

Espace public et sentiment de liberté en contexte autoritaire :
Le cas des jeunes fréquentant les parcs urbains du centre de Téhéran

Théo Héritier

Sous la direction de la Dre. Karine Ginisty



Photographie : Théo Héritier, Téhéran, 2017

« Il est vrai qu'au commencement on sert contraint et vaincu par la force ; mais les successeurs servent sans regret et font volontiers ce que leurs devanciers avaient fait par contrainte. Les hommes nés sous le joug, puis nourris et élevés dans la servitude, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés et ne pensent point avoir d'autres biens ni d'autres droits que ceux qu'ils ont trouvés ; ils prennent pour leur état de nature l'état de leur naissance. »

« Soyez résolu à ne plus servir, et vous voilà libres. Je ne vous demande pas de le pousser, de l'ébranler, mais seulement de ne plus le soutenir, et vous le verrez, tel un grand colosse dont on a brisé la base, fondre sous son poids et se rompre. »

La Boétie, E. (1995). *Discours de la servitude volontaire* (Première publication : 1576). Paris : Mille et une nuits. Page 13, page 9.

Remerciements

Je souhaite adresser ici mes remerciements aux nombreuses personnes qui ont rendu cette recherche possible, par leur participation directe, par leur relecture ou par leur soutien.

À **Karine Ginisty**, directrice de ce mémoire, pour sa confiance, la liberté qu'elle m'a accordée, ainsi que ses précieux conseils m'ayant aidé à structurer ce mémoire.

À **Christophe Mager**, pour avoir accepté de porter le rôle d'expert de ce mémoire.

À **Saedeeh**, pour la qualité de son travail de traductrice, sa sympathie et ses disponibilités.

À **Hooria**, pour sa précieuse amitié et ses diverses recommandations.

À **Farshad**, pour son hospitalité et nos discussions tardives.

Aux **56 personnes** m'ayant accordé leur confiance et offert des fragments de leur réalité quotidienne.

À **Frédéric, Léa et mon papa** pour leurs suggestions de rédaction et leur relecture attentive.

À l'Association des anciens géographes de l'Université de Lausanne (**ArGiLe**), pour le généreux soutien financier qu'elle a accordé à mon étude de terrain.

Enfin, et particulièrement, à **Pia** et à **ma famille**, pour leur amour, leur soutien et leurs encouragements depuis tant d'années, pour l'intérêt de *l'autre* et de *l'ailleurs* qu'elles ont su susciter en moi.

Lexique

Contrôle social	
<i>Amaaken</i>	Police des mœurs dans les lieux publics intérieurs
<i>Gashte ershad</i>	Police des mœurs dans l'espace public extérieur
<i>Herasat</i>	Police des mœurs dans les établissements scolaires et universitaires
<i>Basidj</i>	Milice paramilitaire composée de jeunes volontaires religieux (<i>basidjis</i>)
<i>Kiosk</i>	Petit bureau de police situé dans un parc public
Vêtements	
<i>Hijab</i>	Voile islamique : terme général. Obligatoire pour les femmes depuis la Révolution, doit couvrir au moins les cheveux, la nuque et la gorge
<i>Rousari</i>	Voile islamique : foulard, souvent léger et coloré, enroulé sur le crâne, autour du cou et de la nuque
<i>Maghnaee</i>	Voile islamique : noir et fermé (en forme d'entonnoir), ne laisse que le visage visible, et s'arrête en dessous des épaules
<i>Tchador</i>	Voile islamique : grand tissu circulaire couvrant l'ensemble du corps hormis le visage
<i>Manteau</i>	Sorte de cardigan obligatoire pour les femmes, doit descendre au moins jusqu'à mi-cuisses et cacher les formes
<i>Bad hedjâbi</i>	Port non conforme du voile islamique
Autres	
<i>Matalak</i>	Forme de harcèlement banalisé portant sur l'attitude, les pratiques ou le physique des individus. Généralement dirigé contre les femmes
<i>Harâm</i>	Ce qui est interdit aux musulman·e·s. Opposé de halâl
<i>Sonnati</i>	Se dit pour les familles traditionnelles, littéralement « authentiques »
<i>Moharebeh</i>	« Crimes contre Dieu » : regroupe des pratiques telles que les relations homosexuelles, le meurtre, le viol ou le blasphème
<i>Mollah / Ouléma</i>	Érudit musulman, membre du clergé chiite. Synonyme
<i>Rahbar</i>	Guide de la Révolution / Guide Suprême. Titre donné au dirigeant de la République islamique d'Iran, détenant l'autorité absolue

Avertissement n°1

Par souci de ne pas reproduire une domination genrée tendant à invisibiliser les femmes par le langage, ce mémoire est rédigé en suivant les recommandations du « *Guide du langage féminisé et épïcène* » (2018), produit par le Bureau de l'égalité de l'Université de Lausanne. D'entente avec ce dernier, j'ai de plus eu recours à des pronoms contractés dans les cas où le sujet définit à la fois des personnes du genre féminin et du genre masculin, et pour autant que le nom repris puisse lui-même être utilisé au féminin et au masculin. Comme ces noms, les participes passés et les adjectifs sont également féminisés avec l'aide d'un point médian (·).

<u>Pronoms reconnus</u>		<u>Pronoms contractés</u>
elle et il	→	ille
elles et ils	→	illes
elles et eux	→	eulles
celles et ceux	→	ceulles

Par exemple :

Dans l'espace public, les jeunes Téhéranais·es ne se sentent que rarement libres dans leurs pratiques, bien que la plupart d'entre **eulles** n'aient jamais eu de problème avec les forces de l'ordre. Sachant qu'**illes** peuvent en tout temps être observé·e·s et dénoncé·e·s par leurs concitoyen·ne·s, les jeunes s'autocontrôlent.

Avertissement n°2

L'usage de guillemets (« ») est principalement réservé dans cette recherche au marquage de citations directes, que celles-ci proviennent des enquêté·e·s ou d'auteur·e·s. Un prénom figure toujours à proximité de la citation d'un enquêté·e, et un nom ainsi qu'une date et un numéro de page pour la citation d'un·e auteur·e. Toutes les citations d'auteur·e·s sont retranscrites en gardant leur mise en forme originale, et traduites en notes de bas de page lorsque nécessaire.

L'*italique* est alors utilisé en guise d'emphase typographique dans quatre situations :

- Pour signaler l'origine étrangère d'un terme ou d'une expression (par exemple : *bad hedjâbi* ; *sine qua non* ; *weed*). En plus du lexique comprenant les mots d'origine persane

récurrents, les mots d'origine persane sont dans tous les cas définis dans le texte ou en note de bas de page lors de leur première occurrence.

- Pour désigner des concepts d'auteur·e·s (par exemple : *texte caché* et *texte public* ; *Mouvement vert*), lors de leur première apparition. À moins que le contexte ne l'exige par clarté, ils sont ensuite généralement transcrits en police romaine.
- Pour signifier la présence de discours indirect.
- Pour souligner l'importance d'un terme, lui donner son sens second, suggérer l'ironie, etc.

Notons que la traduction littérale d'un terme est soulignée par le double usage des guillemets et de l'italique. De même, dans les cas où un livre ou un article est mentionné à l'intérieur d'un paragraphe, son titre est transcrit entre guillemets et en italique, suivi de son année de parution. La bibliographie répond quant à elle aux normes de l'*American Psychological Association 6th edition*.

Avertissement n°3

Dans le but de préserver l'intimité et la sécurité de tout·e·s les personnes interrogées, leur description physique et leur prénom ont été modifiés.

Les tableaux 2 à 5 (p. 61-63) comprennent le pseudonyme des jeunes enquêté·e·s, leur âge, leur occupation, leur statut de couple ainsi que leur type de résidence.

Table des matières

INTRODUCTION	1
Choix du sujet et problématique	2
Retour historique sur les normes sociales et de la jeunesse iraniennes	5
Origines du pouvoir absolu	6
Premiers contacts avec les normes occidentales	7
Occidentalisation forcée sous la dynastie Pahlavi	7
L'aube d'un nouvel autoritarisme : la République islamique d'Iran sous Khomeini	8
Révision de la Constitution : vers une réelle répartition du pouvoir ?	11
Désillusions des jeunes et Mouvement vert	12
L'impossible voie de la réforme par le haut	14
Vers des réformes par le bas ?	16
Jeunes et anticonformismes, une relation aux multiples facettes	19
Le choix des jeunes comme population d'étude	19
Portrait de la jeunesse iranienne	20
Qui sont les jeunes de hier et d'aujourd'hui ?	22
Comment les jeunes contestent-ils l'ordre établi ?	24
Résistance et transgression : différences sémantiques et conséquences pratiques	26
Micropouvoirs, des outils de contestation invisibles	28
Les jeunes, une catégorie homogène face à la transgression et à la résistance ?	30
L'espace public : un lieu de contrôles, de pouvoirs et d'inégalités	31
L'espace privé, une antithèse de l'espace public ?	31
Origines du contrôle social en Iran	32
Construction sociale de l'espace public	34
La norme, un outil de domination	36
<i>Gashte ershad, amaaken, herasat</i> : la panoplie étatique du contrôle social	37
Téhéran, un terrain d'étude d'exceptions et d'inégalités	38
Les parcs urbains de Téhéran, des espaces à part ?	40
Héritage culturel des jardins arabo-musulmans	40
Extension du domicile privé et terrains d'innovations sociales	41
Des espaces surveillés ?	43
Hypothèses et plan de la recherche	44

MÉTHODOLOGIE	47
Méthodes d'analyse	47
L'imprégnation et l'observation participante	48
Les entretiens	49
La collecte de sources écrites	50
Lieux d'étude	50
Park-e Honarmandan	51
Park-e Laleh	56
Population d'étude	60
Déroulement des entretiens	64

— PARTIE 1 —

PARCS URBAINS : ESPACES DE PRÉDILECTION DES JEUNES DE TÉHÉRAN

Chapitre 1 – Construction matérielle et symbolique des parcs urbains	67
1.1 Parcs urbains : des antithèses de la ville ?	67
1.1.1 <i>Caractéristiques naturelles des parcs urbains</i>	67
1.1.2 <i>Caractéristiques détournées des parcs urbains</i>	68
1.2 Des espaces à disposition de toutes et tous	70
1.2.1 <i>Présence d'un public varié et de pratiques diverses</i>	70
1.2.2 <i>Perception du contrôle social</i>	73
Chapitre 2 – Pratiques du pouvoir à l'échelle des parcs	77
2.1 Qui fait la norme ?	77
2.1.1 <i>Reproduction des normes islamiques par les acteurs étatiques du contrôle social</i>	77
2.1.2 <i>Reproduction des normes islamiques par les citoyen-ne-s</i>	83
2.2 Spatialités et temporalités des normes sociales et des normes légales	88
2.3 Les jeunes, productrices et producteurs de nouvelles normes sociales	91
2.3.1 <i>De pratiques isolées à contre-normes sociales</i>	92
2.3.2 <i>Mono- et plurinormativité sociale de l'espace public</i>	97

