée plus gênante. Alors que, selon son récit, elle n'a pas éprouvé cette inégalité dans ses vies en couple avec un Turc et un Iranien, elle dit : « c'est peut-être à cause de l'épreuve de la solitude en France, je n'étais pas assez courageuse pour « le dernier coup ».

Le sujet du changement de normes attendues connues comme masculines chez les hommes, concernant l'expérience d'Artémis qui est célibataire, et a déjà vécu trois fois la vie en couple en union libre, et faisant la comparaison entre ses partenaires iranien, turc et français, est un peu paradoxal. En expliquant que les hommes, aujourd'hui, sont dans « l'impéritie », elle décrit les hommes européens comme « avarés », parce qu'ils veulent que « tout soit partagé cinquante-cinquante entre les deux partenaires », ce qui est mal ressenti. En sachant que le modèle de partage égal peut être le modèle courant dans la vie en couple dans la société française, elle justifie d'abord le désir de ce modèle pour elle, par la différence culturelle entre les sociétés française et iranienne, mais par la suite elle le présente comme une revendication du genre ordinaire et naturelle. Et alors, elle présente la générosité et être « gentleman », comme une particularité masculine exigible et désirable pour toutes les femmes dans n'importe quelle culture et pas comme une particularité de la culture iranienne.

« Je ne pense pas que le financement de la famille soit un devoir masculin. Mais j'aimerais que mon partenaire me protège et que, quand nous sortons ensemble, ce soit lui qui paie, qu'il soit intéressant et aimable pour toutes (femmes), et qu'il soit un gentleman » (Artémis, 29 ans, célibataire, employée dans un bureau comme ingénieur).

Pour comprendre son interprétation, il faut mentionner qu'elle insiste bien sur la préservation de l'autonomie et de la liberté individuelle de chaque partenaire dans la vie en couple pour suivre leurs intérêts propres. Cependant, en étant confronté à ma question sur la raison de la rupture de ses relations en couple avec ses ex-partenaires, elle explique qu'ils lui disaient qu'elle était « très féministe » en disant : « ils voulaient que moi, je sois sous leur domination, ce qui n'est pas acceptable pour moi ». Et donc, cela l'a empêché de continuer ses relations en

couple comme une relation stable (mariage) et constante. « J'ai l'impression que les hommes français ne sont pas en état d'impéritie parce qu'ils sont habitués à ce que la femme soit autonome », cela, c'est l'interprétation d'Ali, célibataire. Lui aussi comme Artémis, critique les rôles traditionnels définis pour les deux sexes dans la vie en couple, cependant, en se confrontant à ma question sur sa connaissance de la modification de ces rôles et de ses effets sur le caractère présenté masculin des Français, il explique son interprétation en se référant à une question personnelle et dit: « par exemple, si ma sœur voulait se marier, je préférerais pour elle un homme iranien qui n'est pas patriarcal, mais est protecteur, comme ça je serais plus rassuré quant à son avenir ». Lui, qui a vécu deux fois une vie intime avec deux partenaires une Iranienne et une Française, explique qu'en Iran la vie des femmes est plus facile, en disant : « je disais à mes sœurs : vous travaillez, vous êtes autonomes, vous ne participez pas obligatoirement au financement de la famille, mais en revanche, vous recevez des services multiples de vos époux ». Soulignant que lui, il forme son argumentation sur l'épreuve de la femme de classe moyenne urbaine iranienne pour présenter sa vie en couple comme idéale, mais explicitement, en effet, il proteste sur l'inégalité dans la vie réelle en Iran ce qui est en faveur des femmes, malgré des inégalités de droit pour elles. « J'aime bien que parfois ce soit lui-même qui prenne l'initiative pour m'aider ... Je préfère qu'il m'aide sans demande directe de ma part ». Cela, c'est le récit de Shirin qui est aussi en couple avec un Français. Elle pense qu'en Iran, les hommes aident automatiquement les femmes, tandis qu'en France, il faut le demander directement. Elle interprète le comportement genré de l'homme qui prend l'initiative pour aider sa partenaire comme une « protection ».

Pour Vida, une migrante qui est en couple avec un homme français, mais qui, comme Shirin, ne cohabite pas avec lui, constater l'indifférence de son partenaire sur « sa façon de se vêtir et sur son apparence » est ressenti indésirable. Elle explique alors que son partenaire français justifie son indifférence par rapport à l'apparence de Vidâ par le « respect de son opinion », mais cette indifférence envers elle signifie qu'elle n'a pas de « statut dans sa vie ». Et donc, elle dit que le « modèle de comportement masculin iranien » qui fait plus attention à l'apparence de sa partenaire et donne son opinion, est plus « désirable ».

« Quand il est parti en voyage pour sa profession, j'étais triste de cette séparation, mais pas lui. Notre contact, comme les dernières fois qu'il est parti et toujours pendant son séjour dans une autre ville, a eu lieu via le mail et comme une communication officielle. Je ne suis pas habituée à ses comportements. Je ne suis pas sûre que je

veuille rester avec lui, mais je sais que je ne peux pas continuer avec lui » (Vidâ, 29 ans, en couple avec un Français, étudiante).

L'épreuve de Vidâ dans sa vie en couple avec son partenaire français est fondée sur le conflit. Elle ressent un mécontentement par rapport au manque d'attention de la part de son partenaire, soit sous la forme d'une insuffisance d'attention à son apparence féminine, soit comme un manque de sentiment de tristesse quand il est en voyage pour longtemps, soit dans leur communication virtuelle, en répondant très tard aux messages de Vidâ, ce qui est décrit comme « terriblement malheureux et blessant » pour elle. Au moment de notre entrevue, son copain était en voyage, et elle raconte que chaque fois que son partenaire part en voyage, elle décide de rompre sa relation avec lui, mais cette décision n'est pas encore sûre. Elle éprouve un conflit, et alors qu'elle explique que dans la « relation affective » avec son partenaire français, « certaines parties de ses besoins restent toujours sans réponse », elle continue encore sa vie intime avec lui, parce qu'elle a envisagé de rester à l'extérieur de l'Iran via l'obtention d'une autre nationalité, ce qui l'empêche de former un couple avec un homme qui n'a que le droit de séjour en Europe.

Mais, tandis que le changement des critères et des normes genrées masculines pour certains enquêtés selon leurs expériences et leurs témoignages est décrit comme une impéritie des hommes français, cela est présenté par Golnoosh, qui est sur le point de conclure un pacs avec un Français, comme le manque de prise d'initiative pour la participation dans les affaires de la vie en couple, en disant : « j'aimerais bien qu'il soit plus innovateur et qu'il donne plus son opinion sur les affaires ». Golnoosh pense qu'en Iran, les hommes ont plus de rôle dans la prise de décision, tandis que dans son propre couple, la plupart des prises de décision se fait avec elle, et donc, elle est mécontente du manque de rôle actif de son partenaire dans leur vie. Ce qui est évident par rapport à ses expériences dans la vie commune avec son partenaire français, c'est le sentiment de l'absence de son partenaire français dans la prise de décision de leur vie en couple, alors que, quand je lui demande son opinion par rapport au partage complètement égal des rôles dans la prise de décision dans leur vie intime avec son époux, elle dit qu'elle est d'accord avec 60% pour elle-même et 40% pour son mari. Sa tendance à avoir plus de pouvoir déterminant dans leur couple peut être attribuée au fait qu'elle prend en charge une partie plus grande des dépenses de leur couple que son mari et aussi des tâches domestiques.

À propos de ce qu'Ali nomme les services donnés par les hommes à leur épouse en Iran, Golnoosh, en présentant que les services que l'époux iranien donne à sa femme en Iran ne lui manquent pas, argumente en disant que « c'est un échange dans le rapport intime conjugal » et qu'il s'ensuit certaines « limites ». De fait, elle pense que les services que l'époux iranien donne à son épouse, consciemment ou inconsciemment, sont un échange entre les deux partenaires, c'est-à-dire plus d'aisance pour la femme et plus de dépendance à son époux. Mais elle refuse les services apportés par l'époux iranien à sa femme, et elle critique aussi un autre échange entre eux, en se référant au rapport de son frère avec son épouse, en disant : « mon frère donne beaucoup de services à sa femme et lui achète des cadeaux chers comme des bijoux, mais mon mari m'a donné une carte de massage, parce qu'il savait que j'étais trop fatiguée ». Sa comparaison entre le cadeau de son frère à sa femme et de son époux à elle-même, est implicitement une critique, c'est-à-dire, que, bien que les cadeaux d'un époux iranien à son épouse soient plus coûteux, ils ne sont pas fonctionnels, parce qu'ils servent au prestige de la femme. De fait, elle met en question, d'une part, les services donnés par l'époux iranien à son épouse, et d'autre part, la domination de la dimension du prestige et de la valeur de financement du cadeau donné par lui, ce qui, du point de vue du féminisme, évoque toujours des clichés féminins comme le beau sexe et le sexe faible et cherche toujours à attirer l'attention masculine dans un système de faire la cour. Cependant, à la suite de la comparaison entre le modèle de l'attention de l'homme iranien à son épouse en Iran et ce qu'elle avait dans son couple, elle exprime un souci en disant : « mais, je n'aime pas que ma présence ou mon absence ne soient pas importantes pour lui ». Il est compréhensible qu'en dépit de sa critique du système d'échange entre époux en Iran, notamment des cadeaux de luxe et des services de l'époux à son épouse, elle reconnaisse que les services rendus par un homme à son épouse, dans toutes leurs formes en considérant le contexte, peuvent être interprétés et ressentis comme une attention masculine et donc, une importance accordée à la femme par son époux et que ce système et cette attention de l'époux à sa femme, ne sont pas compris obligatoirement comme une tentative de l'époux pour contraindre et contrôler la femme ou un signe indiquant qu'il considère la femme comme un être humain faible et fragile qui a besoin d'attention. Alors, cela établit une frontière très fine entre ce qui est connu comme les services du mari à son épouse en tant qu'attention masculine, et ceux qui montrent le statut de la femme dans la vie de l'homme et l'intérêt et l'amour de l'homme à l'égard de son épouse, et l'attention masculine qui peut chercher à contrôler et à dominer la femme, et bien que le contrôle ou la domination du mari sur son épouse sous prétexte de ses services soit

compris indésirable pour la femme, la nature de cette attention est revendiquée par la femme et ressentie désirable et est un signe d'attention de l'époux.

La participation économique de la femme dans les couples mixtes en union libre

Dans la vie intime en couple en union libre, la participation financière et la prise en charge des dépenses de la vie en couple, sont une dimension de l'expérience des migrant.e.s enquêtés qui ont une relation conjugale en concubinage, notamment avec un.e Français.e. Pour Shâhéd et sa partenaire française, les dépenses de leur vie quotidienne sont partagées entre eux, cependant, lui, il explique qu'ils n'ont pas des comptes très précis. Eux, ils pensent à se pacser et il éprouve un bon sentiment sur ce partage de financement avec sa partenaire. En expliquant que c'est lui qui fait le plus de tâches domestiques, il dit que même s'il n'y a pas de besoin de financement, il préfère que ce partage existe. À ma question lui demandant de préciser l'importance du rôle économique professionnel de sa partenaire, après beaucoup de débats entre nous, parce qu'il se dérobe à préciser cela, il dit : « ce qui est plus important pour moi, c'est que ma femme ait son caractère social propre et qu'elle soit autonome. La dimension financière de son travail n'est pas ma préférence première ». Il forme son argumentation pour signifier l'importance qu'il accorde au fait que son épouse ait une position professionnelle, en disant que, d'une part, il aime bien avoir des « échanges intellectuels » avec elle et d'autre part, qu'il n'aime pas que la femme soit « dépendante de son mari ». De fait, alors que la dimension financière du travail de sa partenaire est importante pour lui, cependant, peut-être en se référant à la subjectivité dominante iranienne, ce qui est constaté dans la majorité des migrants enquêtés, il attribue plus d'importance à la dimension sociale du parcours de sa partenaire et moins à la dimension financière. Notant que Shâhéd est un réfugié politique depuis 2009, il raconte qu'à partir de leur vie en couple, c'est elle qui l'aide plus et les aides de sa partenaire pour lui, en tant que partenaire masculin, ne sont pas gênantes et même sont bien ressenties.

Golnoosh, qui est en couple avec un Français et en instance de se pacser, explique qu'en France, 50% des frais de la vie sont assurés par le partenaire qui a le plus de revenu et donc, parce que son revenu est plus élevé que celui de son partenaire, elle assure la partie la plus grande des dépenses de leur couple. Elle, comme Shâhéd, en critiquant les femmes iraniennes salariées qui ne participent pas aux dépenses de la famille et jugent le travail salarié de l'épouse comme complémentaire du rôle du genre et pas comme un rôle autonome, affirme qu'elle et son partenaire n'ont pas encore de compte commun, mais sa préférence est de

"supprimer les considérations financières entre eux ", même si c'est elle qui paie plus que son partenaire. Et alors, quand Golnoosh se confronte à ma question sur la sensibilité de son partenaire sur le fait que ce soit elle qui assure la quote-part la plus grande des dépenses de leur vie, en critiquant la sensibilité de l'homme iranien sur ce sujet, elle explique que son partenaire français n'a ressenti un sentiment ni de tristesse ni de menace du fait de sa situation professionnelle plus réussie, tandis que selon elle, les hommes iraniens n'ont pas cet « esprit » et le travail salarié de l'épouse et ses évolutions professionnelles sont ressentis « menaçants » pour eux. Par rapport à l'expérience de Golnoosh sur le système de gestion de sa vie en couple avec son partenaire français, certains points sont remarquables, premièrement, alors qu'elle prend en charge la plus grande partie des dépenses de leur vie en couple, parce que son salaire est plus élevé que celui de son partenaire, elle décrit la situation financière de son partenaire français plus élevée que la sienne, du point de vue de son capital économique et de ses fonds. Et en second lieu, elle raconte que c'est elle qui fait le plus de tâches domestiques, parce qu'elle rentre en général avant son partenaire à la maison, notant qu'elle affirme qu'« avoir une vie familiale et personnelle réussie » est important pour elle.

« Ces jours-là, j'étais très occupée et plus dépendante de mon travail. Il est arrivé quelquefois qu'après une semaine, quand j'ai retrouvé mon mari, je n'étais pas prête émotionnellement pour être (coucher) avec lui ou j'ai refusé sa proposition de rentrer plus tôt chez nous. J'ai éprouvé un sentiment de péché, mais pas beaucoup. Tandis qu'il y a quelques semaines, parce que je n'ai pas eu l'autorisation de travailler, en rentrant chez nous, j'ai senti que si j'étais seule ce serait difficile pour moi » (Golnoosh, 28 ans, en couple avec un Français, employée dans une entreprise de cinéma comme avocate).

Golnoosh vient d'une famille de classe moyenne avec un capital élevé social et culturel. Elle explique que, depuis sa naissance, sa mère a quitté son travail pour s'occuper davantage de ses enfants et que cela lui donne un « sentiment de péché », parce que sa mère a quitté son travail après sa naissance. Elle dit que, bien que sa mère soit satisfaite de sa décision, « elle a quitté son progrès personnel » et donc, maintenant, ce qu'il reste pour elle, c'est seulement ses enfants, ce qui est gênant pour Golnoosh, surtout que sa mère est plus dépendante d'elle puisqu'elle est sa seule fille. Alors, il semble que c'est en raison de l'expérience de la vie de sa mère et plus fortement, selon elle, « sous l'influence de la société française », qu'elle ressent l'augmentation de l'importance de son rôle professionnel à l'égard du rôle du genre, notamment de la maternité. Mais, alors qu'elle affirme l'importance du rôle professionnel

pour elle-même en comparaison du rôle maternel, il semble que cette importance en comparaison avec le rôle d'épouse, soit relativisée, bien qu'elle argumente en disant que si elle est comme la dernière fois sous la pression du travail et de l'émotion, elle changera de travail. Deux hypothèses peuvent être avancées, l'une en signalant sa situation comme celle d'une femme migrante étrangère et en couple avec un homme français, et l'autre, l'importance d'une vie familiale réussie pour elle, peut-être en référence à l'importance d'une famille stable dans la société iranienne.

Pour conclure les récits de ces migrants, l'hypothèse peut être faite que la femme iranienne dans le couple mixte avec un Français, doit avoir des points plus positifs qu'une femme française, à savoir prendre davantage en charge les dépenses de la vie en couple ou avoir un capital économique plus élevé, faire plus de tâches domestiques et croire à l'importance de la famille et du rapport de couple. Autrement dit, dans ce couple il semble qu'il est exigé que la femme iranienne ait plus de convergence avec les rôles connus comme masculins, notamment du point de vue financier et aussi avec les rôles connus comme féminins. Sinâ, qui est un migrant de 34 ans et est marié avec une Iranienne, en racontant les témoignages professionnels de son ami qui travaille dans le bureau de mariage des Iraniens en France, explique qu'en général les couples franco-iraniens où la femme est iranienne et l'homme français sont plus réussis que le contraire. Son argumentation sur cette réussite est fondée sur le fait que la femme iranienne est « plus engagée » et « plus favorable à la famille ». Sinâ sent que les femmes françaises quittent plus facilement la famille, parce que, pour elles, « l'engagement » dans la relation en couple n'est pas défini, tandis que les femmes iraniennes ont plus d'engagement vis-à-vis de leur famille et de leur relation. Il attribue cette différence à la place plus importante de la famille dans la culture iranienne que dans la culture française. Selon lui, considérant que la « gentillesse » plus remarquable de la femme iranienne est un point positif, ainsi que faire la cuisine et les tâches domestiques de façon plus régulière et qu'elle est « plus soumise » et en accord avec son époux, tous présentent la femme iranienne comme une « option » de choix pour le Français qui l'épouse.

Conclusion

Nous savons depuis les premiers travaux de l'école de Chicago que l'expérience de la migration est un bon observatoire sociologique des tensions entre la socialisation dite primaire et la socialisation dite secondaire et son cortège de désajustements, de tensions, voire de contradictions internes et vis-à-vis de l'entourage. De ce point de vue, l'expérience contemporaine des migrant.e.s iranien.ne.s en France est d'autant plus significatif qu'on l'observe à partir du genre, ce dernier compris à la fois en termes d'identification (c'est-à-dire le travail de définition par soi et de présentation de soi par rapport à la définition de soi par autrui) et d'arrangement (c'est-à-dire les formes subjectives et objectives d'institution sociale des normes de genre). La pertinence du prisme genre pour cette observation est liée au contraste a priori entre les deux contextes, bien que chacun présente ses propres formes de tensions. D'un côté, un État issu de la révolution de 1979 qui désigne la religion et la famille - sur la base d'un fort différentialisme de genre à fondement religieux - comme les piliers de la société, dans le même temps où la crise économique et les transformations culturelles rendent la réalisation de ce modèle problématique. D'un autre côté, une société française qui ne cesse de devoir gérer de façon plus ou moins conflictuelle la contradiction entre les effets égalitaires de principes égalitaristes et la persistance de la fabrique sociale et culturelle d'inégalités et de discriminations de genre.

Les deux questions au départ de ce travail étaient assez simples à poser, d'autant que je suis moi-même une chercheuse iranienne mise à l'épreuve de la migration au cours de ce travail de thèse. Tout d'abord, comment les migrant.e.s iranien.ne.s font-elles pour adapter leur identification de genre forgée en Iran aux nouvelles normes et aux nouveaux attendus propres à une société française non plus représentée depuis l'Iran mais éprouvée socialement ? Symétriquement, quels sont ces attendus et ces normes de genre propres à la société française que doivent découvrir, comprendre et prendre en compte (d'une manière ou d'une autre) ces hommes et ces femmes venues d'Iran ?

Il est apparu très tôt au cours de la recherche que pour rendre compte d'une telle expérience, la notion d'acculturation n'est pas suffisamment descriptive au sens où le travail d'adaptation à un nouvel environnement n'est pas nécessairement complet, homogène ou conduisant à une « perte », mais porteur au contraire d'une dimension « composite », c'est-à-dire hétérogène et sur plusieurs plans. Il me semble que cette approche est abondamment illustrée par mes

entretiens et mes observations : en matière de travail des masculinités et des féminités, de sexualité et de conjugalité, les personnes que j'ai rencontrées ont des attitudes et des stratégies qui sont celles parfois de *l'adoption* de nouvelles représentations, définition de soi et pratiques, ou, à l'inverse, de la *conservation* de ce qui leur semble non négociable ou non flexible dans la définition d'eux-mêmes et que la migration pourra même avoir renforcé, ou, enfin, de la *syncrétisation* de représentations et de pratiques associant de façon originale ce qu'ils et elles savent de leur iranité et de ce qu'ils et elles apprennent de leur francité.

Une autre idée principale était que ce travail sur la minorité iranienne migrante en France pouvait constituer une méthode productive « d'ethnographie inversée », c'est-à-dire d'approche compréhensive de la manière dont les normes de genre s'exercent en France à travers la découverte et la compréhension qu'ont dû en développer les migrants et les migrantes iraniennes. De ce point de vue, tandis que les représentations depuis l'Iran faisaient souvent de la France la nation du féminisme égalitariste libéré des contraintes d'une féminité normée, c'est l'inverse qui est éprouvée : vivre la féminité en France offre sans doute un répertoire différent de celui de l'Iran, notamment en ce qui concerne l'espace public et les relations de travail, mais ce répertoire apparaît comme aussi normatif codé différemment qu'en Iran, pourvu qu'on veuille continuer à jouer le jeu de la séduction. D'autant plus que même si les regards masculins en France sont ressentis comme moins insistants et comme moins explicitement sexuels qu'en Iran, ils restent une donnée de base de l'expérience féminine dans la relation à autrui – les migrantes iraniennes rejoignent sur ce point ce que disent les femmes et les féministes françaises. Il apparaît ainsi que dans les deux sociétés, malgré toutes les différences dans les normes de genre et les répertoires des codes de la présentation de l'apparence, le corps féminin est toujours plus le lieu d'enjeux culturels et sociaux que le corps masculin. L'autre différence marquante entre leur expérience iranienne et française de la féminité est celui d'une articulation complexe entre autonomie et « charge mentale ». D'un côté l'autonomie professionnelle, financière, juridique et sexuelle des femmes en France leur semble être intéressante et elles-mêmes profitent autant que possible de cette autonomie. Mais d'un autre côté la gestion de cette autonomie et ce que cette autonomie individuelle recouvre de précarité émotionnelle leur semble difficile à vivre et la source d'une « charge mentale » jusqu'alors insoupçonnée.

C'est sur la base de ces observations que j'ai pu mettre en évidence un ensemble composite de tactiques d'adaptation fait d'adoption, de conservation et de syncrétisation.

Concernant la façon de se vêtir, une première tactique est celle de la « neutralisation », c'est-à-dire de conserver une certaine pudeur liée à l'habitus iranien en portant des vêtements longs et couvrants, mais, par souci d'intégration, en portant des vêtements sans connotation ethnique ou religieuse afin, au fond, de passer inaperçue. Pour certaines, parmi les plus âgées, cela peut se traduire par la résignation à une « mort de la féminité », c'est-à-dire, concernant la présentation de soi, par la sortie des codes d'une féminité ressentie comme « hégémonique », c'est-à-dire une féminité définie par des standards représentés de séduction. Symétriquement, pour d'autres dont la conscience féministe est plus affirmée, ce choix de « déféminisation » est plutôt le choix d'un refus des contraintes et des attendus d'une telle féminité hégémonique.

Inversement, une tactique « d'adoption » consiste à s'approprier ces codes de la féminité hégémonique dans la perspective d'une intégration par la sociabilité voire par la conjugalité, mobilisant pour cela des formes syncrétiques originales (et donc remarquables auprès des hommes Français) d'érotisation qui joue à la fois sur les standards français du « charmant » et sur les codes iraniens de la « coquetterie » vestimentaire et de la « minauderie » comportementale. En ce sens la socialisation iranienne à la féminité est pleine de ressources car les normes iraniennes de désexualisation des corps féminins dans les espaces publics ont conduit à une véritable compétence de l'apparence de la silhouette et du visage via le régime alimentaire, la pratique du sport, le maquillage ou la chirurgie esthétique du visage et du corps.