— PARTIE 2 —

ANTICONFORMISMES : DISCOURS ET PRATIQUES DES JEUNES DE TÉHÉRAN

Chapitre 3 – Regards sur la société téhéranaise depuis les parcs urbains	103
3.1 <i>L'islam des mollahs, une religion dépassée</i>	103
3.1.1 <i>Occidentalisation, sécularisation ou globalisation des normes sociales ?</i>	106
3.2 Critique des inégalités genrées	109
3.2.1 <i>Une discrimination khomeyniste</i>	110
3.2.2 <i>L'espace public, un espace androcentrique</i>	111
3.2.3 <i>Code vestimentaire et harcèlement, symboles de l'oppression des corps</i>	114
3.3 L'inapplicable ségrégation des genres	122
3.4 Alcool et cannabis, la banalisation du <i>harâm</i>	124
3.5 La famille, un facteur structurel de frustration	129
3.5.1 <i>Relations familiales et rapports de pouvoir</i>	129
3.5.2 <i>La dépendance financière des jeunes</i>	134
3.5.3 <i>Le paradoxe de l'étudiant-e</i>	135
3.6 Être jeune à Téhéran, un sentiment de marginalité et d'ostracisme	137
3.6.1 <i>Évaluation du risque et sentiment de liberté</i>	141
Chapitre 4 – Pratiques anticonformistes : des outils de transformation du social	145
4.1 Perceptions des pratiques sociales et rapports aux contre-normes	145
4.1.1 <i>Conscientisation de l'anticonformisme</i>	145
4.1.2 <i>De l'anticonformisme à la transgression</i>	148
4.2 Anticonformisme social, une contestation du politico-religieux	151
4.2.1 <i>Qu'est-ce que la résistance ?</i>	152
4.2.2 <i>L'apathie politique des jeunes de Téhéran</i>	155
4.2.3 <i>Résistance pour soi, des pratiques marginales</i>	158
4.2.4 <i>Résistance en soi, des pratiques dominantes</i>	161
CONCLUSION	165
ANNEXES	171
BIBLIOGRAPHIE	179
Monographies	179
Articles scientifiques	182
Articles de presse	186
Encyclopédies en ligne	188
Sitographie	188

ESPACE PUBLIC ET SENTIMENT DE LIBERTÉ
EN CONTEXTE AUTORITAIRE :
LE CAS DES JEUNES FRÉQUENTANT
LES PARCS URBAINS DU CENTRE DE TÉHÉRAN

INTRODUCTION

« Ce parc se divise en deux parties bien distinctes. Le nord du parc c'est pour les jeunes sportifs, c'est le coin "américain", où on peut jouer au basket, au foot, au ping-pong, etc., et le sud c'est la partie plus ancienne, qui montre l'identité iranienne, construite par le courage, les croyances anciennes et l'art perse. Si on veut fumer de la *weed*, il y a un coin spécifique où on va, dans l'angle sud-est du parc. On ne fume que là-bas car on connaît bien l'endroit ; ailleurs on aurait peur je pense. [...] Si tu veux voir des gens fumer du hachich ou prendre du LSD, c'est dans la partie est du parc qu'il faut aller. Je ne sais pas trop qui sont ceux qui prennent du LSD, mais la *weed* c'est que des hommes, je dirais de 17 à 25 ans maximum. »

– Ali, 16 ans

« Ce parc est très différent des autres, par exemple du Park-e Velayat, au sud de la ville. Là-bas, il y a plein de crimes et de drogue, donc beaucoup plus de policiers. Quand ils veulent vraiment arrêter des gens, ils y vont avec un hélicoptère. Ici, ça n'a rien à voir, il y a très peu de police, et quand un policier te voit faire quelque chose d'interdit, il te donne des conseils, il ne t'arrête pas normalement. »

– Dino, 17 ans

Lorsque je remarquai Dino et Ali sur le gazon du Park-e Honarmandan, au centre de Téhéran, tous deux étaient absorbés par leur smartphone, la tête de l'un posée sur le ventre de l'autre – qui lui passe la main dans les cheveux –, comme le seraient deux amants. L'un arbore un T-shirt de Metallica, et l'autre un maillot de foot du Manchester United. Tous deux ont les bras couverts de faux tatouages. Ils viennent ici ensemble presque tous les jours, et restent fréquemment jusqu'à 3 heures du matin. Ils rient, jouent aux cartes, écoutent du hip-hop américain, font du basketball, fument et boivent parfois. Ils s'y sentent libres, disent-ils. Dino a 17 ans et porte un piercing à chaque oreille. Il a récemment cessé d'aller à l'école pour un travail de manutentionnaire, afin de gagner son indépendance financière vis-à-vis de ses parents. Il fume des cigarettes quotidiennement, boit de l'alcool de temps à autre, mais ne fume plus de joints depuis six mois. C'est ici même, au Park-e Honarmandan, qu'il voit sa copine deux fois par mois. Ali a 16 ans et, au milieu des traits de stylo-bille incrustés dans sa peau, affiche un vrai tatouage en forme de feuille de cannabis. Il porte des cheveux longs noirs et une petite barbe. Il fume et boit régulièrement, mais préfère quant à lui les cafés ou le cinéma pour passer du temps avec sa copine. Dino et Ali sont deux jeunes Téhéranais comme on en rencontre tant d'autres dans les parcs publics de la capitale iranienne. S'ils ne connaissent pas nécessairement le Code pénal avec précision, ils maîtrisent cependant parfaitement les codes de l'espace public. Il en va même de la réalisation de leur accomplissement personnel, car suivre les règles islamiques serait trahir leur propre identité, et les transgresser indifféremment du contrôle social reviendrait à prendre des risques

inutiles. Effectivement, rien ne leur échappe de la micro-géographie des espaces de liberté : ils savent quelles pratiques interdites par la loi sont tolérées où, quand et par qui, tout autant qu'ils connaissent les limites à ne pas dépasser, le circuit et les horaires de rondes des agents du contrôle social, ou encore les signes annonciateurs d'une vague de répression.

Alors que l'anthropologue Pardis Mahdavi (2007 : 447) rappelle que « much of Islamic law [...] seeks to legislate on social, sexual and familial behaviours through the language of morality »¹, il paraît légitime de questionner comment les jeunes Téhéranais-es en sont arrivé-e-s là ? Comment, aujourd'hui, est-il possible d'adopter dans l'espace public des pratiques pourtant fustigées et condamnées depuis près de quatre décennies par le régime en place (Shirali, 2001) ? La réponse tiendrait au fait que « l'idéologie révolutionnaire islamiste est désormais largement illégitime dans la société, elle est discréditée, l'échec de la révolution au nom de l'islam est patent pour l'écrasante majorité de la population, la société n'est plus islamiste, mais de plus en plus post-islamiste² » (Butel, 1998 : 7).

Choix du sujet et problématique

Nous sommes en 2014, et je voyage en Iran en tant que touriste. Après quatre semaines passées dans les campagnes et les villes de taille moyenne de l'ouest du pays, je ne reste qu'un jour et une nuit à Téhéran. Cela me suffit pourtant à être stupéfait par les modes de vie que j'y observe, et la façon de penser des gens que j'y rencontre. Ceux-ci sont si différents de ce que j'avais pris l'habitude de voir en dehors de la capitale, que je croirais avoir changé de pays. Comme le démontrait l'anthropologue et spécialiste de l'Iran Éric Butel en 1998 déjà – dans une période d'assouplissement des mœurs similaire à celle prévalant durant ma recherche –, la réussite sociale de nombreux-euses jeunes semble se mesurer, dans les quartiers du centre et du Nord de Téhéran, à la fortune personnelle et à l'apparence. Cette dernière se doit d'être soignée tout en étant aussi éloignée que possible des règles du clergé chiite. Pour Butel, comme pour d'autres auteur-e-s (Mahdavi, 2007, 2009 ; Khosravi, 2008 ; Atwood, 2015), les jeunes recherchaient par-dessus tout le développement de pratiques sexuelles. Dans l'espace privé, celles-ci sont généralement rendues impossibles par la présence et les règles des parents. Dans l'espace public, elles se limitent aujourd'hui à la drague, voire à quelques légers contacts physiques. Sujet éminemment tabou en Iran, je n'ai finalement moi-même que peu interrogé les pratiques sexuelles des jeunes.

¹ Traduction personnelle : « la majeure partie du droit islamique cherche à légiférer sur les pratiques sociales, sexuelles et familiales à travers le langage de la moralité »

² Selon l'auteur, les individus post-islamistes sont favorables à une séparation des pouvoirs politiques et religieux.

Entre mon voyage en 2014, et mon terrain en 2017, je n'ai relevé aucune différence majeure dans les pratiques des jeunes. Les jeunes femmes semblent avoir depuis longtemps troqué leurs lourds *tchadors*³ noirs contre des *rousaris*⁴ légers et colorés, dont dépassent souvent des mèches teintes. De même, on ne compte aujourd'hui plus les femmes retroussant les manches de leur *manteau*⁵ ou de leurs jeans troués. Elles sont nombreuses à avoir une cigarette tâchée de rouge à lèvres dans une main, et dans l'autre un sac à main Louis Vuitton – véritable ou contrefaçon, selon le quartier. Concernant les jeunes hommes, une part impressionnante d'entre eux abordent un physique d'athlète, portent des T-shirts moulants affichant, en anglais, des messages à caractère sexuel, et leurs coupes de barbe et de cheveux sont souvent sophistiquées.

Dans le centre et le Nord de Téhéran, plus que n'importe où ailleurs dans le pays, on observe ainsi un décalage évident entre, d'un côté, les pratiques et les aspirations des jeunes – s'inspirant généralement de leurs représentations de l'Occident – et, de l'autre, les lois et normes sociales islamiques. Rappelons à cet égard que le politique procède à une ségrégation des genres et à une discrimination institutionnalisée des femmes, limite drastiquement les activités sociales et culturelles autorisées, ne tolère quasiment aucune liberté d'expression et de la presse, etc. De plus, pour des rapports sexuels *non islamiques*⁶, la possession de drogue ou encore la participation à une organisation politique non autorisée, la République islamique d'Iran a massivement recours à la peine de mort, à la torture et à l'emprisonnement (Amnesty International, 2017 ; Human Rights Watch, 2018).