La question du port du foulard est importante dans cette expérience de la migration. À la différence d'autres sociétés majoritairement musulmanes au Maghreb ou en Égypte, le port du foulard en Iran est obligatoire, de sorte que la levée de cette obligation en contexte migratoire conduit les femmes à devoir se poser la question de continuer à le porter ou pas, et si oui, de quelle manière. C'est ici sans doute que j'observe de façon la plus manifeste les tactiques de syncrétisation. D'un côté le port du foulard est considéré comme une bonne manière de concilier l'habitus et les règles religieuses de pudeur, conduisant à désexualiser son apparence pour tenter de s'extraire d'une féminité hégémonique définie par le charme et l'exposition aux regards masculins. D'un autre côté, le port du foulard expose à une stigmatisation liée à l'assimilation de toutes les femmes voilées à un islamisme étranger à la société française et que signale le type de foulard issu du fondamentalisme sunnite. La solution syncrétique consiste alors à la fois à se distinguer de ce type de foulard et à s'accorder aux codes français de la féminité en combinant des vêtements n'apparaissant pas comme trop couvrants et des

étoffes de couleur, y compris pour le foulard – comme c’est d’ailleurs souvent le cas en Iran dans les grands villes.

Cela étant, la question du regard masculin reste une constante de l’expérience de la féminité, en France comme en Iran. Ce que nous montre ici l’ethnographie inversée c’est que pour la plupart des migrantes iraniennes, il existe néanmoins une différence essentielle : tandis qu’en Iran le regard est le plus souvent appuyé, en France elles font la différence entre les regards « orientaux » et les regards « français ». C’est-à-dire qu’elle retrouve ce type de regard appuyé, et même lorgneur, très proche du harcèlement, dans les regards venant des hommes d’origine maghrébine, turque ou iranienne, tandis que ce qui caractérise selon elles le type de regard « français », c’est qu’il est plus discret, voire quasi invisible, c’est-à-dire pratiquant un type de regard non pas indifférent mais qui sait « voir sans regarder », conforme en ce sens aux normes décrite par Goffman « d’inattention polie » dont la transgression peut conduire soit à une conduite discrète de séduction, soit, à l’inverse, à du harcèlement grossier. En faisant cette distinction, les migrantes iraniennes semblent actualiser les stéréotypes masculins construits par « l’orientalisme » occidental. En ce qui concerne la construction de l’Autre, la migrante iranienne construit deux Autres, l’un homme d’Occident et l’autre l’homme d’Orient, y compris du Moyen-Orient et notamment Arabe. Dans cette dualité l’homme français est présenté comme l’homme qui a le regard général, sans la tentative de lorgner, un regard esthétique, égalitariste, non dominant et pas à la recherche d’une emprise sexuelle sur la femme. Par contre l’homme arabe et iranien active un regard sur les femmes comme un objet sexuel, inégal, instrumentalisé, à la position de pouvoir et la domination sur la femme et qui suppose en conclusion un rapport sexuel. Et même dans le cas de fait un regard intentionnellement sexuel sur la femme, le regard de l’homme français est décrit comme plus éduqué, pas agaçant, focalisé sur le corps exposé pour en prendre un plaisir passager.

Tout ceci conduit à observer que la réflexivité critique des migrantes iraniennes apparaît plus importante que celle des migrants iraniens, notamment parce qu’elles sont plus exposées que les hommes à un travail d’ajustement intersectionnel plus intense, au croisement des regards genrés et ethnoracialisant qu’elles doivent affronter dans leur présentation de soi, mais au prix d’une « charge mentale » plus élevée pour les migrantes que pour les migrants.

Concernant la sexualité, les tensions d’ajustement viennent de ce que en Iran, même si la sexualité tend à être de plus en plus dissociée du mariage à travers diverses formes de sexualité préconjugale (notamment en milieu urbain chez les jeunes de classe moyenne faisant

des études), l'horizon de cette sexualité préconjugale reste le mariage, la stabilité conjugale et le projet de fonder une famille. Or la réalité française se présente tout à fait différemment, c'est-à-dire une dissociation de la sexualité et de la conjugalité, une banalisation et une individualisation des pratiques sexuelles, et ceci tant chez les femmes que chez les hommes. Ces pratiques sont pour les migrantes et les migrants iraniens une source d'étonnement, voire d'incompréhension et de critiques. Courante particulièrement chez les jeunes Français et Françaises, ces pratiques et usages de la sexualité sont mises sur le compte d'un hédonisme superficiel tandis que la sexualité préconjugale des jeunes iraniens en Iran est considérée comme plus approfondie et plus sérieuse. La difficulté vient de ce qu'en Iran la sexualité s'inscrit dans un processus continu d'investissement sentimental partagé, à forte charge symbolique, tandis qu'en France la sexualité semble, à l'inverse, un préalable à la possibilité d'une relation intime.

De la même manière, l'autonomie sexuelle des Françaises est évaluée aussi au regard de la précarité des relations ainsi établie avec des hommes, et il leur semble que paradoxalement cette autonomie sexuelle se compense par une attitude des femmes se mettant au « service » des hommes afin d'atténuer le risque d'infidélité ou de rupture.

L'autre difficulté, cette fois pour les migrants iraniens avec ce type de sexualité « à la française », c'est que les codes sont plus difficiles à comprendre et à maîtriser, notamment ceux qui semblent séparer les formes « normales » de féminité séductrice, notamment celles de leur compagne ou de leur femme dans les relations amicales ou de travail, et les formes de séduction susceptibles de mettre en péril leur couple – d'où des tensions et des jalousies. Symétriquement, l'égalité d'initiative sexuelle qui semble prévaloir en France leur pose des problèmes d'interprétation car en Iran cette initiative est exclusivement masculine et va de pair avec les formes de signaux que doivent en retour envoyer les femmes ciblées, tandis que l'initiative féminine en Iran fait considérer celles qui en usent comme des « filles faciles » - ce qui n'est pas le cas en France.

Cela étant, ce que nous montre également cette recherche, c'est que pour ces migrants et migrantes, la sexualité est, quoiqu'il en soit, constitutive des formes d'intégration à la société française. De nouveau, on observe ici plusieurs types de tactique.

Dans la compréhension de la séparation entre la sexualité et la conjugalité, les pratiques sexuelles précoces sont acceptées. La justification de cette pratique se fait soit avec la présentation du corps féminin comme une possession personnelle soit comme la

reconnaissance de cette sexualité comme une norme de genre de la société française. Le mécanisme dans ce type est la « normalisation » du rapport sexuel comme un besoin corporel et la stratégie suivie est l'intégration dans la société française. Les tactiques appliquées sont en accord avec le mécanisme de la sexualisation et de l'érotisation du corps féminin dans la typification de la présentation de l'apparence féminine et la compréhension accordée sur le corps féminin. Soulignons que le but de cette intégration avec la sexualité française peut être objectif et différent, y compris l'obtention de la nationalité française, l'augmentation de la connaissance sur la culture et l'amélioration de la langue française à travers la vie en couple avec un Français. Dans cette compréhension sur la sexualité, il n'y a pas un regard à long terme sur le rapport intime en couple et le commencement de ce rapport est présenté comme une tentative personnelle, et qui se traduit souvent par l'adoption de la vie en concubinage (possible mais clandestine en Iran) afin de ne pas refermer trop tôt les contraintes conjugales du mariage.

Il est ainsi possible que certaines femmes migrantes adoptent ainsi le principe de « banalisation » d'une sexualité dissociée de la conjugalité. La stratégie définie dans ce mécanisme peut être définie comme la transgression des normes de sexualité iranienne et pour briser des tabous de sexualité, ce qui est fait sous l'influence des approches critiques du féminisme, notamment sur la sexualité féminine. Cependant, cette option peut apparaître aussi comme un impératif normatif, qui conduit à exclure de la sexualité, voire de la conjugalité celles qui ne sont pas prêtes à l'adopter et à induire des relations conflictuelles avec les hommes migrants qui ne sont pas eux-mêmes prêts à accepter cette autonomie et cette initiative sexuelle des femmes.

Inversement, on observe des tentatives pour maintenir le lien entre sexualité et conjugalité, notamment pour des raisons de conformité morale et religieuse qui sacralise le mariage et la famille, dans une perspective de « conservation » d'éléments de son habitus et de ses convictions, quitte, parfois, à y associer certaines formes de syncrétisation. La spécificité chiïte du « mariage temporaire » est ici largement mise à contribution. Ce type de mariage est l'objet de très nombreuses critiques en Iran car il est dénoncé comme une forme légale religieuse d'autorisation de la prostitution et de l'infidélité, bien qu'il dispose d'arguments théologiques pour le justifier, notamment celui d'une nécessaire association entre sexualité et mariage même lorsque la conjugalité n'est pas possible. Dans un contexte de migration, le « mariage temporaire » entre migrants et migrantes iraniennes chiïtes peut ainsi apparaître comme une bonne solution de compromis : il rend possible les relations sexuelles pré-

maritales ou non conjugales telles qu'elles se pratiquent en France dans la mesure où ces relations ont été formalisées dans un cadre religieux, bien que dans la réalité cela soit réalisé très peu en raison de son stigma.

D'une façon plus générale, la dimension genrée et sexuelle de l'expérience mise à l'épreuve de la migration semble reproduire une polarisation classique entre les hommes et les femmes venus d'Iran. D'un côté les migrantes iraniennes sont plus ouvertes à l'adoption et à la syncretisation de leur présentation de soi et de leur sexualité, car elles savent qu'il en va de leur capacité à pouvoir se définir comme un individu autonome, condition de leur sociabilité, de leur employabilité et d'une conjugalité « mixte » allant dans ce sens. D'un autre côté, les migrants iraniens, plus conservateurs en la matière, donnent la priorité à leur trajectoire professionnelle et cherchent des formes de sexualité, de conjugalité et de vie familiale leur offrant la stabilité et le soutien nécessaire pour cela.

Pour résumer, je peux dire que cette recherche montre que le nouveau travail d'individuation des migrant.e.s iranienn.e.s en France peut se comprendre comme étant celle de l'articulation entre trois dimensions de leur expérience : « l'ethnicité archipel », « l'individualité familiale » et « l'identification composite ».

La notion « d'ethnicité archipel » nous semble mieux à même de caractériser la minorité d'origine iranienne en France que celle de diaspora, au sens où la migration ne conduit pas à la formation d'une « communauté » développant des liens forts avec le pays d'origine, mais à l'inverse à une très forte hétérogénéité des trajectoires et des tactiques, avec un rapport au pays d'origine très contrasté entre ceux et celles qui souhaitent rompre avec un mode de vie défini par la contrainte politique et/ou religieuse et ceux et celles à l'inverse qui restent attachés, de façon conservatrice ou réformatrice à une société qui leur importe. C'est pourquoi si dans la métaphore de l'archipel ces migrants et ces migrantes ont en commun le « golfe » de la persanité, ils et elles se constituent plutôt comme des « îles » singulières développant chacun et chacune à leur manière leur rapport à la religion, au corps, à la sexualité, à la famille, à la masculinité et à la féminité.

La notion « d'individualité familiale » apparaît comme une particularité de l'individu iranien non seulement dans la société iranienne, mais aussi à l'épreuve de la migration. Cette notion « d'individu familial » est fortement promue en Iran comme étant la norme et la spécificité distinctive de la société iranienne par rapport notamment aux sociétés occidentales. Cela n'est pas sans effet en Iran, où la définition de soi comme individu comprend la définition de soi

comme membre solidaire de sa famille, incluant le plus souvent la belle famille, même si de telles solidarités peuvent apparaître parfois comme des contraintes, notamment financières, ou comme une forme de contrôle social et moral. L'expérience de la migration permet de mesurer l'importance de cette définition de l'individu chez les Iraniens car même lorsque les tactiques d'intégration conduisent à des conduites sexuelles, conjugales ou subjectives qui s'éloignent des attendus de cet « individu familial », c'est toujours en lien avec cette représentation de soi. Cela s'exprime soit par la volonté et la tentative de conserver en France le même type d'attachement à une vie de famille établie et stable, soit, dans le cas contraire, d'une présence subjective de ce « surmoi » iranien qui doit être géré, et, très souvent au travers d'une « double vie » soigneusement délimitée, entre celle dont la famille restée en Iran a connaissance (y compris via d'autres Iraniens présents en France) et celle qui est réellement vécue en France.