C'est ce décalage, conscientisé et critiqué par tou-te-s les jeunes rencontré-e-s, qui m'a décidé à étudier la situation particulière du centre de Téhéran. Je me suis alors interrogé sur les stratégies d'adaptation aux normes sociales et légales dans l'espace public, voire d'appropriation de l'espace public, élaborées par les jeunes de ces quartiers. Les jeunes semblaient effectivement oser contester certains interdits, en dehors de l'espace privé, pour la première fois depuis la révolution islamique de 1979 (Ladier-Fouladi, 2009). Malgré cela, les simples portes d'appartements continueraient à diviser le privé et le public en deux mondes bien distincts pour les individus post-islamistes, l'un étant schématiquement fait de libre

³ Vêtement traditionnel iranien, porté actuellement uniquement par les femmes les plus religieuses. Consistant le plus fréquemment en un grand tissu circulaire, il doit en permanence être tenu par les mains ; il couvre l'ensemble du haut du corps hormis le visage, et s'arrête généralement aux chevilles.

⁴ Foulard, enroulé sur le crâne, autour du cou et de la nuque. Les femmes ont l'obligation de se voiler depuis la Révolution islamique de 1979.

⁵ Sorte de cardigan, obligatoire pour les femmes ne portant pas de *tchador*. Le *manteau* doit pouvoir se fermer sur le devant, descendre au moins jusqu'à mi-cuisses, et couvrir les bras jusqu'aux poignets.

⁶ Tous rapports homosexuels sont strictement interdits par le droit iranien, au même titre que des rapports hétérosexuels entre personnes non mariées (à quelques étonnantes exceptions près). De plus, un homme et une femme n'étant ni de la même famille, ni mariés, devraient éviter tout contact physique et verbal (Mahdavi, 2007)

arbitre et l'autre de contraintes étatiques (Mahdavi, 2009). Ainsi, je pensais d'abord consacrer mon mémoire à cette dichotomie entre espaces privés et espaces publics, qui paraissait en voie de perméabilisation. L'analyse privilégiée aurait alors été celle des limites spatiales de la performativité du discours politique et religieux, au prisme de la théorie de la construction sociale de la réalité, de l'ouvrage éponyme de Peter L. Berger et Thomas Luckmann (1967). En d'autres termes, l'objectif aurait été de comprendre comment les individus légitiment la distanciation au discours politico-religieux au sein des espaces privés, alors même que la plupart d'entre eux le reproduisent dans l'espace public. J'ai toutefois rapidement réalisé que je ne saurais répondre à cette problématique dans le temps imparti à la réalisation d'un mémoire de master, ce qui m'a poussé à recentrer mon sujet sur un espace géographique mieux défini et plus restreint. Mon intérêt s'est ainsi porté vers les parcs urbains, territoires portant un rôle singulier dans les pratiques et les représentations depuis la Perse antique – et répondant alors plutôt au terme *jardins* (Gillot, 2006).

Aujourd'hui, les parcs publics de Téhéran sont des espaces de divertissement, présentant souvent un degré de contrôle, aussi bien formel qu'informel, inférieur à celui exercé dans les autres lieux publics (Effendi, 2010 ; Adelhah, 2006). Cela laisse place à des comportements inexistant dans tout autre espace public urbain, en faisant des lieux de loisir privilégiés par les jeunes et les femmes. Ceulles-ci peuvent en effet, dans une certaine mesure, y adopter des pratiques en adéquation avec leurs aspirations (*Ibid.* ; Farkhondeh, 2002 ; Saïdi-Sharouz & Guérin-Pace, 2011). S'y mêle alors une population tout aussi variée que les pratiques sociales qu'on y observe quotidiennement, mais cela n'est pas un phénomène nouveau. Suite à une étude qualitative menée dans les parcs publics de l'est de Téhéran en 1994, l'anthropologue Fariba Adelhah (2006), décrivait une scène étonnamment proche de celle-ci, que j'ai moi-même notée dans mon carnet de terrain : sur un banc, un vieil homme lit le journal avant d'aller faire la sieste à l'ombre des platanes, alors qu'un jeune couple rit et s'enlace derrière un buisson ; ici un groupe d'adolescents fume un joint, là une famille pique-nique autour d'une grande nappe posée dans l'herbe. Le père profite de son narguilé et boit le thé, la mère prépare le repas, et les enfants jouent au badminton. Un agent étatique du contrôle social circule en mangeant une glace, salue les utilisatrices et utilisateurs du parc, et ceulles-ci le saluent en retour. Mais n'a-t-il pas vu le jeune couple, n'a-t-il pas senti l'odeur de marijuana ? Rappelons que ces pratiques sont interdites et lourdement sanctionnées par le Code pénal iranien. Il paraît dès lors légitime de questionner leur si forte récurrence, voire omniprésence, dans certains lieux publics particuliers : les parcs urbains. Sans questionner les conditions matérielles menant à la différenciation spatiale des pratiques sociales, Adelhah (2006 : 33-34) écrit :

« Mieux que les mosquées, les réunions religieuses, les *good-bye parties* ou les fêtes d'anniversaire, [les parcs urbains] assurent la cohabitation entre les différentes catégories sociales et leurs modes de consommation ou de loisir favoris [...]. Ils sont des lieux de rencontre et de "drague" pour une jeunesse de plus en plus nombreuse, qui ne s'accommode pas toujours de l'austérité des mœurs réclamée par le régime. »

Ce mémoire a pour objectif de réaliser une ethnographie où les jeunes Téhéranais-es se replacent dans la société iranienne et ses contraintes, où ils reconstruisent leur quotidienneté, telle que perçue, vécue et produite depuis les parcs urbains. En m'appuyant sur leurs discours, sur mes observations ainsi que sur une littérature issue principalement de la sociologie et de l'anthropologie, je tracerai un portrait de la jeunesse téhéranaise. Nous chercherons alors à comprendre dans quelle mesure et en quoi les parcs urbains du centre de Téhéran représentent des espaces de liberté pour les jeunes les fréquentant. Nous interrogerons en particulier les pratiques et les représentations de ces jeunes vis-à-vis des normes islamiques, dans le but d'évaluer leur potentielle influence sur les changements sociaux en cours et futurs. Avant d'entrer dans la partie analytique de cette recherche, et afin de saisir les tenants et aboutissants de la situation actuelle des jeunes enquêté-e-s, il paraît toutefois nécessaire d'en introduire le contexte historique, social et spatial. Sous l'angle des relations de pouvoir et du rapport à l'espace, cette introduction nous permettra notamment d'appréhender les concepts de norme, d'anticonformisme, et de contrôle social.

Retour historique sur les normes sociales et de la jeunesse iraniennes

La norme correspond, selon l'historien Jean-François Sirinelli (2007 : 9), à ce qui relève de « la sensibilité d'une époque », c'est-à-dire à tout ce qui « touche aux représentations et aux imaginaires et, par-là, à ce qui balise, tout autant que le font le droit ou la coutume, les comportements individuels et collectifs au sein d'une communauté humaine donnée à une date donnée ». Les normes sociales évoluent en concomitance des valeurs morales, religieuses ou encore culturelles d'une société. À la différence des normes légales, dont la transformation se fait par sauts évolutifs, les normes sociales évoluent sur le temps long, généralement d'une manière régulière et continue.

L'histoire iranienne révèle diverses ruptures dans la transformation de ses normes légales, d'où résulte une non-adaptation des normes sociales associées. Source de conflits intergénérationnels et interculturels, mais également de conflits intérieurs, ce décalage entre normes légales et normes sociales s'intensifie depuis une vingtaine d'années. Les jeunes de Téhéran en ressentent aujourd'hui plus que jamais les conséquences – conséquences sur lesquelles repose en partie l'intérêt de cette recherche. Il s'avère de ce fait nécessaire de saisir

comment se sont formées et imposées les normes légales et sociales actuellement présentes en Iran. Leur production étant intrinsèquement liée au politique, nous verrons ici leur évolution au prisme des rapports de pouvoir, des jeux d'acteurs, mais surtout, lorsque la littérature le permet, du rôle des jeunes.

Origines du pouvoir absolu

À la suite de la conquête de la Perse par les Arabes, l'islamisation (sunnite) de la région se développe progressivement dès la première moitié du VII^{ème} siècle, au détriment du zoroastrisme jusqu'alors dominant. L'Islam n'est pas imposé, mais une part grandissante de la population se tourne vers cette religion au fil des siècles, jusqu'à ce qu'elle devienne majoritaire : les pratiques islamiques sont donc lentement intériorisées, jusqu'à devenir des normes influentes de la vie en société. Le XVI^{ème} siècle marque toutefois un certain tournant car, sous le Shah Ismail I^{er}, l'intégralité de la population est forcée de se convertir au chiisme duodécimain (Afary, Avery & Mostofi, 2018). Cependant, comme le relève le sociologue Farhad Khosrokhavar (2001 : 308) :

« Le système traditionnel d'avant la modernisation était à prétention totalisante, mais en réalité, il laissait des pans entiers de la vie collective hors de l'islam, en tolérant les coutumes, en fermant littéralement les yeux sur la transgression des normes islamiques dans le privé. »

Ce passage forcé au chiisme duodécimain ne transforme ainsi pas radicalement, sur le moment, ni les normes, ni les pratiques sociales quotidiennes en vigueur. Cependant, en se détachant du sunnisme largement majoritaire dans le monde musulman, l'Iran adopte une identité religieuse particulière et des règles spécifiques⁷, dont les conséquences se font aujourd'hui sentir pour les jeunes de Téhéran. De là découle en effet la reconnaissance de l'autorité absolue du Guide Suprême, base fondamentale de la théocratie établie au lendemain de la Révolution islamique de 1979 lors de l'accaparement du pouvoir par le clergé chiite. L'interprétation du Coran selon le Guide Suprême, en la personne de l'ayatollah Rouhollah Khomeini, est alors considérée comme l'unique valable, et les *fatwas* – avis juridiques – qu'il édicte, s'ajoutent aux règles de la *charia* – loi islamique – en faisant force de lois. Pour comprendre pourquoi celles-ci sont pourtant en désaccord avec les normes sociales d'une partie de la population, il est nécessaire de remonter deux siècles en arrière.

⁷ Alors que les sunnites reconnaissent Abu Bakr comme le successeur légitime de Mahomet à sa mort, et le nomment premier calife de l'Islam, les chiites duodécimains considèrent qu'Ali, cousin et gendre du Prophète, est le seul à disposer de cette légitimité. Le chiisme voit en Ali le premier imam, et reconnaît onze autres imams descendants d'Ali et Fatima, fille de Mahomet. Alors que l'imam sunnite est simplement la personne dirigeant la prière dans une mosquée, l'imam chiite est considéré comme le guide spirituel des musulmans, dont l'autorité provient directement de Dieu. Le titre d'imam est usuellement donné à Khomeini de manière honorifique car, en plus d'être un descendant de la lignée de Mahomet, il est reconnu comme le sauveur de la nation iranienne suite à la Révolution (Corbin & Richard, 2018).

Premiers contacts avec les normes occidentales

Au XIX^{ème} siècle, sous le règne de la dynastie Kadjar, le chiisme et ses normes sont implantés parmi la *quasi*-totalité de la population iranienne, lorsque le Royaume-Uni amorce sa présence dans l'Empire perse afin de sécuriser les routes commerciales liant l'Europe aux Indes, et que les Russes étendent leur territoire sur le nord de la Perse suite à une série de conflits. Celle-ci perd ainsi de son autonomie, mais son rapprochement avec les grandes puissances britannique et russe lui permet de se lancer dans la voie de l'industrialisation, non sans être accompagnée d'une lente occidentalisation des pratiques sociales. Comme le rappelle toutefois le sociologue Laurent Mucchielli (1999 : 20), que les normes sociales soient « reconnues ou pas par le droit, [elles sont toujours] partagées à des degrés divers dans les différents groupes sociaux qui composent une société à un moment donné de son histoire ». Ainsi, si une part de la population perse montre progressivement de l'intérêt à un mode de vie correspondant aux représentations de l'Occident, les plus religieux ne s'en accoutument guère. Effectivement, une mise en péril pèse non seulement sur les pratiques sociales traditionnelles qui font l'identité perse, mais aussi sur le rôle et le pouvoir du clergé chiite. Pour faire face à ces menaces, le *chah*⁸ Nasseredin Shah – responsable de ce rapprochement physique et idéologique avec le Royaume-Uni –, est assassiné par un partisan d'une réforme gouvernementale (Iran Chamber Society, 2018).

Occidentalisation forcée sous la dynastie Pahlavi

L'assassinat du dernier chah Kadjar arrive toutefois trop tard pour lutter contre l'émergence de normes sociales perçues comme occidentales, qui ne seront que renforcées sous le règne de Reza Shah Pahlavi. Autocouronné en 1925, celui-ci s'inspire en effet du premier président turc Mustafa Kemal Atatürk pour moderniser son royaume. La Perse prend alors officiellement le nom d'Iran. Outre la mise en place de mesures concernant l'industrie, les transports et la santé, Reza Shah Pahlavi écarte progressivement le clergé chiite de la cité en lui retirant notamment le contrôle de la Justice, désormais du ressort de l'État laïque. De son côté, la population subit un fort chamboulement de ses repères culturels et sociaux en l'espace de quelques années, suite à une série de nouvelles lois ciblant les pratiques d'origine islamique. Citons par exemple l'interdiction de porter, dans les lieux publics, toute tenue religieuse pour les hommes, et de se couvrir la tête pour les femmes. De plus, grâce à une réforme du système d'éducation qui jusque-là discriminait légalement les femmes, ces dernières bénéficient dorénavant des mêmes droits à l'éducation que les hommes (Afary et al.,

⁸ Roi de la Perse puis de l'Iran.

2018). Ces changements radicaux surviennent cependant trop subitement pour une large part de la population, qui ne peut accepter cet affaiblissement des valeurs et des pratiques religieuses, ce qui consolide ainsi leur rejet des normes occidentales. Devenu très impopulaire, le chah interdit les partis politiques d'opposition et muselle la presse pour tenter de sauver sa place, mais les soulèvements populaires que cela engendre le contraignent à abdiquer et à s'exiler.

Son fils, Mohammad Reza Shah, prend alors sa place, et le même scénario se répète – bien qu'avec plus de rebondissements. Certains groupes sociodémographiques – les classes supérieures et moyennes supérieures des grandes villes, Téhéran la première – se plaisent alors à porter des shorts ou des minijupes, à danser, boire et fumer dans l'espace public. À l'opposé, les populations agricoles et ouvrières des banlieues, des petites villes et des campagnes, y voient la décadence de la société traditionnelle iranienne. Il faut dire que les diverses réformes de modernisation menées durant la dynastie Pahlavi se préoccupent peu de ces populations-là, renforçant ainsi leur adhésion au clergé, et réciproquement son pouvoir d'influence. Une forte inflation achève alors de creuser le fossé économique entre, schématiquement, riches citadins et pauvres ruraux, tout en renforçant le clivage culturel. On peut dès lors parler d'une société plurinormée, dans le sens où les comportements jugés *normaux* varient d'un groupe social à l'autre, tout en se situant en un même lieu (à petite échelle) et à une même époque. Il est néanmoins important de relever le caractère spatial de cette différenciation des normes sociales, qui lui-même dépend de divers critères sociodémographiques.

L'aube d'un nouvel autoritarisme : la République islamique d'Iran sous Khomeini

Lorsque Mohammad Reza Shah s'adonne aux mêmes dérives autoritaires que son père, il perd le peu de soutien populaire dont il disposait, si bien que communistes, nationalistes et religieux s'allient contre son gouvernement. Dans le même temps, s'unissent dans la rue des étudiant·e·s de gauche et de droite, des femmes et des conservateurs, des ouvrier·ère·s et des intellectuel·le·s. A Téhéran principalement, les manifestations se suivent et se ressemblent, alors même qu'elles subissent de sanglantes répressions de la SAVAK⁹, jusqu'au 16 janvier 1979, où le chah n'a d'autre solution que de fuir le pays (Bromberger & Mantran, 2018). C'est ainsi que se passe la Révolution islamique d'Iran, fomentée par Khomeini depuis la France où il est en exil. Son idéologie islamique ne fait toutefois pas l'unanimité auprès de toutes les factions ayant lutté pour la fin de la monarchie, si bien que les

⁹ Service de la sécurité intérieure et du renseignement, de 1957 à 1979.

prétendants au pouvoir sont nombreux et d'un large spectre politique. En peu de temps, des groupuscules armés se rallient à Khomeini, et se garantissent ainsi l'accès au pouvoir en passant des accords secrets, pendant que d'autres songent à établir un État de droit multipartite. Le charisme de l'ayatollah – qui n'hésite pas à affirmer que sa parole est littéralement celle de dieu –, ainsi que ses promesses de gratuité des services publics d'une part, et d'autre part de gouvernement démocratiquement élu et indépendant du clergé, suffisent à convaincre les indécis-es (Shirali, 2014). Les partisan-e-s d'un État islamique triomphent alors des autres partis opposés au régime du chah, et Khomeini est élu Guide de la Révolution – *Rahbar*, en persan – lors d'un référendum national. Ne tenant aucun de ses engagements, il s'accapare de suite tous les pouvoirs de la nouvelle République islamique d'Iran, régie par la charia, et utilise les mêmes outils de répression qu'il reprochait à Mohammad Reza Shah. Ainsi, tous les partis d'opposition sont abrogés, les médias autres que prothéocratiques sont proscrits, et une milice sans scrupule arpente les rues pour y sanctionner toute attitude jugée occidentale ou ne respectant pas les codes islamiques (Bromberger & Mantran, 2018).

En d'autres termes, il s'opère au lendemain de la Révolution une inversion des valeurs et de la légalité des normes : alors que le chah avait interdit de nombreuses pratiques religieuses, Khomeini rend celles-ci obligatoires tout en interdisant celles que le chah avait promues. Il faut cependant noter que les pratiques religieuses interdites par le chah n'avaient pas pour autant cessé d'exister sous son règne, dû à leur adéquation avec les mœurs d'une part importante de la population. En effet, celles-ci se sont perpétuées dans l'espace privé et de larges portions du territoire délaissées par ses politiques publiques. De plus, il est nécessaire de relever qu'une partie des personnes ayant adapté leurs pratiques aux lois du chah ne les ont pas nécessairement intériorisées en tant que nouvelles normes sociales. Ainsi, malgré les tentatives de sécularisation de la société effectuées par la dynastie Pahlavi, une large part des iraniens-ne-s sont resté-e-s fidèles aux normes islamiques, ce qui explique en partie le succès de Khomeini (*Ibid.*).

Si la logique est similaire dans la situation post-Révolution, pour les pratiques perçues comme occidentales, le contexte politique met toutefois un puissant frein à leur perpétuation. En effet, comme « le projet khomeyniste est totalitaire », dans le sens qu'il cherche à « créer un homme islamique nouveau » et à « dominer le monde et le convertir à l'islam » (Therme, 2013 : 145), le contrôle exercé sur les individus est lui aussi total, du moins en théorie. Pour Clément Therme, bien que le régime politique tente de contrôler tous les aspects de la vie en société, sa mise en œuvre ne sera en réalité jamais réalisée. Cela résulte bien sûr de la réticence d'une part importante de la population au projet khomeyniste, mais également de divisions d'opinion au sein même du parti unique, dissolu en 1988. Si l'on ne peut ainsi qualifier la République

islamique d'Iran d'État totalitaire, celui-ci reste sans équivoque autoritaire. Il cherche en effet à s'immiscer dans l'ensemble du champ social et à contrôler jusqu'à la sphère intime des individus, à s'incarner au quotidien dans l'éducation, la culture ou encore la religion. Pour garantir son succès et le respect de ses règles, il use d'une violence inouïe : des milliers de dissidents – qu'ils soient officiers militaires, religieux de haut rang, intellectuel-le-s renommé-e-s ou simples citoyen-ne-s suspecté-e-s de fomenter contre le régime ou de ne pas en respecter les principes –, sont emprisonné-e-s sans jugement, torturé-e-s et souvent exécuté-e-s (Afary et al., 2018 ; Calmard & Gignoux, 2018).