Enfin, la notion « d'identification composite » permet d'aller au-delà des limites des notions de « socialisation », de « resocialisation » ou « d'acculturation », qui sous-entendent souvent une dimension provisoire et cohérente du passage d'une culture à une autre, d'un contexte à un autre. Or nous observons plutôt une trajectoire, une « carrière » à la manière de Becker, c'est-à-dire un travail dynamique en continu et réflexif d'ajustement social et subjectif, et ceci non pas de façon achevée ou cohérente mais plutôt de façon composite en juxtaposant de façon plus ou moins heureuse des tactiques d'adoption (y compris les prix à payer), de conservation (y compris les prix à payer) et de syncrétisation provisoire.

Références

Références académiques

ABOU Selim (2006) « L'intégration des populations immigrées », *Revue européenne des sciences sociales*, XLIV-135.

ADELKHAH Fariba (2003), « Partir sans quitter, quitter sans partir ». *Critique Internationale*, n°19, pp.141-155.

AHMADIKHORASANI Nooshin et ARDALAN Parvin, Sénateur (2003) : *Des activités de Mehrangiz Manoochehrian sur le terrain des combattantes des droits des femmes en Iran*, Téhéran, Toseéh (en persan).

AHMADNIA Shirin & MEHRYAR Amirhooshang (2004) « Les perspectives et les idéaux des adolescents de Téhéran sur le mariage, la reproduction et la planification familiale », *Le projet de recherche du ministère des sciences, des recherches et de technologie de l'Iran*, le centre des études et des recherches démographiques d'Asie-Pacifique. (en persan)

AKOUN André et ANSART Pierre (1999), *Dictionnaire de sociologie*, le Robert/Seuil, Paris.

ALAEDINI Pooya and EMAMI Yahya (2005), « International Migration and Poverty: The Iranian Case ». *Social Welfare*, volume 5, n ° 18, p 169-200.

AMINI Mohammad et al (2011), « L'étude sur l'emploi des femmes et son effet sur leur pouvoir dans la famille », *Femme et société*, vol 4, No 1, p 1-28.

ANDRE Vigarié et CHADEMAIL Sylvie (1999), « Migrants internationaux et diasporas », *Annales de Géographie*, t. 108, n°605.

ASAL Houda (2014), « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, Vol. 5, (1), p. 13-29.

ASHRAF Ahmad (2008), « L'identité iranienne », *Bukhara*, No 66, Téhéran, p 110-127. (en persan)

ATTARZADEH Mojtaba (2005), *La femme iranienne, l'évolution de la présence politique du patriarcat au féminisme*, doctorat de sociologie, sous la direction de Nasrin Mosafa, Téhéran, Université de Tarbiyat Modares. (en persan)

- AZADARMAKI Taghi (2007), *La sociologie de la famille iranienne*, Téhéran, Samte. (en persan)
- AZADARMAKI Taghi et AMIR Armin (2009), « L'étude des fonctions du cinéma en Iran fondée sur la distribution fonctionnelle des films (1995- 2006) », *La sociologie d'art et de littérature*, vo 1, no 2, p. 99-130. (en persan)
- AZIMI Hooein (1999), *L'Iran aujourd'hui dans les débats de développement*, Bureau de la propagation de la culture Islamique. (en persan)
- BADRAN Margot (2010), « Où en est le féminisme islamique? », *Critique internationale*, 46, (1), p. 25-44.
- BARRET C. al. (2002), *Dictionnaire de géographie humaine*, Liris.
- BAUMAN Zygmunt (2013), *La vie liquide*, Paris, Pluriel.
- BAZIN Marcel (2000), « Méditerranée orientale et monde turco-iranien: une aire productrice de diasporas? », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, n°30, p. 13-32.
- BECKER Howard Saul (1985), *Outsiders: Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions Métailié.
- BECKER Howard. S (2002), *Les ficelles du métier : comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- BIGDELI Shoaleh, « L'étude qualitative d'épreuve psychosociale des femmes iraniennes au Canada », *Pajouhesh e Zanan* [Recherches sur les femmes], Vo5, No3, (2011), p 142-157. (en persan)
- BORDIEU Pierre (1986), « Habitus, code et codification », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 64 (09), pp. 40-44.
- BOSC Serge (2014), « Les classes moyennes : une notion protéiforme et ambivalente », *Cahiers français*, N°378.
- BOSC Serge, (2013), *Tous en classes moyennes ?*, Paris, La documentation française.
- BOUDON Raymond « ADAPTATION - Adaptation sociale », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 août 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/adaptation-adaptation-sociale>

BOZON Michel (2001), « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité », *Sociétés contemporaines*, no 41-42,(1).

BOZON Michel (2013), *Sociologie de la sexualité : Domaines et approches*, Paris, Armand Colin.

BOZON Michel (2016), *Pratique de l'amour : Le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payet.

CEFAI Daniel (1998), « Trois études théoriques de sociologie phénoménologique, Phénoménologie et sciences sociales », *Travaux de Sciences Sociales*, Genève, Librairie Droz.

CEFAI Daniel (1998), *Phénoménologie et sciences sociales Alfred Schütz, Naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Librairie Droz.

CEFAI Daniel (2003), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, Paris.

CEFAI Daniel et DEPRAZ Nathalie (2011), « De la méthode phénoménologique dans la démarche ethno méthodologique Garfinkel à la lumière de Husserl et de Schütz », *L'ethnométhodologie*, Paris, La Découverte.

CHAVOSHIAN Hassan et HOSSEINI Javad (2011), « Les étoiles de masculinité et la masculinité des étoiles; l'étude du changement de modèle dominant de masculinité des acteurs de cinéma d'Iran après la révolution (1979-2009) », *Recherches culturelles*, vo 3, no 4, p.59-84. (en persan)

CHEDEMAIL Sylvie (1998), *Migrants internationaux et diasporas*, Armand Colin.

CLAIR Isabelle (2016) « La sexualité dans la relation d'enquête. Décryptage d'un tabou méthodologique », *Revue française de sociologie*, Vol. 57, (1), p. 45-70.

COHEN Robin (1997), *Global diasporas. An introduction*, Londres, UCL Press.

CONNELL Robert William et MESSERSCHMIDT James W. (2015), « Faut-il repenser le concept de masculinité hégémonique? », *Terrains & travaux*, V2, N° 27, p 151-192.

COULANGEON Philippe (2014), « Culture et mode de vie des classes moyennes : quelles évolutions ? », *Cahiers français*, N°378, p 2-7.

COUSIN Olivier, RUI Sandrine (2011), « La méthode de l'intervention sociologique, Évolutions et spécificités », *Revue française de science politique*, Vol. 61, (3) p. 513-532.

DANESH Parvaneh (1992), *L'étude du travail des mères en dehors de la maison et son effet sur la hiérarchie de la famille contemporaine, (l'organisation de Behzistie d'Iran)*, master de sociologie, sous la direction de Bagher Saroukhani, Téhéran, Université de Téhéran. (en persan)

DE CERTEAU Michel (2004), « L'Étranger », *Études*, 4 (394), p. 491-495.

DE SINGLY François (2003), « Intimité conjugale et intimité personnelle : à la recherche d'un équilibre entre deux exigences dans les sociétés modernes avancées ». *Sociologie et sociétés*, 35(2), p79-96.

DE TAPIA Stéphane (1994), « L'émigration turque : circulation migratoire et diasporas », *L'Espace géographique*, 23-1, pp. 19-28.

DE TAPIA Stéphane (2006), « Les Turcs expatriés en 2005-2006 : combien sont-ils ? Où sont-ils ? », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22 - n°3.

DEHGHAN Fatemeh (2001), *La comparaison entre les conflits conjugaux des femmes qui demandent le divorce et les femmes qui consultent les centres de conseil conjugal (sans demander le divorce)*, master de conseil de psychologie, sous la direction de Bagher Sanaei Zaker, Téhéran, Université de Tarbiyat Moalem. (en persan)

DETREZ Christine (2002), *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil.

DORLIN Elsa (2005), « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, n° 39, (2), p. 83-105.

DUBAR Claude (2010), *La crise des identités : L'interprétation d'une mutation*, Paris, Presses Universitaires de France.

DUBAR Claude (2015), *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin.

DUBET François (1994), *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.

DUBET François et MARTOUCCELLE Danilo (1996). « Théories de la socialisation et définitions sociologiques de l'école », *Revue française de sociologie*, 37-4. pp. 511-535.

DUBET François, COUSIN Olivier, MACÉ Éric, RUI Sandrine (2013), *Pourquoi moi ? L'expérience des discriminations*, Paris, Seuil.

DUFOIX Stéphan (1999), « Chronique bibliographique : l'objet diaspora en questions », *Cultures & Conflits*, 33-34 | printemps-été.

DUFOIX Stéphane (2003), *Les diasporas*. Paris, Presses Universitaires de France.

DURET Pascal et ROUSSEL Peggy (2003), *Le corps et ses sociologies*, Paris, Nathan.

DYER Richard (1997), *White*, Routledge, London.

ERTUL Servet avec la participation de Fatma Şenkön (2009), « Culture immigrée/émigrée : l'exemple de la migration turque vers la France », *Migrations Société*, N° 123-124, (3), p. 127-140.

ESFIDANI Mohammad-Rahim (1994), *L'étude des empêchements de la présence des femmes à un poste élevé*, master de gestion gouvernementale, sous la direction d'Aliakbar Farhangui, Téhéran, Université de Téhéran. (en persan)

FARAHANI Fataneh (2007), *Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation Among Iranian Swedish Women*, Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.

FARHANGI Aliakbar et MIRFAKHRAEI Tejâ (2005), « L'image de la femme dans les romans populaires iraniens », *Sociologie*, vol 1, no 1, p 63-92.

FASSIN Éric (2015), « D'un langage l'autre : L'intersectionnalité comme traduction », *Raisons politiques*, 2, n° 58, p 9- 24.

FAZELI Nematallah (2010), « A la recherche de l'esprit iranien », *Aeen*, No 28-29, p 27-31.

FOROUGHZADEH Simin (2001), *La représentation de genre dans les lois de la famille et les lois pénales islamique*, master de sociologie, sous la direction de Siyamak Zand-e-razavi, Kerman, Université de Bahonar Kerman. (en persan)

FOROUGHZADEH Simin et ZANDRAZAVI siyamak (2005), « La représentation de genre dans les lois de la famille et les lois pénales islamique », *Études en sciences sociales* (université de Ferdossi de Mashhad), No 6, p 61-86. (en persan)

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique et al (2005), « Introduction », *Cahiers du Genre*, n° 39, (2), p. 5-12.

FROUTAN Yaghoub (2011) « Les femmes et la langue, l'identité de genre dans les livres de l'école de langue arabe, persane et anglaise », *Études sociales et psychologiques des femmes*, no 28, p161-181.

FROUTAN Yaghoub (2012), « L'études sociales et démographiques des questions d'identité et la migration », *Études Nationales*, Vo 13, No 2. (en persan)

GALLAND Nazanine (2009), « Les représentations de la famille chez les femmes iraniennes en couple mixte/non mixte », *Dialogue*, Vo 1, N° 183, p. 119-128.

GHABEL Ahmad (2013), *Les règlements des femmes dans la Sharia de Mohammad*, Ebook, 2013 (www.ghabel.net) & <http://kadivar.com/> (en persan)

GHADERI Farahnaz (1996), *L'étude des facteurs socio-économiques efficaces sur la structure de pouvoir de la famille ; le cas des familles de Shiraz*, master de sociologie, sous la direction de Mohamadkarim Mansoorian, Shiraz, Université de Shiraz. (en persan)

GHANEIRAD Mohamadamin (2016), « La fuite des cerveaux et la réduction du capital humain », *Actes des articles de rapport social du pays*, Vo 2, Le conseil social d'Iran : Centre de recherche et d'études culturelles et sociales du Ministère des sciences et de la technologie, Téhéran. (en persan)

GHANEIRAD Mohamadmine & KHOSROKHAVAR Farhad (2007), « Un regard sur les facteurs d'augmentation de l'entrée des filles à l'université », *Pajouhesh e Zanan* [Recherches sur les femmes], vo 4, no 4, p115-138. (en persan)

GHASEMISYANI Aliasghar (2004), « L'échange culturel des migrants iraniens avec la société d'accueil (le cas des iraniens en Allemagne), *Études nationales*, Vo 5, No 2, p 137-163. (en persan)

GHASEMZADEH Ali et KARIMIAFSHAR Saïdeh (2014), « l'identité féminine dans les titres des romans des romancières après la révolution », *Études des romans*, vol 2, No1, p 97-113. (en persan)

GIDDENS Anthony (2004), *La transformation de l'intimité : sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Paris, Hachette.

GOFFMAN Erving (1975), *Stigmate : Les usages sociaux des handicapés*, Paris, Minuit.

GOFFMAN Erving (1991), *Les cadres de l'expérience*, Paris, les Editions de Minuit, Paris.

GOFFMAN Erving (2002), *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute.

GOKALP Altan (1986), « L'immigration turque en Europe occidentale : repères et tendances », *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims*, n° 65-66, pp. 147-156.

GOKALP Altan (1994), « L'émigration turque : circulation migratoire et diasporas », *L'Espace géographique*, vol 23 No 1, pp. 19-28.

GOLE Nilüfer (2005), *Interpénétrations : l'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade.

GOUDARZI Mohsen (2003), *Valeurs et attitudes d'iraniens (deuxième vague)*, Centre de recherche de culture, d'art et de communication, Ministère de la culture et de l'orientation Islamique), Téhéran. (en persan)

GOUX Domiminique et MAURIN Eric (2012), *Les nouvelles classes moyennes*, Éditions du Seuil et La République des Idées.

GUENIF-SOUILAMAS Nacira, MACE Eric (2006), *Les féministes et le garçon arabe*, Paris, éditions de l'Aube.

HAKIM Catherine (2011), *Honey money: the power of erotic capital*, Penguin Group.

HALL Stuart (2000), « Une perspective européenne sur l'hybridation : éléments de réflexion », *Hermès*, n°28, (3), p. 99-102.

HALL Stuart (2014), *Cultural identity and diaspora*, London, Taylor and Francis.

HALL Stuart and DU GAY Paul (1996), *Questions of cultural Identity*, Sage, London.

HAMEL Christelle (2006), « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant-e-s du Maghreb et la virginité », *Nouvelles Questions Féministes*, Vo 25, No 1, p. 41-58, p 43.

HASHEMI Mahasti (2006), *Immigrants and exiles, Iranian women in the United States*, PHD Dissertation, University of New Jersey.

HOJATI Zahra (2012), "Marginalization and Leadership: Iranian Immigrant Women's Challenges in Canadian Academia and Society", *Journal of Global Citizenship & Equity Education*, Vo 2, No 2.

HOURCADE Bernard (2004), « La recomposition des identités et des territoires en Iran Islamique », *Annales de Géographie*, t. 113, n°638-639.

HOVEYDA Yousef (2001), *Les évolutions des lois privées vers la protection des droits des femmes*, master de droit, sous la direction d'Ezatollah Araghi, Téhéran, Université de Téhéran. (en persan)

IGONN A. H (1992), « Femmes, images et représentation », in G. DUBY, M. PERROT (dir.) *Histoire des femmes, Le XXe siècle*, Plon, p. 315-373.

JALAEIPOOR Hamidreza (2005), « Quatre évaluations de situation des femmes d'Iran (1997-2005 pendant la période de Réforme) », *Refah e Ejtemaei* [Politiques Sociales], vo 21, no 21, p39-71. (en persan)

JALAEIPOOR Hamidreza et EKHLASI Ebrahim (2011), « la tendance des femmes aux discours intellectuelles (le cas des femmes 18-40 dans la ville de Shiraz) », *Etudes culturelle et de communication*, vol 28, p 11-34. (en persan)

JAUNAIT Alexandre, Le RENARD Amélie, MARTEU Elisabeth (2013), « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », *Raisons politiques*, 1 (49), 5-23.

JAVADI YAGANEH Mohamadreza (2016), *Valeurs et des attitudes d'iraniens (troisième vague)*, Centre de recherche de culture, d'art et de communication, Ministère de la culture et de l'orientation Islamique, Téhéran. (en persan)

JAVAHERI Jelveh (2009), *L'étude des actions de mobilisation égalitariste des femmes d'Iran dans le domaine des lois inégales de genre (1979-2008)*, master de sociologie, sous la direction de Sharareh Mehdizadeh, Téhéran, Université d'Alzahra. (en persan)

Jean-Claude Kaufmann (1995), *Corps de femmes, regards d'hommes: sociologie des seins nus*, Paris, Nathan.

KADIVAR Mohsen (2008), *Les droits du peuple, l'Islam et les droits humains*, Téhéran, Kavir. (en persan)

KADIVAR Mohsen (2011), *Relecture des droits des femmes en Islam : La justice égalitaire à la place de la justice méritoire* (Ebook), (2011), p 12 et 13, (www.kadivar.org). (en persan)

KARAMI GHAHI Mohamad Taghi (2013) « Statut social du divorce en Iran », *Motaleät e Jensiatat va Khânevadeh* [Recherches sur le genre et la famille], no1, p 47-69. (en persan)

KARAMI GHAHI Mohamad Taghi, KHAZAEI Tahereh, MACE Éric (2017), « La construction d'une féminité islamique idéale par le discours chiite orthodoxe en Iran : les dilemmes d'un encadrement orthodoxe de la modernisation », *Cahiers du Genre*, Vo 2 (n° 63), p 167-186.

- KAUFMANN Jean-Claude (2016), *L'entretien compréhensif*, Armande colin, Paris.
- KESHAVARZ Nahid (2015), *Les nouveaux féminismes en Iran. Le mouvement des femmes de 1989 à 2009*. Paris, L'Harmattan.
- KHAZAEI Tahereh Khazaei (2011), *Description de la construction de la féminité dans les associations liées au « Front traditionnel »*, master de sociologie, sous la direction de Mohamadsalar Kasrai, Téhéran, Université Taribyati Modares. (en persan)
- KOOCHAKZADEH (2015), « Élections à distance et politique diasporique: Le cas de la diaspora iranienne au Canada », *Hommes & Migrations*, 1312,(4), p 43-49.
- LADIER-FOULADI Marie, « La famille en Iran entre l'inflexion démographique et la naissance de l'État providence », *Population*, Vo 57, (2005/2), p. 391-400. DOI 10.3917/popu.202.0391
- LADIER-FOULADI Marie, « Démographie, femme et famille : relations entre conjoints en Iran post-révolutionnaire », *Revue Tiers Monde*, n° 182, p. 281-305. DOI 10.3917/rtm.182.0281
- LAHIER Bernard, « SOCIALISATION, sociologie », Encyclopædia Universalis [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/socialisation-sociologie>
- LE FERS Roger (2000), « L'acculturation : étude d'un concept », *DEES*, n° 98, p. 53-63.
- LIGHT Ivan et al (1992), « Los Angeles : l'économie ethnique iranienne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 8, n°1, p 155-169.
- LORESTANI Fariborz (2003), *Un regard sociologique sur les mouvements sociaux des femmes iraniennes après la Révolution islamique*, master de sociologie, sous la direction de Alimohamad Hazeri, Téhéran, Université Taribyati Modares.
- LUGONES Maria (2008), "The Coloniality of Gender". *Worlds & Knowledges Otherwise*, Spring 2, p.1-17.
- LYOTARD Jean-François (2004), *La phénoménologie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».
- MACE Éric (2000), notes sur *Inside culture. Re-imagining the method of Cultural studies* de Nick Couldry, *Réseaux*, volume 18, n°104, pp. 329-334.
- MACE Éric (2010), « Ce que les normes de genre font aux corps / Ce que les corps trans font aux normes de genre », *Sociologie*, n° 4 (497-516).

MACE Éric (2015), *L'après-patriarcat*, Paris, Seuil.

MACE Eric (à paraître), “What is hegemonic and what is (possibly) universal regarding the sociological concept of gender? Comparing French and Iranian gender arrangements”, *Journal of Gender and Family Studies Special Issue on “Socio-Philosophical Criticisms of Gender Theory”*, Teheran.

MADANI GHAHFAROKHI Saïd (2017), *La situation de développement humain en Iran, La vulnérabilité et la tolérance*, Parseh, Téhéran. (en persan)

MAHDAVI Pardis (2008), *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution*, California: Stanford University Press.

MANAFZADEH Alireza (2010), *La construction identitaire en Iran*, Paris, L'Harmattan.

MARTUCCELLI Danilo (1995), *Décalage*, Paris, PUF.

MARTUCCELLI Danilo et De SINGLY François (2012), *Les sociologies de l'individu*, Paris, Armand Colin.

MARTUCCELLI Danilo (2002), *Grammaire de l'individu*, Paris, Gallimard.

MAUCH Maria (2006), “The function of temporary marriage in the context of Sasanian family law”, proceedings of the 5th conference of the *societas Iranologica Europaea*, MIMESIS, Milan.

MILANI Farzaneh (1992), *Veils and Words; the Emerging Voice of Iranian Women Writers*. London: I.B.Tauris & CoLTD.

MIRFAKHRAEI Tejâ et FATHI Esmail (2012), « L'image de la femme dans le cinéma élitiste et populaire (1982-1992) d'Iran », *Culture et communication*, v o1, no 1, p 193-225.

MIRHOSSEINI Zibâ (1993), *Marriage on Trial: A Study of Islam in Family Law. Iran and Morocco Compared*. London & New York, I. B. Tauris.

MIRHOSSEINI Zibâ, al (2012), *Justice Through Equality: New approaches to Muslim Family Law*, London, IB Tauris.

MOGHADAM Amin & WEBER Serge (2015), « Les Iraniens à l'étranger, une composante de la société iranienne », *Hommes & Migrations*, 1312(4), p 7-11.

- MOGHADAS Aliasghar et SHARIFI Zakieh (2009), « L'études des facteurs de motivation chez des jeunes 18-30 ans des villes de Shirâz et d'Arssanjan pour la migration », *Sociologie d'Iran*, Vo 10, No1, p 162-190. (en persan)
- MOHAMADI ALAMOUTI Masoud (2005), "Globalization and Brain Drain: Review of Iran's experiences". *Social Welfare*. Volume 4, n ° 15, p 209-232.
- MORIN Edgar (2008), *L'esprit du temps*, Paris, Armand Colin, Paris.
- MOTAHARI Morteza (1990), *Le Système des droits des femmes en Islam*, Téhéran, Sadra. (en persan)
- MARYSE Jaspard (2005), *Sociologie des comportements sexuels*, Paris, La Découverte.
- NADER Laura (2006), « Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes ». *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25,(1), p 12-24.
- NAGHDI Asadallah (2008), « Mal de pays des iraniens, le regard sur des questions sociales des migrants iraniens au Suède », *Lettre d'association démographique d'Iran*, No 5. (en persan) (en persan)
- NAJMABADI Afsaneh (2005), *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley, University of California Press.
- NAMAZI Vahideddin (2014), « Barrières à la poursuite des études chez les immigrants : Le cas des chauffeurs de taxi iraniens à Montréal ». *Diversité urbaine*, Vo 14. No 1, p 73–93.
- NEUVE-EGLISE Amélie (2007), « La diaspora iranienne dans le monde : un acteur transnational au centre du flux et des jeux d'influences multiples », *Revue de Téhéran*, numéro 14.
- NIKKHAH GHAMSARI Nargess (2010), *L'évolution du discours de genre en Iran, après la révolution*, doctorat de sociologie, sous la direction de Mohamadsalar Kasrai, Téhéran, Université Taribyât Modares. (en persan)
- NORIEL Gérard (1991), « Qu'est-ce qu'une communauté immigrée ? », in Pierre Milza et Denis Peschanski, eds., *Italiens et Espagnols en France 1938-1946*, Paris, IHTP, p. 309-312.
- OSSONL Erik, FARAHANI Fataneh (2012), "Gender, kin and generation in transnational spaces", *Nordic journal of migration research*, 2(2), p. 99-101

OUALI Nouria (1995), « Les télévisions francophones et l'image des femmes immigrées », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXIV, CNRS Éditions.

PANAHI Roghayeh (2012), “Factors affecting brain drain from Iran”, *Journal of basic and applied science scientific research*, Vo 2, No3, p 303-315.

RAFAIE SHIRPA Khosro, MATICKA- TYNDAL Eleanor, CHNICIAN Maryam (2007), “Iranian immigrants' perceptions of sexuality in Canada: a symbolic interactionism approach”, *The Canadian Journal of Human Sexuality*, Fall-Winter.

RAVADRAD Azam et ZANDI Masoud (2006), « Les facteurs sociaux efficaces dans la formation du cinéma de femme en Iran », *Etudes des femmes*, vo 4, no 3, p23-40. (en persan)

RIGONI Isabelle (2005), « Migrants de Turquie : un demi-siècle de présence en Europe occidentale », *Outre-Terre*, Vo 1, No 10, p. 325-337.