Le sociologue Asef Bayat (2010) avance qu'en cette période de guerre contre l'Irak (1980-1988), les adolescents font tout ce qu'ils peuvent pour échouer leurs examens scolaires, et espèrent ainsi éviter leur engagement dans des combats ne faisant à leur yeux aucun sens. Selon l'auteur, les autorités politiques et religieuses ne seraient, à ce moment-là, que peu au fait du désespoir des jeunes. Il ajoute :

« They lived in anxiety, gloom, and depression. One out of every three high school students suffered from a behavioral disorder. Girls in particular were more susceptible to stress, fear, and depression. »¹⁰ (Bayat, 2010 : 121)

Cela nous mène à relever que la répression du régime islamique est particulièrement dirigée contre les femmes. Le philosophe et journaliste Nasser Etemadi (2007 : 12) relève à ce titre « la souffrance et l'humiliation quotidiennes des Iraniennes ainsi que l'infériorité sociale et juridique que le régime islamique et sa *charia* leur imposent ». Les femmes sont ainsi les cibles d'un système patriarcal institutionnalisant les violences commises à leur égard.

C'est sur ces bases que repose la République islamique d'Iran actuelle. La peur qu'elle est parvenue à instaurer chez les Iranien-ne-s de toutes les couches de la société, qu'illes soient partisan-ne-s de la théocratie ou pas, a progressivement été intériorisée jusqu'à ce que les normes sociales s'adaptent au cadre légal – et cela malgré la désapprobation de nombreux-euses Iranien-ne-s. Les pratiques d'origine européenne et étasunienne n'ont pas disparu pour autant, mais dans un contexte de délation omniprésente, elles se sont dissimulées du regard des autres et se sont marginalisées, jusqu'à être jugées déviantes (Navai, 2015). Selon les sociologues de la seconde école de Chicago, « une déviance reconnue comme telle suppose un processus de désignation ou de stigmatisation. Ce processus peut alors se faire de façon formelle ou informelle. Le simple détournement du regard ou du corps constitue une stigmatisation » (Mucchielli, 1999 : 22). Il ressort de ma recherche qu'en Iran, ces regards ont toutefois plutôt tendance à être insistants que détournés.

¹⁰ Traduction personnelle : « Ils vivaient dans un état d'anxiété, de tristesse et de dépression. Un-e lycéen-ne sur trois souffrait d'un trouble du comportement. Les filles, en particulier, étaient plus susceptibles de se trouver dans un état de stress, de peur et de dépression. »

Révision de la Constitution : vers une réelle répartition du pouvoir ?

Un an après la fin de la guerre avec l'Irak, en 1989, l'ayatollah Khomeini décède et lègue sa place de *Rahbar* à Ali Khamenei, qui occupait jusqu'alors celle de président de la République. La Constitution de 1979 est révisée dans les mois qui suivent, et confère dès lors de nombreux pouvoirs supplémentaires au président, tels que la nomination des ministres et l'exercice du pouvoir exécutif. Puisque le parti unique est dissolu et qu'un parti d'*opposition* voit le jour – celui des réformistes –, l'enjeu des élections présidentielles est désormais tout autre. Un espoir de changements apparaît en effet. Le président est dès lors élu au suffrage universel, mais toute candidature doit en premier lieu être validée par le Guide Suprême, qui peut ensuite révoquer toute décision politique du président et tout membre de son gouvernement. Le président doit également composer avec diverses institutions politiques devant valider ses décisions, et ayant notamment le pouvoir de le destituer. Les membres des deux plus puissantes institutions étant choisis par le Guide de la Révolution lui-même, de nombreux-euses Iranien-ne-s déclament qu'il existe une double souveraineté en Iran. Bien qu'il existe une souveraineté populaire, représentée par le président, celle-ci demeure toutefois subordonnée à la souveraineté prétendument divine, dont le *Rahbar* assure la mise en œuvre. Ainsi, ce dernier détient en réalité tous les pouvoirs politiques (au sens de la politique politicienne), rendant improbables de quelconques changements institutionnels visant à augmenter l'autonomie du peuple et du président. De par la contrainte qu'exerce le religieux sur le politique, et le politique sur le social, la République islamique d'Iran peut être considérée comme un régime autoritaire et théocratique.

Le premier président à occuper ce nouveau poste est le conservateur Hachemi Rafsandjani, qui suit la ligne du Guide de la Révolution. Durant ses deux mandats, de 1989 à 1997, la situation n'évolue donc guère pour la population. Pourtant, les jeunes « began to publicly express their selfhood, both individually and collectively. The media carried stories about the "degenerate behavior" of Iranian youth »¹¹ (Bayat, 2010 : 122). Parmi ces comportements, la plupart sont encore visibles aujourd'hui : refus de s'orienter vers des cursus académiques religieux, écoute de musique *pop* dans sa voiture, consommation de substances psychotropes, etc. Le sociologue ajoute encore :

« Alongside individual rebellion, the young took every opportunity to assert open and clandestine subculture, defying the moral and political authority. [...] They pursued music, frequented video clubs, and set up underground pop and rock bands. Against the warnings of the authorities, many followed the global tastes, fashion, and

¹¹ Traduction personnelle « [ils] commencèrent à exprimer publiquement leur individualité, autant individuellement que collectivement. Les médias rapportèrent des histoires sur le « comportement dégénéré » de la jeunesse iranienne »

dating games, expressing them in shopping malls, public parks, underground private parties, and pursuits that did not exclude premarital sex. »¹² (*Ibid.* : 122, 143).

Désillusions des jeunes et Mouvement vert

Ce n'est qu'avec l'élection du réformiste Mohammad Khatami, largement remportée grâce au soutien des jeunes et des femmes, qu'un vent de changements sociaux se met à souffler. Sa volonté de réformer le système politique se heurte évidemment aux différentes instances décisionnelles, mais il parvient tout de même à réduire la censure et la répression policière et des *basidjis*¹³. Suite à l'accès facilité aux médias occidentaux – en premier lieu, les chaînes de télévision et internet –, et grâce à une contrainte étatique moins omniprésente sur les pratiques sociales, les jeunes commencent à oser se montrer en couple dans l'espace public, leurs habits s'allègent et se colorent, et leur attitude se fait plus extravertie. Un profond mal-être subsiste cependant chez les jeunes, notamment dans leurs rapports avec leur famille. Au tournant des années 2000, les fugues deviennent alors un problème social majeure, avec plus de 4000 cas par année à Téhéran seulement. Principalement le fait de jeunes femmes, qui dans de nombreux cas sont ensuite victimes de prostitution forcée, ces fugues participent à une croissance de plus de 600% de l'industrie de la prostitution (*Ibid.*).

Vingt ans après la Révolution, la nouvelle jeunesse téhéranaise croit dans un premier temps que la partie est gagnée, que les récents acquis sociaux ne sont que les premiers d'une longue lignée, puisque « tout laissait croire que le processus de démocratisation de la vie politique s'était mis en marche » (Ladier-Fouladi, 2011 : 300). Cependant, les jeunes se rendent rapidement compte que la société n'est pas prête de changer aussi rapidement qu'elles l'imaginaient. Constatant que la présidence d'un réformiste n'entraîne pas l'acquisition de toutes les libertés individuelles désirées, dont certaines étaient des promesses de campagne de Khatami, les jeunes ressortent désillusionné-e-s des deux mandats de Khatami, et se mobilisent peu lors des élections de 2005 (Minoui, 2009a, 2009b).

C'est ainsi en partie à cause du très faible taux de participation des jeunes et des femmes, explique Minoui, que l'ultraconservateur Mahmoud Ahmadinejad est élu au second tour. Connu en particulier pour la reprise du programme nucléaire iranien ayant mené à des sanctions économiques internationales, ainsi que pour sa fermeture vis-à-vis de l'Occident,

¹² Traduction personnelle : « Parallèlement à une rébellion individuelle, les jeunes ont saisi toutes les occasions d'affirmer une sous-culture ouverte et clandestine, défiant l'autorité morale et politique. [...] Ils recherchaient la musique, fréquentaient des clubs vidéo, et montaient des groupes underground de pop et de rock. Contre les avertissements des autorités, beaucoup ont suivi les goûts, la mode et les jeux de drague globalisés, les exprimant dans les centres commerciaux, les parcs publics, les fêtes privées clandestines, tout en n'excluant pas les relations sexuelles avant le mariage. »

¹³ Milice paramilitaire composée de jeunes volontaires religieux.

sa politique est également responsable d'un net recul de la liberté de la presse et des libertés individuelles récemment acquises (*Ibid.*). À défaut de pouvoir s'exprimer, se réunir ou s'aimer dans l'espace public, dû à la présence accrue des *basidjis* – qui n'hésitent par exemple ni à arrêter les couples ne pouvant prouver leur union légitime, ni à confisquer ou détruire les instruments d'origine occidentale des musiciens (discussions informelles, 2017) –, les jeunes investissent internet, et ne le lâcheront plus. Grâce à l'utilisation de blogs, puis de forums, et finalement des réseaux sociaux, la toile devient un véritable espace de débat, de contestation et de solidarité pour les jeunes, qui contournent la censure et préservent leur anonymat grâce à l'utilisation de VPN (Ziaei, 2012). Bayat ajoute (2010 : 22) :

« The new information technology, in particular the current social networking sites such as Facebook, can bypass the medium of physical space by connecting atomized individuals in the world of the Web, and in so doing create a tremendous opportunity for building both passive and active networks¹⁴. »¹⁵

En 2009, la réélection d'Ahmadinejad au premier tour est immédiatement contestée par le candidat réformiste et ses partisans, qui y voient de nombreuses irrégularités. A Téhéran, le mur de la peur semble se briser : des centaines de milliers de personnes descendent dans la rue. Jamais de tels rassemblements n'avaient eu lieu depuis la révolution de 1979. Les forces de l'ordre et les *basidjis* sont également présents, et ouvrent le feu sur les manifestant-e-s, faisant une centaine de morts et plusieurs milliers de personnes arrêtées et torturées. Les médias iraniens comme étrangers sont censurés, internet est coupé dans les quartiers adjacents aux rassemblements, mais des centaines de vidéos circulent déjà sur le web, filmées par des manifestant-e-s avec leur téléphone portable (Ladier-Fouladi, 2012). Ces scènes soulèvent l'indignation dans toutes les couches de la population en Iran, et sont relayées dans les médias étrangers par la diaspora. Le *Mouvement vert*, récent mouvement de contestation à la politique d'Ahmadinejad qui jusque-là ne regroupait que des jeunes citadin-e-s des classes moyennes, des réformistes et d'autres opposant-e-s à la politique d'Ahmadinejad, prend ainsi de l'ampleur. Reposant sur les principes de dignité du citoyen et de non-violence, il déclenche chez la population une véritable prise de conscience : le refus de subir est alors perçu comme un droit intrinsèque de chaque individu. La volonté d'appropriation du champ politique qui (re-)naît à ce moment-là est à ce jour encore présente dans les esprits (Khosrokhavar, 2014). Marie Ladier-Fouladi, socio-démographe spécialiste de l'Iran, avance même que « le Mouvement vert ayant réussi à remettre en cause la légitimité du

¹⁴ Bayat définit les *réseaux passifs* comme des interactions non prévues entre des individus et, par *réseaux actifs*, des interactions recherchées, volontaires. Selon lui, les réseaux passifs sont essentiels aux changements sociaux *par le bas*.