SABBATUCCI Dario, « SYNCRÉTISME », *Encyclopédia Universalis* [en ligne], consulté le 2 août 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/syncretisme>

SAID Edward (1977), *Orientalism*, Penguin, London.

SAROUKHANI Bagher & RAFATJAH Maryam (2004) « Les facteurs effectifs dans la représentation de l'identité sociale des femmes », *Pajouhesh e Zanan* [Recherches sur les femmes], vo2, no1, p71-91. (en persan)

SCHNAPPER Dominique (1999), *La compréhension sociologique : Démarche de l'analyse typologique*, Paris, PUF.

SCHUTZ Alfred (2003), *L'étranger*, Paris, Allia.

SEDGHI Hamideh (2007), *Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling, and Reveiling*. New York, Cambridge University Press.

SERAJZADEH Hossein et JAVAHERI Fatemeh (2005), L'»étude des facteurs importants sur la tentative des étudiants pour la migration à l'étranger », *Revue de la faculté de lettre et des sciences sociales*, No 50-51, p 53-88. (en persan)

SHAHIDIAN Hammed (1999), “Gender and Sexuality Among Immigrant Iranians in Canada”, *Sexualities*, Vol 2(2), p 189–222.

SHALCHI Vahid (2012), « La répression sémiologique de la famille traditionnelle dans le cinéma iranien : l'étude de cinéma bestseller entre 2000 -2005 », *Études sur le genre et la famille*, Vo 1, No 1, p 93-116. (en persan)

SHARIFI Shadi (2005), « La comparaison des mesures de convergence des femmes avec les rôles liés au sexe », *Pajouhesh e Zanan* [Recherches sur les femmes], vo 3, no 1, p. 49-64. (en persan)

SHEFFER Gabriel (1986), *Modern diasporas in international politics*, London: Croom Helm.

SIMMEL Georg (1999), *Sociologie, Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, Paris.

SIMMEL Gorge (1981), *Essai sur la sociologie des sens, sociologie et épistémologie*, Paris, PUF.

SUZUKI Yuko (2015), « Des couples iraniens en migration », *Hommes & migrations*, 1312.

TALATTOF Kamran (1997), «Iranian Woman's Litature: From Prerevolutionary Social Discourse to Postrevolutionary Feminism», *International Journal of Middle East Studies*, vo29, n o4, p53-58.

THERY Irène (2009), « famille et distinction de sexe : une approche relationnelle », *Recherches familiales*, n° 6, (1), p. 143-161.

THERY Irène (2013), « Le mariage a déjà changé. À propos du mariage de même sexe et de la filiation », *Esprit*, (2), p. 16-28.

TOLLELAT Stéphane (2016), « Espace public, urbanité et démocratie », *La Vie des idées*, (30 mars 2016). ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Espace-public-urbanite-et-democratie.html>

VAHABI Nader (2012), « Genèse de la diaspora iranienne en France. Une analyse sociohistorique », *Migrations Société*, N° 139, (1), p. 27-45.

VAHABI Nader (2012), *Atlas de la diaspora iranienne*, Paris, Karthala.

VAHABI Nader (2013), « La construction sociologique de la carrière migratoire : le cas des migrants iraniens en Europe », *Migrations Société*, 150,(6), p13-39.

VAHABI Nader (2015), « La diaspora iranienne en France. Profil démographique et socioéconomique », *Migrations Société*, Vo2, N° 158, p. 19-40.

VALIZADEH Vahid (2008), « Le genre dans les œuvres des romancières iraniennes », *Critique littéraire*, vo 1, no 1, p191-224. (en persan)

VAN HEAR, Nicolas (1998), *New Diasporas, The Mass Exodus, Dispersal and Regrouping of Migrant Communities*. Seattle, University of Washington Press.

WARTON Amy S. (2012), *The sociology of Gender, An introduction to Theory and Research*, Welley-Black well.

WEBER Jean-Paul, (1966), « L'analyse thématique : hier, aujourd'hui, demain », *Études françaises*, vol. 2, n° 1, p 29-72.

WEST Candace & H. ZIMMERMAN Don H. (1987), "Doing gender", *Gender and Society*, V 1, No 2, p. 125-151

Rapports

Actes du Rapport sur la situation sociale de l'Etat, (2014) (volume 2) Publication du Conseil Social du Pays, Institut de Recherche pour les Etudes Culturelles et Sociales du Ministère de la Science de la Recherche et de la Technologie, Téhéran (en persan)

Internationale migration report united Nations (2017), Department of economic and social Affairs. (www.un.org).

World Economic Forum (2013), *The Human capital Report*, Switzerland, World Economic Forum.

Webographie

<http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>

<http://gmdac.iom.int/global-migration-trends-factsheet>

<http://irphe.ac.ir>

[http://kadivar.com/hijab\(2\)](http://kadivar.com/hijab(2))

<http://news.gooya.com/politics/archives/2015/02/193329.php>

<http://newspaper.hamshahri.org/id/8851>)

<http://otaghiranonline.ir/news/8671>

<http://otaghiranonline.ir/news/8671>

<http://press.farhang.gov.ir>

<http://talashonline.net>

<http://talashonline.net>

<http://www.anthropology.ir/article/13111.html>

<http://www.anthropology.ir/article/6278.html>

<http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/turquie/presentation-de-la-turquie>

<http://www.internetworldstats.com>

<http://www.magiran.com/npview.asp?ID=3178511>

<http://www.roozonline.com>

<http://www.yjc.ir/fa/news/6169990/>

<http://zn.farhangoelm.ir>

<http://zn.farhangoelm.ir>

<https://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=1&lid=0&mid=252812&catid=0&start=1&pageindex=0>

<https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays>

<https://www.dw.com/fa-ir/>

<https://www.dw.com/fa-ir/>

<https://www.insee.fr/fr/statistiques/3569310?sommaire=3569330&geo=METRO-1>

<https://www.khabaronline.ir/detail/360535/Economy/macroeconomics>

<https://www.khabaronline.ir/detail/360535/Economy/macroeconomics>

<https://www.sabteahval.ir>

www.silenthalf.com

Documentaires et presse

Woman and Family Research Center « Un autre regard sur la violence à l'égard des femmes », *Houra*, no 10, (Février 2005) p 3-11.

Woman and Family Research Center, « Sous prétexte du 15 mai le jour de la famille », *Houra*, no 4, Mai 2004, p3-7

KRISTOF D Nicolas, "Those Sexy Iranians", *New Yourk Times*, 2004-05-08.

Interviews

Interview avec Mohamadreza Jalaeipoor, « Les situations des femmes d'Iran », *Reyhaneh*, no 9, (2005), p31-42.

Interview avec Ziba Mirhosseini, « Islam politique et l'avenir des femmes », *Femmes*, no 133, (2006), p 533-540.

Remerciement

Je remercie Dieu de m'avoir permis d'aller jusqu'au bout de la rédaction de cette thèse en français.

J'adresse mes remerciements :

à M. Mohamad Taghi Karami Ghahi, professeur de sociologie de la faculté des sciences sociales de l'université Allameh Tabataba'ei de Téhéran, pour son aide pendant toute la durée de mes études en sociologie et pour nos discussions éclairantes sur le sujet de ma thèse. Je le remercie pour ses encouragements et sa patience.

à M. Éric Macé, professeur de sociologie de l'université de Bordeaux et directeur de ma thèse. Je le remercie pour sa patience durant le travail sur cette thèse et pour nos discussions intellectuelles et amicales. Bien sûr, la rédaction de cette thèse en français n'aurait pas été possible sans son soutien généreux.

Je remercie également :

Claire-Hélène Duprat pour sa patience et sa précision dans la correction de la thèse ainsi que Brigitte Besse pour son regard précis dans la structuration de ma thèse.

Les membres de ma famille pour leurs encouragements et leurs protections pendant mes études doctorales en France, ainsi que mes amies en Iran et en France.

Toutes les Iraniennes et tous les Iraniens en France qui ont accepté de participer à un entretien pour cette thèse.

Et enfin je remercie la France et son ambiance intellectuelle qui m'a donné la possibilité de réaliser mon rêve.

Annexe 1 : Tableau synoptique des enquêtés

Prénom (faux)	Age	Genre	Etat civil	Niveau d'étude	Profession	Durée de l'immigration	Durée de l'entretien	date de l'entretien	Lieu de l'entretien
Râmin	34 ans	H	Célibataire	Etudiant de Licence	Etudiant	Depuis 2010 (Réfugié politique)	1h10	15 décembre	Restaurant-Paris
Ahmad	34 ans	H	Divorcé	Diplôme en architecture	Décorateur de maisons	Depuis 2007	1h10	25 novembre	Bar-Banlieu de Paris
Kâvéh	31 ans	H	Célibataire	Etudiant de Licence	Etudiant / Job universitaire	Depuis 2010 (Réfugié politique)	2h	25 novembre	Logement étudiant-Paris
Méhrâd	28 ans	H	Fiancé	Etudiant en Doctorat	Etudiant/ Directeur d'un bureau d'avocat en Iran	Depuis 2011	1h45	24 novembre	Bureau d'étudiant doctorat-Université-Paris
Latif	29 ans	H	Célibataire	Etudiant de Doctorat	Etudiant	Depuis 2014	1h30	29 novembre	Café-Paris
Sinâ	34 ans	H	Marié	Etudiant de Master	Etudiant/ Directeur de bureau de tourisme en France	Depuis 2006	1h50	30 novembre	Café-Paris
Sâdégh	26 ans	H	Marié	Etudiant en Docto	Etudiant boursier	Depuis 2011	2h	6 décembre	Café-Paris

				rat					
Siyâm ak	28 ans	H	Célibataire	Etudiant en Doctorat	Etudiant/ Entrepreneur	Entre 5-12 ans/ Depuis 2011	1h47	23 novembre	Bureau d'étudiant de doctorat- Université-Paris
Arash	25 ans	H	Célibataire	Diplôme de Licence	Employé dans une entreprise en France	Né en France/ Installé en Iran entre 11-17 ans	3h30 (Dans deux séances)	7 décembre 16 décembre	Café-Paris
Yousé f	32 ans	H	Célibataire	Etudiant de Master	Etudiant/ Job universitaire	Depuis 2014	1h25	29 novembre	Café d'université-Paris
Ali	33 ans	H	Célibataire	Diplôme de Master	Codirecteur d'un bureau de Commerce en France	Depuis 2010 (Réfugié politique)	2h15	28 novembre	Café-Paris
Hâtéf	31 ans	H	Marié	Diplôme de Master	Employé dans une entreprise	Depuis 2009	2h15	20 novembre	Café-Paris
Majid	34 ans	H	Marié	Etudiant de Master	Etudiant	Depuis 2011	1h	8 décembre	Café d'université-Paris
Shâhé d	33 ans	H	Couplé avec une Française	Etudiant de Master professionnel	Journaliste	Depuis 2009 (Réfugié politique)	3h (Dans deux rendez-vous et une conversation téléphonique)	7 décembre 16 décembre	Café-Paris
Hâni	40 ans	H	Marié	Diplôme de Doctorat	Chercheur, Président de laboratoire,	Depuis 2002	3h	9 octobre	Bureau de laboratoire, Bordeaux