¹⁵ Traduction personnelle : « Les nouvelles technologies de l'information, en particulier les réseaux sociaux actuels tels que Facebook, peuvent contourner l'espace physique en connectant dans le monde du web des individus atomisés, et créent ainsi une formidable opportunité de construire des réseaux passifs et actifs. »

régime, la République islamique vit aujourd'hui sa plus grande crise politique depuis son avènement en 1979 » (2012 : 517), alors que Khosrokhavar (2014) évoque un gouvernement discrédité par sa démonstration de force. D'autres encore, comme le philosophe politique Ramin Jahanbegloo (2012), considèrent le Mouvement vert comme l'élément déclencheur, la source d'inspiration, des Printemps arabes. Toutefois dans le cas de l'Iran, la violence de la répression étatique face au pacifisme des manifestants – et dans une certaine mesure la mauvaise organisation du Mouvement vert –, aura suffi pour tuer dans l'œuf tout désir de soulèvement populaire et collectif en Iran. Face à l'imprévisibilité du régime, la peur est réapparue aussi vite qu'elle s'était effacée. La contestation, elle, ne s'est pas estompée pour autant : reprenant sa forme *traditionnelle* de contestation quotidienne et individuelle, elle passe par des pratiques d'insoumission aux normes dominantes, par exemple, pour les femmes, en laissant sortir des mèches de cheveux de son *hijab*¹⁶ ou en fumant à la vue de toutes et tous. Au lendemain des manifestations de 2009, c'est donc uniquement la résistance collective dans l'espace public qui a disparu (Khosravi, Djalali & Marullo, 2017). Mais pour combien de temps ? Comparant le cas iranien à d'autres contextes du monde arabo-musulman¹⁷, Asef Bayat (2010 : 120) résume alors :

« In Iran, where moral and political authority converged, draconian social control gave rise to a unique youth identity and collective defiance. Young people both became central to and were further mobilized by the post-Islamist reform movement. The assertion of youthful aspirations, the defense of their habitus, lay at the heart of their conflict with moral and political authority. »¹⁸

L'impossible voie de la réforme par le haut

Pour les mêmes raisons qui avaient empêché Mohammad Khatami de mener à bien les réformes sociales et politiques attendues par ses partisans, l'élection du réformiste Hassan Rohani en 2013, puis sa réélection en 2017, ne marquent pas un tournant dans la politique intérieure ni extérieure de la République islamique d'Iran. Toutefois, en plus d'un certain retour à la situation pré-Ahmadinejad, en termes de libertés sociales, son gouvernement parvient tout de même en 2015 à obtenir la levée des sanctions internationales grâce à l'accord

¹⁶ Voile islamique : terme général. Obligatoire pour les femmes depuis la Révolution, doit couvrir au moins les cheveux, la nuque et la gorge.

¹⁷ Il n'existe pas de consensus scientifique sur la définition du *monde arabo-musulman*, correspondant tantôt à une aire géographique, tantôt à une aire culturelle, incluant et excluant ainsi des pays selon l'auteur-e. Comme Bayat semble le faire, j'utiliserai ce terme pour désigner le monde arabe (schématiquement, la diagonale s'étendant du Maroc à l'Irak, ainsi que la péninsule arabique), ainsi qu'une partie du monde musulman non arabe (en particulier l'Iran et la Turquie).

¹⁸ Traduction personnelle : « En Iran, où les autorités morales et politiques ont convergé, le contrôle social draconien a donné naissance à une identité de jeune et à une résistance collective uniques. Les jeunes sont devenus essentiel-le-s au mouvement de réforme post-islamiste, tout autant qu'illes ont été mobilisé-e-s par celui-ci. L'affirmation des aspirations de jeunes et la défense de leurs habitus, sont à la base de leur conflit avec l'autorité morale et politique. »

de Vienne sur le nucléaire iranien. Cet accord permet un développement économique national important, notamment grâce aux exportations d'hydrocarbures. Si des contrats de plusieurs milliards de dollars ont été signés avec des entreprises étrangères, et que l'inflation a légèrement diminué, l'effet *trickle down* – effet de ruissellement des richesses du haut vers les bas –, se fait pourtant toujours attendre (Frammery, 2017). En fin d'année 2017, des manifestations éclatent une fois de plus. Lancées cette fois-ci en province par des conservateur·trice·s opposé·e·s aux politiques progressistes du président, elles gagnent immédiatement tout le pays. Si quelques milliers de partisan·e·s de Rohani rejoignent eulles aussi la rue pour y soutenir le gouvernement réformiste, une majorité de ceulles-ci vont y dénoncer la corruption, la hausse du coût de la vie et le chômage, ainsi que le manque de libertés individuelles : en somme, l'échec des réformes annoncées. Bien que d'une ampleur largement moindre au Mouvement vert, ces rassemblements se soldent tout de même par une vingtaine de morts et plusieurs milliers d'arrestations en une semaine (Minoui, 2018). Cet évènement revêt une grande importance pour le futur de la contestation, et cela pour deux raisons. Premièrement, il montre qu'une répression policière meurtrière est de l'ordre du possible sous Rohani, qu'il ne s'agit pas d'un outil dont usent seulement les fervents défenseurs de la ligne dure – ou que les décisions du président ne lui appartiennent pas véritablement. Deuxièmement, un tournant s'opère dans la résistance au gouvernement, puisqu'à la population contestant des règles politiques jugées trop strictes, s'ajoute dorénavant une population contestant des règles politiques jugées trop laxistes. Face à l'assouplissement de certaines contraintes exigé par une part croissante de la population, on ne peut dès lors qu'imaginer une recrudescence de la contestation émanant de la frange conservatrice. Cela rappelle évidemment la situation prévalant durant la fin des années 1970, où des factions politiques opposées ont lutté contre la monarchie, mais avec un idéal politique distinct, et dont les différends se sont cristallisés à la chute du chah.

Malgré l'animosité des un·e·s et la déception des autres vis-à-vis des réformistes, Khatami et Rohani ont tous deux gagné leurs deux mandats au premier tour, et cela avec une très large avance sur leurs rivaux conservateurs. De ce fait, même si aucune étude quantitative ne permet de connaître la proportion de citoyen·ne·s opposé·e·s au régime islamique, ces résultats électoraux indiquent qu'une majorité des votant·e·s souhaitent voir apparaître des changements structurels. Au-delà des revendications de fond sur la refonte du système politique ou sur l'égalité des genres et la fin de leur ségrégation, des revendications plus triviales existent aussi, par exemple sur le droit de s'habiller librement ou d'écouter et de jouer la musique de son choix (Nahavandi, 2012). Bien que cette volonté soit intergénérationnelle – comme le montrent les résultats électoraux –, la mobilisation vient pourtant essentiellement

des jeunes et des femmes. Cela s'explique par le fait que, en tant que membres de groupes sociaux marginalisés, elles ont tout intérêt à lutter pour leurs droits.

Vers des réformes par le bas ?

Le manque de capacité des réformistes à véritablement réformer le système est manifeste. Il n'est toutefois pas synonyme de stagnation des libertés sociales, mais n'en est qu'indirectement responsable. Le plus généralement, ces libertés ont effectivement été plutôt prises par le bas que reçues par le haut, et cela grâce au mécanisme de transgression des normes sociales. En réalité, les deux gouvernements réformistes ont su créer un contexte politique favorable à l'expansion des pratiques anticonformistes, participant ainsi activement à l'évolution des normes (Meures, 2016 ; Bayat, 2010). Dans le cas des quartiers du centre et du nord de Téhéran, la population observe ainsi sous la présidence Khatami puis de Rohani une nette réduction de la répression policière – et de sa présence dans certains espaces publics. Cela se traduit rapidement par l'apparition de nouvelles *territorialités*¹⁹. Des pratiques transgressives jusqu'ici réprimées, comme le fait de porter son *hijab* sur l'arrière du crâne ou d'avoir des contacts physiques avec une personne du sexe opposé sans être marié-e à celle-ci, émergent alors dans l'espace public. D'abord cachées et minoritaires, ces pratiques gagnent en visibilité au fur et à mesure qu'elles sont répétées dans un même lieu. Le nombre de personnes osant s'y adonner croît alors parallèlement à la tolérance policière à leur égard. Selon le géographe américain Tim Cresswell, auteur de l'ouvrage clé « *In place/Out of place : Geography, ideology and transgression* » (1996), cela suffit alors à progressivement transformer ce qui apparaît comme étant normal à la société, à l'intérieur des limites d'un territoire donné. En partant de comportements anticonformistes individuels, des normes sociales se voient ainsi remises en question alors même que les lois les concernant n'ont pas évolué. Il en résulte un décalage entre certaines normes légales et les pratiques sociales auxquelles elles se réfèrent. De ce décalage émergent alors des contre-normes sociales, reconnues et partagées au sein de divers groupes d'individus, et se situant dans des temporalités – par exemple la nuit –, et des espaces spécifiques – par exemple les parcs publics, les cafés, la montagne, etc. A ce propos, la sociologue Béatrice Turpin (2013 : 108) explique :

« Toute norme renvoie, comme en négatif, à ce qu'elle évince, et qui à son tour pourrait devenir norme. Parler de norme, c'est faire abstraction de l'hétérogénéité des

¹⁹ Concept développé par le géographe Claude Raffestin, la territorialité se définit comme « la structure latente de la quotidienneté, la structure relationnelle, pas ou peu perçue, de la quotidienneté » (Raffestin & Bresso, 1982 : 186), ou en d'autres termes, témoigne à la fois d'un sentiment d'appartenance et d'exclusion, d'une appropriation matérielle et symbolique d'un espace, et des comportements présents à l'intérieur de celui-ci.

usages, du jeu des forces qui à la norme peut opposer la contre-norme (ou des contre-normes). »

À l'hétérogénéité des usages dont l'auteure fait mention, il est nécessaire de rappeler qu'il existe également une hétérogénéité des intentions. En effet, l'idée de transgresser un ordre social ne se retrouve pas nécessairement derrière chaque pratique anticonformiste, comme je le développerai plus loin.