					Enseignant à l'université				
Masoud	26 ans	H	Fiancé	Etudiant en Doctorat	Etudiant/ Assistant de professeur	Entre 2011-2013 et Depuis 2014	1h20	26 septembre	Cour de logement étudiant-Bordeaux
Afsâneh	29 ans	F	Fiancée	Etudiante en Doctorat	Etudiante/ Enseignante à l'institut de langue	Depuis 2013	2h10	13 décembre	Logement universitaire -Paris
Sâghi	30 ans	F	Divorcée	Etudiante de Master	Etudiante	Depuis 2012	4h50 (Dans deux rendez-vous)	27 novembre 16 décembre	Logement universitaire -Paris
Minâ	26 ans	F	Mariée	Etudiante de Master	Etudiante	Entre 3-11 ans / Depuis 2011	2h	7 décembre	Café-Paris
Nilufar	39 ans	F	Divorcée	Etudiant de Master	Etudiante/ Enseignante à l'école	Depuis 2009	Au moins 5h	22 novembre	Logement étudiant-Paris
Artémis	29 ans	F	Célibataire	Diplôme de Master	Employée dans un bureau comme Ingénieure	Depuis 2009	2h45	14 décembre	Restaurant iranien-Paris
Atênâ	?	F	En instance de séparation	?	Journaliste	C'est pour n'avoir du temps elle n'a répondu qu'aux questions sur son expérience en ayant dit pour te répondre téléphonique. Mais elle n'a pas	2h	16 décembre	Café-Paris

						répondu à mes téléphones ni à mes messages.			
Aynâz	35 ans	F	Mariée	Diplôme en comptabilité /Etudiante de Licence	Etudiante	Depuis 2010 (A la suite de l'installation de son fiancé qui est réfugié politique en 2009)	2h35	10 décembre	Café-Paris
Azin	36 ans	F	Célibataire	Etudiante en Doctorat	Etudiante/ Job universitaire	Depuis 2009	5h (Dans deux rendez-vous)	26 novembre 1 décembre	Kiosque au journaux (lieu de son travail)-Paris
Faribâ	28 ans	F	Célibataire	Etudiante de Master	Etudiante	Depuis 2011	4h30	21 novembre	Centre de culture Gorge Pompidou
Fatâneh	34 ans	F	Célibataire	Etudiante en Doctorat	Etudiante boursière	Depuis 2013	2h10	4 Décembre	Café d'EHSS-Paris
Ghazal	39 ans	F	Mariée	Diplôme de Doctorat/ Etudiante en Post doc	Etudiante/ Enseignante à l'université	Depuis 2004	2h45	8 décembre	Café de cité universitaire -Paris
Golnoosh	28 ans	F	Couplée avec un Français	Diplôme de Master	Employée dans une entreprise comme avocate	Depuis 2011	1h50	28 novembre	Café-Paris
Parisâ	33 ans	F	Mariée	Etudiante en Doctorat	Etudiante / Job universitaire	Depuis 2011	3h	9 décembre	Restaurant de Crous-Paris
Lâléh	35 ans	F	Célibataire	Diplôme de Docto	Etudiante	Depuis 2010	2h45	7 décembre	Logement personnelle chez

				rat / Etudia nte en Post doc					particulier
Lâdan	41 ans	F	Céliba taire	Diplô me de Licen ce/ Diplô me de Maqui lleuse profes sionne lles	Maquilleu se profession nelle	Depuis 2002	1h25	4 décembre	Café-Paris
Parvâ néh	28 ans	F	Céliba taire	Diplô me de Licen ce	Employée dans un bureau	Depuis 2000	2h30	16 décembre	Café-Paris
Féryâl	30 ans	F	Marié e	Diplô me de Maste r	Employée dans une entreprise	Depuis 2010	1h25	16 décembre	Restaurant- Paris
Shirin	3& ans	F	Coupl e avec un Franç ais	Etudia nte en Docto rat	Etudiante/ Enseignan te à l'universit é	Entre 10- 14 ans / Depuis 2013	2h45	11 décembre	Logement étudiant- Paris
Vidâ	29 ans	F	Coupl e avec un Franç ais	Etudia nte de Maste r	Etudiante boursière	Depuis 2013	2h20	4 décembre	Café d'EHSS- Paris
Zibâ	31 ans	F	Marié e	Diplô me de Licen ce	Journalist e	Depuis 2012 (A la suite de l'installati on de son fiancé qui est réfugié politique en 2009)	2h40	15 décembre	Café-Paris
Négin	27 ans	F	Marié e	Etudia nte en Docto rat	Etudiante	Depuis 2009	2h30	18 septembre	Café universitaire -Bordeaux
Mahtâ b	30 ans	F	En coupl	Diplô me de	Serveuse/ Interprétat	Depuis 2010	2h	10 octobre	Café- Bordeaux

			e avec un Franco-Iranien	Licence	eur				
Simâ	26 ans	F	Sur l'instance de rupture et son fiançailles	Etudiante de Master	Enseignante à l'institut de langue	Depuis 2014	2h10	2 décembre	Lobby de logement universitaire -Paris
Nédâ	27 Ans	F	En couple avec un Français	Etudiante de Master	Etudiante	Depuis 2011	1h50	23 novembre	Café-Paris

Annexe 2 : Le guide d'enquête d'entretien

A) Les informations personnelles et familiales

Nom

Âge

Niveau de formation

Profession

Situation civile/ nombre d'enfant

Ville de naissance et d'installation avant la migration

Ville et pays d'accueil

Lieu d'interview

Date de l'interview

Durée de l'interview

B) La situation religieuse de la famille dans le passé

-Comment présentez-vous votre famille du point de vue de la religion ? Est-elle religieuse ou pas ? Par exemple, est-ce que vos parents vous ont recommandé de porter le voile ou vous ont-ils appris à faire la prière ? Vous ont-ils empêché la mixité avec le sexe opposé ? Est-ce que leurs pratiques de religion concernant les enfants sont plus admiratives, de contrôle, obligatoires ou éducatives ? Respectent-ils eux-mêmes les règles de la religion, par exemple, font-ils la prière, le Ramadan etc... ? Est-ce que vos réunions familiales ou amicales sont mixtes ou pas ? Si oui, est-ce qu'elles respectent des limites entre les deux sexes ? Est-ce que vous avez dansé mixte ? Est-ce que vous avez bu de l'alcool dans vos réunions ?

C) La situation économique et la classe sociale de la famille dans le passé

-Est-ce que votre famille avait une maison particulière, ou une voiture pendant votre enfance ? Quelle est la classe économique du quartier dans lequel est située votre maison ? Combien de fois par an êtes-vous parti en voyage pendant votre enfance ou votre adolescence ? Quel lieu ou quel type de voyage

avez-vous choisi pour partir en voyage en général, voyage de pèlerinage ou de tourisme ? Quel est votre sentiment sur la situation économique de votre famille? D'après vous, vous appartenez à quelle classe sociale ? La classe riche, la classe moyenne ou la classe inférieure?

D) La situation culturelle et la consommation de la culture de la famille dans le passé

- Quel est le niveau de formation et la profession des membres de votre famille (mère, père, sœur et frère) ? Est-ce qu'ils lisent des journaux, des magazines, des livres ? Quel type de magazines ou de journaux ou de livres (politique, roman, histoire, art, etc...) ? Est-ce que vous alliez souvent au cinéma ou au théâtre ou au concert ? Quel type de concerts, théâtres et films de cinéma ? Combien de fois par mois ? Est-ce que votre famille aimait la musique ? Quel type de musique ? Est-ce que vous aviez le satellite ? Quel type d'émissions regardiez-vous par satellite ? Est-ce qu'ils pratiquaient un sport ? Quel type de sport ?

E) La situation sociale de la famille dans le passé

- Quelles personnes votre famille fréquentait-elle en priorité ? Des amis ou de la famille ? Avec quel type de famille ? Pratiquant la religion ou pas, avec quel niveau de formation et de quelle classe économique ? Est-ce que vous aviez de la famille ou des amis proches à l'extérieur de l'Iran avant votre départ ? Est-ce qu'ils ont été affectés de votre décision de migrer (l'encouragement et la protection) ? Est-ce que vous avez eu des relations fréquentes avec des personnes de votre famille à l'extérieur de l'Iran ?

F) L'immigration

-Depuis combien de temps êtes-vous parti d'Iran ? Pour quelles raisons avez-vous quitté l'Iran ? Dans quel pays de l'Europe vous êtes-vous installé ? Est-ce que vous voulez repartir et vous réinstaller en Iran ? Est-ce que vous suivez les nouvelles nationales ou internationales de l'Iran ? Si vous voulez donner un numéro à l'importance de l'Iran pour vous, entre 0-10, vous donnez quel numéro ?

-Est-ce que vous avez eu des communications avec votre famille après votre départ ? Est-ce que vous revenez souvent en Iran ? Combien de fois par an ? Est-ce que vous avez des communications téléphoniques avec votre famille ? Combien de fois par semaine ? Si vous voulez donner un numéro à votre dépendance à votre famille, vous donnez quel numéro entre 0-10 ? Est-ce que vous avez une indépendance économique par rapport à votre famille en Iran ?

G) La situation économique des immigrés dans le pays d'accueil

7- Par rapport à votre situation économique après votre départ, à quelle classe sociale pensez-vous appartenir? Est-ce que vous avez une maison particulière et une voiture ? Est-ce que vous avez l'occasion de voyager pendant les vacances ? Est-ce que vous avez l'occasion d'épargner ? Est-ce que vous allez régulièrement au cinéma, au théâtre, au concert ? Est-ce que vous faites du sport ? Quel

type de sport ? Quel est le type dominant de vos loisirs après l'installation dans le pays d'accueil ? D'après vous, vous appartenez à quelle classe sociale ? La classe riche, la classe moyenne ou la classe inférieure ?

H) La situation religieuse après le départ

8- Est-ce que des changements de règles religieuses ont eu lieu après votre départ, comme faire la prière, faire le Ramadan etc... ? Est-ce que vous respectez les restrictions de nourriture et de boisson recommandées en Islam ? Est-ce que vous serrez la main et faites la bise à des femmes ou à des hommes étrangers ? D'après vous, quelle est la raison principale de votre changement d'opinion religieuse ? Par exemple, est-ce qu'il a eu lieu sous la pression culturelle du pays d'accueil ? Comment trouvez-vous ces changements d'opinion religieuse ? Quel est votre sentiment par rapport à l'expérimentation de ces changements de religion ?

D) La situation sociale et les relations sociales dans le pays d'accueil

- Quelle est la nationalité de la majorité de vos fréquentations familiales et amicales, après votre départ ? Des français ou des iraniens ? Est-ce que vous avez ressenti que l'acceptation ou le refus d'un acte a été plus difficile dans les réunions iraniennes ou françaises ?

Le guide d'enquête d'entretien à propos des expériences vécues

1) Le corps sexué et érotisé

A. Le corps et l'expérience vécue dans la société mixte

-Quel est votre sentiment par rapport à l'installation dans la société mixte et sans restrictions de la façon de se couvrir ? Est-ce que vous avez ressenti plus de limites ou plus de liberté dans votre vie professionnelle et votre vie quotidienne ? Pourquoi vous avez éprouvé ce sentiment ? Est-ce que vous êtes entré dans tous les espaces dans cette société, par exemple, un bar ou la plage ?

-Est-ce que vous n'avez jamais ressenti que votre corps féminin vous gêne ? Pourquoi avez-vous ce sentiment ?

-Est-ce que vous avez ressenti que votre compréhension par rapport à votre corps féminin a été changée ? Par exemple est-ce que votre goût de vêtements a changé ? Est-ce que vous avez ressenti plus de limitation ou de liberté pour mettre un type de vêtement particulier ? Que pensez-vous de ce sentiment de liberté ou de limitation ? En général, avec quel type de vêtements vous êtes à l'aise ? Quelle est la raison de ce choix de vêtement ?

-Est-ce que vous avez déjà éprouvé qu'il y a une différence entre le regard des hommes sur une femme qui porte un vêtement correct et plus officiel et celui porté sur une femme qui porte un vêtement

ouvert comme un short ou une jupe courte ou un chemisier avec le col ouvert ou une robe décolletée ? D'après vous pourquoi y a-t-il ou pas une différence ?

-Est-ce que vous avez ressenti cette différence de regard quand vous portez un vêtement correct et un vêtement moins correct ? Quel est votre sentiment par rapport à cette différence de votre corps féminin ? Est-ce que vous avez ressenti qu'il y a une différence de regard entre des hommes immigrés et des hommes français ? Comment comprenez-vous cette différence ?

B. Le corps et le changement du regard sur le corps

-Est-ce que vous avez fait, en hiver, une différence entre le type de vêtements chauds entre les femmes et les hommes ? Comment comprenez-vous cette différence ? Pourquoi ?

-Est-ce que vous avez constaté une différence de type de vêtements entre les femmes et les hommes dans des espaces académiques ou de travail ? Est-ce que cette scène a pu affecter vos sentiments ou vos actes ? Comment comprenez-vous cette scène et cette différence ? Pourquoi ?

-Est-ce que vous avez observé une différence dans la façon de se couvrir entre des femmes âgées et des jeunes femmes ? Comment avez-vous compris cette différence de critères pour s'habiller entre elles ? Pourquoi ?

-Est-ce que vous avez trouvé une différence de mode de vêtements du sport entre les femmes et les hommes ? Comment avez-vous trouvé cette différence de mode de vêtements du sport ? Pourquoi ?

-Est-ce que vous avez trouvé une différence entre la façon de s'habiller d'une serveuse et d'un serveur ? Comment comprenez-vous cette différence dans la profession uniquement et pourquoi ?

-Est-ce que quelqu'un a complimenté votre beauté, votre physique et votre apparence ? Comment avez-vous réagi ? Quel est votre sentiment par rapport à ce compliment sur le physique et pourquoi ?

-Est-ce que votre sentiment ou votre compréhension par rapport à votre corps a changé après votre départ d'Iran ? Par exemple est-ce que vous avez eu envie d'être plus maigre, plus grosse etc... ? Est-ce que votre satisfaction par rapport à votre corps et à votre apparence a été changée après votre immigration ? Pourquoi avez-vous ressenti ce changement ?

-Est-ce que, à cause du manque de restriction dans la façon de couvrir les femmes, inconsciemment vous vous êtes sentie obligée d'être en concurrence avec les autres femmes pour conserver les standards de votre physique et de votre beauté ? Est-ce que vous dépensez plus d'argent et d'énergie pour celui-ci ? Pour quelle raison participez-vous ou ne participez-vous pas à cette concurrence ? Quel est votre sentiment par rapport à la participation de cette concurrence ?

C. Le corps et le sentiment de sécurité

-Est-ce que vous avez ressenti un sentiment d'insécurité dans l'espace public ? Dans quelle situation ou à quel moment, en général, avez-vous ce sentiment? Par exemple quand vous rencontrez des gens d'apparence bizarre ou ivres ? Et pourquoi ?

-Est-ce que vous avez éprouvé un sentiment d'insécurité lorsqu'un homme passe à côté de vous dans la rue ? Pourquoi avez-vous eu ce sentiment ?

D. Le corps et les relations d'épouse et d'époux

-Est-ce que vous avez ressenti que les critères de mode de se couvrir de votre partenaire ont changé après votre immigration ? Que pensez-vous du changement de ce goût de vêtements de votre partenaire ? Quel est votre sentiment par rapport à ce changement et pourquoi ?

-Est-ce qu'il est arrivé qu'un homme vous complimente sur l'apparence et le physique de votre partenaire ? Quelle a été votre réaction et votre sentiment par rapport à ce compliment ? D'après vous pourquoi a-t-il tenu ces propos?

-Est-ce que vous trouvez que le regard des hommes sur votre partenaire est différent selon qu'elle porte un vêtement moins correct ou un vêtement correct ? D'après vous pourquoi le regard des hommes a été différent ? Quel est votre sentiment et votre réaction par rapport à ce regard ? Est-ce que vous pensez qu'il y a une différence entre le regard des hommes immigrés et celui des hommes français ou européens ? Pourquoi ?

-Est-ce que vous avez surpris un regard ébloui sur votre partenaire ? Quel a été votre réaction et votre sentiment par rapport à ce regard ? Et pourquoi ? Quelle est, d'après vous, la raison de ce regard ?

-Est-ce que vous avez trouvé un changement dans les critères de votre partenaire par rapport à votre façon de vous habiller ou dans votre apparence, après la migration ? Quel est votre sentiment par rapport à ce changement ? Est-ce que ce changement a affecté votre relation conjugale ? D'après vous, pourquoi ces changements se sont-ils produits dans les critères de mode de se couvrir de votre partenaire ?

-Est-ce qu'il est arrivé que vous ayez comparé le physique et l'apparence de votre partenaire avec celui d'autres femmes ? D'après vous, pourquoi avez-vous fait cette comparaison ? Est-ce que vous (votre partenaire) avez demandé à votre partenaire de suivre les standards physiques féminins ou non ? Quelle a été la réaction de votre partenaire à votre demande ?

E. Le corps, la différence culturelle et la relation entre l'épouse et l'époux

-Quel est votre sentiment lorsque vous faites la bise à des femmes ou à des hommes étrangers ? Est-ce que vous avez déjà éprouvé un sentiment gênant ? Pourquoi ressentez-vous ce sentiment ? Est-ce que, en portant un vêtement correct ou moins correct, votre sentiment a été différent ? Pourquoi votre sentiment a-t-il été différent ?

-Quel est votre sentiment lorsque d'autres femmes ou d'autres hommes étrangers font la bise à votre partenaire ? Est-ce que vous avez ressenti un sentiment différent, si votre partenaire porte un vêtement correct ou moins correct? Comment avez-vous ressenti cette différence ?

-Est-ce que vous avez senti une tension par rapport à l'insatisfaction de votre partenaire lorsque vous faisiez la bise à d'autres femmes ou à d'autres hommes étrangers ? Est-ce que vous avez essayé de gérer ou de cacher vos relations professionnelles ou amicales avec vos collègues ou vos amis à cause de la sensibilité de votre partenaire ? D'après vous, pourquoi votre partenaire a-t-il été sensible par rapport à ces relations ? Et comment vous avez compris la sensibilité de votre partenaire par rapport à vous ?

-Est-ce qu'il est arrivé que votre partenaire danse avec d'autres femmes ou d'autres hommes ? Quel est votre sentiment par rapport à cette situation ? Pourquoi avez-vous ressenti cela? Est-ce que vous avez aimé que votre partenaire refuse ou accepte l'invitation de cette personne et pourquoi ? Quelle est, d'après vous, la raison de votre partenaire pour refuser ou accepter cette invitation ?

2) La sexualité et la virginité

A. La liberté sexuelle et les relations en dehors du mariage et de la famille

-Est-ce que vous avez éprouvé de la crainte face à la liberté sexuelle dans la société française et face à ses effets sur votre vie ? Pourquoi pensez-vous ainsi ?

-Est-ce que vous avez été dans une situation où vous avez pensé que le rigorisme culturel par rapport à la limite de la relation affective et sexuelle dans la famille et le mariage, n'a pas d'efficacité et qu'il faut changer ? Pourquoi avez-vous éprouvé ce sentiment ?

B. La sexualité et les relations de l'épouse et de l'époux

-Est-ce que vous avez ressenti de la crainte par rapport à l'effet de la liberté sexuelle sur votre relation conjugale avec votre partenaire ? Pourquoi avez-vous ressenti ce sentiment de crainte ? Ou pourquoi ne l'avez-vous pas ressenti ? Est-ce que votre partenaire n'a pas ressenti cette crainte ? Pourquoi ?

-Quel est votre sentiment par rapport à votre mariage ? Est-ce que vous avez regretté votre mariage ? Est-ce que vous n'aimeriez pas vivre en couple sans mariage avec moins d'engagements et tant qu'il y a la présence d'un amour mutuel ? Pourquoi avez-vous éprouvé ce sentiment ? Comment avez-vous décrit votre sentiment par rapport aux relations avec le sexe opposé sous forme de couple sans mariage ?

-Est-ce que vous avez déjà trouvé un sentiment de regret chez votre partenaire par rapport à votre mariage ? Pour quoi il/elle pense ainsi? Quel est votre sentiment ou votre réaction par rapport aux raisons invoquées par votre partenaire ?

C. La sexualité et la virginité avant le mariage

-Est-ce que vous avez refusé d'être amie avec un homme car vous avez craint d'avoir des relations affectives ou sexuelles avant le mariage ? Pourquoi avez-vous réagi ainsi? Quel est votre sentiment par rapport à cette restriction culturelle pour les filles iraniennes ?

-Est-ce qu'il vous est arrivé de refuser d'être ami avec une fille iranienne car vous avez craint d'avoir une expérience affective et sexuelle avant le mariage ? Comme comprenez-vous ce sentiment de crainte des filles iraniennes ? Pourquoi pensez-vous ainsi?

-Est-ce que vous avez senti que vos expériences affectives et sexuelles (de votre partenaire) dans le passé affectaient votre vie commune ? Comment décrivez-vous cet effet sur votre vie commune ? Est-ce que vous pensez que ce type d'expérience a eu des avantages ou des inconvénients sur votre vie commune ? Pourquoi ?

3) La famille et la différence et l'inégalité de droit

A. Le travail de la femme et l'autonomie sociale et la relation conjugale

-Est-ce que vous (votre partenaire) travaillez en dehors de la maison ? Pour quelle raison ? Quel est votre sentiment par rapport à votre travail (de votre partenaire) et à la participation économique de la vie de famille ? Est-ce que, s'il n'y a pas de besoin économique pour votre salaire, vous (votre partenaire) avez encore envie de travailler ? Pour quelle raison ?

-Si votre partenaire a travaillé en dehors de la maison avant votre migration, est-ce que vous avez trouvé une différence entre sa raison de travailler avant et après la migration ? Comment avez-vous compris ce changement ? Quel est votre sentiment par rapport à ce changement de raison de votre partenaire après la migration ?

-Est-ce que vous préférez attribuer plus de temps à votre famille, à vos enfants et à votre époux ? Est-ce que vous avez ressenti le manque de rôle de genre féminin dans votre vie privée ? Comment décrivez-vous ce manque de rôle de genre ? (Est-ce que vous préférez que votre épouse attribue plus de temps à votre famille, à vos enfants au lieu de travailler en dehors de la maison ? Pourquoi ? Est-ce que votre femme a déjà exprimé qu'elle n'aime pas travailler en dehors de la maison et qu'elle préfère consacrer plus de temps à sa famille? Que vous pensez de cette expression ?)

-Est-ce que vous avez ressenti à la suite du travail en dehors de la maison et de la participation à assurer la vie de la famille plus de pression et de manque de vivacité affective et sexuelle ? Est-ce qu'à cause de cette pression vous avez ressenti un manque dans vos relations avec vos enfants et votre mari ? Quel est votre sentiment par rapport à ce manque et comment comprenez-vous ce sentiment ? (Est-ce que votre femme a ressenti une pression de son rôle économique lorsqu'elle participe à assurer

la vie de la famille ? Pourquoi a-t-elle ressenti cela? Comment décrivez-vous le sentiment de votre femme et pourquoi ?

B. Le travail et l'autonomie financière de la femme et la comparaison avec d'autres modèles

-Est-ce que vous avez déjà comparé votre modèle de vie commune par rapport à votre participation ou manque de participation (de votre femme) pour assurer la vie de la famille avec le modèle de vie de vos familles et de vos amis en Iran ? Quel modèle est le plus acceptable pour vous (votre femme) ? Pour quelle raison préférez-vous ce modèle ?

C. La différence et l'inégalité de droit et des rôles de genre

-Est-ce que vous avez ressenti un changement par rapport à votre rôle pour assurer la vie de la famille après votre immigration ? D'après vous pourquoi avez-vous ressenti cela? Est-ce que le rôle d'assurer la vie de la famille est encore un rôle masculin particulier ou non pour vous? Pourquoi ? Est-ce que vous préférez partager ce rôle masculin avec votre femme et attribuer plus de temps à vos préférences personnelles ? Comment comprenez-vous cette tendance ?

-Est-ce que vous avez ressenti un changement dans la réalisation de rôle de genre comme la paternité, la maternité, rôle d'épouse et d'époux chez vous ou votre époux (épouse) après la migration ? Par exemple l'attribution de plus de temps à des tendances personnelles, à la situation professionnelle? Comment comprenez-vous ce changement chez vous ou chez votre épouse (époux) ? Quel est votre sentiment par rapport à ces changements ?

D. La différence et l'inégalité de droit de la famille et la tendance à être égale

-Est-ce que vous avez ressenti un changement par rapport à l'opinion de votre épouse (époux) sur l'inégalité de droit entre les femmes et les hommes ? Est-ce que votre épouse (époux) n'a pas demandé plus de droits familiaux comme le droit de divorce, le droit de tutelle de l'enfant etc... ? Comment comprenez-vous ces changements d'opinion par rapport à l'inégalité de droit chez votre partenaire ? Si vous avez ressenti ou vous n'avez pas ressenti ces changements quel est votre sentiment par rapport à cette demande ?

4) Quel a été votre sentiment par rapport à l'interview avec une chercheuse compatriote ? Est-ce que, à cause de ce point de vue commun entre nous, vous avez ressenti une autocensure et un besoin de cacher vos expériences vécues ou vos sentiments ? Est-ce que si un chercheur étranger vous pose des questions, vous répondriez plus tranquillement ?