La sociologue franco-iranienne Mahnaz Shirali (2001) démontrait déjà cette volonté de distanciation par rapport aux normes religieuses à la fin des années quatre-vingt-dix, alors qu'elle interrogeait la façon dont les jeunes « s'affirment dans une société qui leur impose des contraintes et où ils sont victimes de la répression » (*Ibid.* : 38-39). S'il était transgressif – et risqué à ce moment-là ! –, de porter un T-shirt trop coloré ou un *hijab* sur l'arrière du crâne, de jouer de la musique jugée occidentale, de participer à une soirée mixte, ou encore de rire un peu trop fort dans une cour d'école, il s'agit dans l'ensemble de pratiques aujourd'hui considérées comme ordinaires dans de nombreux quartiers du centre et du nord de Téhéran. Toutefois, l'omniprésence de ces pratiques ne leur confère ni légalité, ni approbation des populations les plus conservatrices, si bien qu'elles demeurent parfois punies. De plus, d'autres comportements sont restés jusqu'à ce jour majoritairement anticonformistes dans l'espace public – autant que dans l'espace privé –, et sont passibles de lourdes peines allant de l'emprisonnement à la peine de mort, sans compter coups de fouet et lapidation. Parmi ceux-ci, on peut notamment citer le blasphème et la critique du régime à visage découvert, des relations sexuelles avec une personne du même sexe ou hors mariage, ou encore la consommation de drogues et d'alcool. C'est pourtant certains de ces comportements que les jeunes Iranien-ne-s, et plus spécifiquement les citoyen-ne-s peu ou pas religieux-euses des classes moyennes et supérieures, recherchent afin de « se sentir vivre » (Shirali, 2001 ; Mahdavi, 2007.). Ainsi, pour certain-e-s jeunes, « being a criminal becomes the only way to feel normal »²⁰ (Effendi, 2010 : 75). Cette *normalité*, toutefois, ne reflète que le rejet des repères traditionnels iraniens.

Conjointement à l'observation de pratiques transgressives menant dans quelques cas à des réformes par le bas dû à leur acceptation progressive, l'anthropologue Paridis Mahdavi avance que les jeunes ne sont pas simplement frustré-e-s de devoir se plier aux normes traditionnelles iraniennes auxquelles ils n'adhèrent pas, mais que cette frustration se situe vis-à-vis de leurs représentations des normes sociales occidentales. Selon elle, « the regime condemning all things "Western", by default makes it such that these self-proclaimed

²⁰ Traduction personnelle : « devenir un-e criminel-le est la seule façon de se sentir normal-e »

revolutionaries love the "West" and seek to emulate it »²¹ (Mahdavi, 2007 : 452). Précisons qu'au moment où elle écrit ces lignes, la culture occidentale est en premier lieu représentée par les clips de MTV faisant l'apologie de la consommation, de la drogue et du sexe, plutôt que par les vers de Victor Hugo (*Ibid.*). Bien qu'interdits, les récepteurs satellites permettant de capter des chaînes de télévision étrangères sont en effet usuels à Téhéran, faisant de celles-ci les porte-étendards de l'Occident avant qu'internet ne soit démocratisé (Namazikhah, 2010). Frédéric Tellier (2002), ancien attaché culturel à l'ambassade de France en Iran, faisait les mêmes constatations au début des années 2000 déjà, tout en soulignant le rôle prédominant des États-Unis. Il avançait ainsi que « l'univers culturel et social des jeunes Iraniens est façonné par les repères sociaux de la civilisation américaine [...] et de ses normes » (*Ibid.* : 110). Au-delà du fait que les USA se soient imposés au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale « comme l'économie majeure et la force culturelle sur la scène internationale » (Comaroff & Comaroff, 2000 : 101), le succès de l'*american way of life* dans l'imaginaire des jeunes Téhéranais-es se comprend par sa position en apparence diamétralement opposée à leur réalité quotidienne.

À l'existence des chaînes étrangères et d'internet, il s'ajoute aujourd'hui la réduction de la censure des médias et la présence croissante d'investisseur-euse-s et de touristes étranger-ère-s, engendrant par-là de plus en plus fréquemment des confrontations entre modes de vie traditionnels iraniens et occidentaux (Thaker, 2016). Particulièrement présentes à Téhéran, dû à l'hétérogénéité de sa population, celles-ci cristallisent les différends entre progressistes globalisé-e-s et conservateur-trice-s religieux-euses, se transformant souvent en mépris de classe. En campagne, ainsi que dans les petites et moyennes villes du pays – c'est-à-dire où le clergé chiite était majoritairement parvenu à conserver son influence durant la monarchie des Pahlavi –, ces confrontations sont pour l'heure plus rares. Cette population a en effet moins subi les soubresauts politiques du XX^{ème} siècle, et les normes islamiques sont restées indemnes. On y observe ainsi un très fort conservatisme (Navai, 2015). Celles et ceux qui souhaiteraient s'en extraire restent toutefois encore trop minoritaires, et face à un système de normes historiquement trop bien ancré, pour que l'adoption de pratiques transgressives permette de questionner sa légitimité.

²¹ Traduction personnelle : « comme le régime condamne tout ce qui est "occidental", il en résulte par défaut que ces révolutionnaires autoproclamé-e-s adorent l'"Occident" et cherchent à l'imiter »

Jeunes et anticonformismes, une relation aux multiples facettes

Le choix des jeunes comme population d'étude

Dans l'espace public du centre de Téhéran, les pratiques anticonformistes ne sont pas exclusives aux jeunes²². J'ai toutefois pu observer qu'elles en sont les principales actrices et principaux acteurs. Marie Ladier-Fouladi affirme alors :

« Cette nouvelle jeunesse, qui jouit dans la sphère familiale de conditions lui permettant enfin de se réaliser en tant qu'individus, n'est évidemment pas disposée à s'incliner devant les principes de l'État islamique. Les contestations de ces jeunes s'expriment par la transgression continue de ces interdits [habillement et relations mixtes], particulièrement dans les grandes villes. » (Ladier-Fouladi, 2012 : 512)

De plus, comme nous l'avons vu précédemment, les jeunes ont tenu une place prépondérante dans la plupart des mouvements sociaux de l'histoire contemporaine de l'Iran, jouant le rôle de moteur du changement (Nahavandi, 2012). Soulignant l'intérêt et la nécessité d'étudier les pratiques et les représentations des jeunes du monde arabo-musulman, le sociologue Asef Bayat (2010) avance que ceulles-ci ont été et sont toujours, d'une manière générale, les moteurs des changements sociaux, culturels et religieux. Il précise :

« With their central preoccupation with "cultural production" or lifestyles, the young may fashion new social norms, religious practices, cultural codes, and values, without needing structured organization, leadership, or ideologies. »²³ (*Ibid.* : 120)

Tout comme Bayat, l'historien Bahru Zewde (2014) soulève le rôle prépondérant des jeunes dans les *Printemps arabes*. Qu'elles soient de Tunisie, de Libye, d'Égypte ou du Yémen, les jeunes sont durement touché-e-s par le chômage, et aspirent à plus de libertés individuelles : elles n'ont donc, selon Zewde, rien à perdre et ne peuvent que sortir gagnant-e-s d'un changement politique. En faisant toutefois l'amalgame entre jeunes et étudiants, l'auteur rappelle que le monde a connu, depuis le *Printemps des peuples* de 1848 au moins, une continuité d'activisme étudiant ayant mené à des révolutions ou à des répressions. Qu'ils soient ultranationalistes ou d'extrême gauche, les mouvements sociaux d'ampleur nationale lancés par des étudiants ont toujours été, selon Zewde, le fruit de la réflexion d'un petit groupe

²² Précisons que, même à l'échelle du centre de Téhéran, le groupe social *jeunes* n'est pas homogène. Les diverses dissensions existant au sein de la société iranienne dans son ensemble s'y retrouvent également. La proportion de personnes opposées au fonctionnement de l'État y semble toutefois passablement plus élevée.

²³ Traduction personnelle : « Avec leurs préoccupations centrales pour la "production culturelle" ou les modes de vie, les jeunes peuvent élaborer de nouvelles normes sociales, pratiques religieuses, codes culturels et valeurs, et cela sans avoir besoin d'une organisation, d'un leadership ou d'idéologies structurées. »

d'individus. L'historien démontre également l'importance des violences policières qui, à l'instar de celles commises contre les manifestants iraniens du Mouvement vert en 2009, « often contribute [...] to widening the protest »²⁴. Grâce à la solidarité qu'elles engendrent entre et envers les victimes, « the emotive aspects become as important as, and sometimes more important than, the rational ones »²⁵ (Zewde, 2014 : 31). Ces violences s'avèreraient ainsi utiles, voire souvent nécessaires aux mouvements sociaux.

Pour ces raisons, j'ai fait le choix dans cette recherche de me focaliser sur les jeunes Téhéranais-es. Population d'un grand intérêt sociologique, elle n'a toutefois été que peu étudiée récemment, en dehors du Mouvement vert. Bien que les « representations and discussions of Iranian youth have become commonplace in Western media, especially in the United States »²⁶ (Atwood, 2015 : 123), la littérature académique récente dans les disciplines de l'anthropologie, de la sociologie et de l'ethnographie traitant de ce groupe social reste relativement limitée. À ma connaissance, aucune recherche en géographie n'a été effectuée ni sur les jeunes, ni sur les parcs urbains de Téhéran.

Portrait de la jeunesse iranienne

La principale recherche traitant en profondeur du sentiment de liberté, du rapport aux normes et de questions d'identité des jeunes Iranien-ne-s, est celle de Mahnaz Shirali, publiée en 2001 sous le titre « *La jeunesse iranienne : une génération en crise* ». En cherchant à comprendre les comportements des jeunes de Téhéran avec les autorités, avec leur famille, et entre elles, la chercheuse s'attarde notamment beaucoup sur ce qu'elle nomme des *mécanismes d'autodestruction* – usage de drogues, prostitution volontaire, etc. Ce type de pratiques semble être présent chez la plupart des jeunes interviewé-e-s, parmi lesquel-le-s « aucun [...] n'adhère aux normes et valeurs de l'ordre établi » (Shirali, 2001 : 65). Le portrait qu'elle trace est alors celui d'individus sans repères et détruits par le système, qui « tâchent de se montrer plus libres et joyeux qu'ils ne le sont et font semblant d'être indifférents aux humiliations et aux interdits qui, en fait, déchirent leur esprit et leur cœur » (*Ibid.*). Selon Shirali, cela les mènerait à éprouver « un fort sentiment d'autodénigrement » (*Ibid.* : 68), dont la seule échappatoire passerait par « une quelconque activité non conforme aux normes et valeurs » (*Ibid.* : 173), ou en d'autres termes, par des pratiques anticonformistes. Comme nous le verrons, les résultats de ma recherche se distancient passablement de ceux de Shirali.

²⁴ Traduction personnelle : « [elles] contribuent souvent à élargir la manifestation »

²⁵ Traduction personnelle : « les aspects émotifs deviennent aussi importants, et parfois plus importants, que les aspects rationnels »

²⁶ Traduction personnelle : « la présence de la jeunesse iranienne est devenue commune dans les médias occidentaux, en particulier aux Etats-Unis »

Marie Ladier-Fouladi, directrice de recherche au CNRS et auteure du livre « *Iran, un monde de paradoxes* » (2009) ainsi que de nombreux articles traitant des changements sociétaux et politiques ayant eu lieu en Iran depuis les années 1970, ne partage elle aussi que partiellement l'analyse de Shirali. En effet, alors que cette dernière utilise une approche psychologique, notamment en se basant sur les théories de Sigmund Freud, Marie Ladier-Fouladi part d'une approche sociodémographique et historique. Loin d'évoquer les *pulsions d'autodestruction* et de *mépris de soi* relevées par Shirali, elle considère pour sa part les pratiques anticonformistes comme des actions politiques. Celles-ci résulteraient de la non-adhésion à « l'ordre moral établi par la République islamique qui a réduit considérablement les libertés individuelles » (Ladier-Fouladi, 2011 : 300). Se distanciant particulièrement des conclusions pessimistes de Shirali, Marie Ladier-Fouladi considère la jeunesse iranienne comme la principale protagoniste du changement. Elle ajoute :

« La principale revendication de la nouvelle jeunesse est donc l'établissement d'un État de droit en Iran – condition qui lui semble indispensable pour pouvoir, à l'instar des jeunes Occidentaux, se construire une identité et s'affirmer en tant que "jeune" face au "monde adulte". » (*Ibid.*)

Selon elle, la construction et les représentations de la catégorie sociale *jeunes* se forment au début des années 1970, par opposition « à l'ordre patriarcal de la famille fondé sur l'hégémonie hiérarchique de l'âge et du sexe » (*Ibid.* : 293). Trente ans plus tard, suite à la Révolution islamique d'un côté, et à la transition démographique de l'autre, les rapports familiaux sont tout autre, et une plus grande solidarité intergénérationnelle voit le jour. Cela résulte notamment du fait qu'« une grande partie des parents étaient constitués d' "anciens jeunes révolutionnaires" qui avaient eux-mêmes mis violemment en cause l'absolutisme politique et parental du temps de la monarchie » (*Ibid.* : 295). Les jeunes Iranien-ne-s urbain-e-s, issu-e-s des classes moyennes et supérieures, disposent donc dorénavant du soutien moral et physique de leurs parents. Ceux-ci participeraient ainsi activement, à l'intérieur du domicile familial, à développer la liberté de penser et d'agir de leurs enfants. Rappelons que, dès la fin des années 1990, une période de relâchement de la répression débute, marquée notamment par la reconnaissance du droit à l'expression publique de la population (*Ibid.*). Progressivement, certaines pratiques anticonformistes jusque-là réalisées dans les limites de l'espace privé, migrent vers l'espace public, à des degrés d'intensité toutefois inférieurs. Les lois, sur l'habillement ou les relations mixtes par exemple, ne subissent effectivement aucune modification. Seule la tolérance policière et publique évolue vis-à-vis d'un voile porté légèrement sur l'arrière du crâne ou, par exemple, sur un groupe de jeunes hommes et femmes discutant ensemble. En d'autres termes, les normes dominantes évoluent *en direction* des normes perçues par le gouvernement et par les jeunes comme occidentales. Cette évolution des normes sociales se remarque par le fait qu'il soit aujourd'hui devenu normal, dans certains

lieux publics, de voir un couple non marié se tenir la main. Pourtant, il s'agit d'une pratique interdite et pénalement condamnable depuis l'instauration de la République islamique.

Qui sont les jeunes de hier et d'aujourd'hui ?

Pour le sociologue Asef Bayat (2010), *être jeune* se caractérise en premier lieu par le fait de ne plus être un-e enfant, et de ne pas encore être un-e adulte. Ce serait la période de la vie où les individus disposent du meilleur *ratio* entre, d'un côté, autonomie et agentivité – « *agency* », c'est-à-dire la capacité d'agir (Butler, 1997) –, et responsabilités de l'autre. Marie Ladier-Fouladi (2011) rappelle pour sa part qu'en Iran, la catégorie sociale *jeunes* relève de critères socioéconomiques – la dépendance économique des individus envers leurs parents et leur statut de célibataires jamais marié-e-s –, plutôt que d'une tranche d'âge prédéfinie. Elle explique :

« Étant donné que la crise économique chronique, d'une part, et l'allongement des études, d'autre part, ont retardé, ces dernières années, l'accès des jeunes à un emploi stable et par conséquent leur entrée dans la vie maritale, la borne d'âge supérieure des jeunes doit être fixée à 29 ans. » (*Ibid.* : 295)

Dans les statistiques, cette limite supérieure était jusque-là placée à 24 ans, alors que la limite inférieure, fixée à 15 ans, est restée la même. La proportion des 15-29 ans s'élevait dès lors à 36% de la population en 2007, mais est redescendue à 24.6% en 2017 et devrait continuer à baisser, impliquant un futur vieillissement de la population. Celle-ci devrait ensuite se stabiliser, puis diminuer (PopulationPyramid.net, 2017). La pyramide des âges particulière de l'Iran, en forme de losange, est due à une transition démographique extraordinairement rapide ayant eu lieu dans les années 1990. En d'autres termes, les personnes nées durant cette période sont les jeunes d'aujourd'hui, et illes devraient rester la génération la plus nombreuse pour les 40 prochaines années. Il paraît dès lors nécessaire de comprendre leurs revendications.

Ma population d'étude n'est évidemment pas représentative de l'ensemble des jeunes Iranien-ne-s, mais il est possible d'avancer qu'elle est une bonne indicatrice des tendances que suivent leurs concitoyen-ne-s du reste du pays. En l'occurrence, la tendance à laquelle s'intéresse cette recherche est de plus en plus présente en Iran : c'est celle de la construction d'une identité globalisée chez les jeunes. Or, dans le contexte actuel de globalisation de la culture et des mœurs – d'ampleur internationale comme régionale –, les dynamiques entre centre(s) et périphéries tendent à réduire les différenciations socioterritoriales. Selon les géographes Guy Bellemare et Juan-Luis Klein (2011), les innovations sociales du ou des centre(s) triomphent alors généralement des pratiques des périphéries. À l'instar de Bayat (2010), une grande majorité d'auteur-e-s mobilisé-e-s dans cette recherche affirment que, dans

le contexte actuel de globalisation, ces centres sont représentés à l'échelle internationale par l'Occident. Avec force d'exemples tirés de l'ensemble du monde arabo-musulman, le sociologue montre alors, qu'à l'échelle régionale, ces innovations proviennent le plus couramment des urbains post-islamistes des classes moyennes, et en particulier des groupes sociaux marginalisés que sont les jeunes et les femmes. Selon Bayat, ces individus disposeraient généralement des moyens conceptuels (éducation, remise en question des principes religieux, intérêts pour les normes globalisées, etc.) pour s'émanciper des contraintes islamiques, mais il leur manquerait les moyens matériels (salaire insuffisant, dépendance familiale, stigmates sociaux, etc.). Les classes basses se distingueraient par leur manque de moyens conceptuels ou, le cas échéant, par des moyens matériels semblant absolument inatteignables. Parce que ces moyens paraissent presque accessibles aux groupes marginalisés des classes moyennes, cette situation les pousserait à innover, à chercher les limites des possibles, et parfois à prendre des risques. Dans le cas iranien, les jeunes et les femmes post-islamistes issu-e-s des classes moyennes de Téhéran peuvent sans équivoque être considéré-e-s comme ceulles adoptant des pratiques sociales innovantes et créatives. L'histoire contemporaine a montré que leurs revendications politiques ont largement influencé le quotidien des générations suivantes. Pardis Mahdavi a elle aussi choisi d'étudier ce groupe social pour ses recherches sur la révolution sexuelle²⁷ en Iran. Elle s'explique :

« I am interested in this particular group of young people (non-religious middle class) because it is known that, historically, social movements start amongst certain groups in certain classes and then spread to other groups in a trickle-down effect. In Tehran (and also in cities such as Mashad and Shiraz) we can see some evidence of this trickle-down effect as the young people have physically changed their appearances and social stance. »²⁸ (Mahdavi, 2007 : 449)

²⁷ L'auteure définit ainsi la *révolution sexuelle* (traduction en-dessous) : « Sexual revolution is defined by the young people as changes in sexual and social behaviors and discourse as a means of reaction to state controls. In other words, because the current regime exercises its powers through enforcing a certain type of morality, young people seek to attack the regime by attacking the fabric of morality through which the regime maintains its power. Young people feel that by engaging in what the regime terms 'immoral' activities, such as premarital sex, they are subversively attacking the regime and destabilising it on a daily basis. » (Mahdavi, 2007 : 456)

Traduction personnelle : « La révolution sexuelle est définie par les jeunes comme des changements dans les comportements sexuels et sociaux, et comme un moyen de réaction au contrôle de l'État. En d'autres termes, parce que le régime actuel exerce ses pouvoirs en imposant un certain type de moralité, les jeunes cherchent à affaiblir le régime en s'attaquant aux fondements de la moralité, c'est-à-dire aux racines du pouvoir du régime. Les jeunes estiment qu'en s'engageant dans ce que le régime appelle des activités "immorales", comme le sexe pré-nuptial, ils attaquent subversivement le régime et le déstabilisent au quotidien. »

²⁸ Traduction personnelle : « Je suis intéressée par ce groupe spécifique de jeunes (non religieux et de la classe moyenne), parce que l'on sait qu'historiquement, les mouvements sociaux débutent dans certains groupes de certaines classes, puis s'étendent vers d'autres groupes sociaux par un effet de ruissellement (« effet *trickle down* »). À Téhéran (et aussi dans des villes comme Mashad et Shiraz), nous pouvons observer des signes de cet effet d'écoulement, puisque les jeunes ont changé leur apparence physique d'une part, et leur position sociale d'autre part. »

Il est toutefois nécessaire de rappeler qu'en comparaison des jeunes du reste du pays, ceulles de ma population d'étude vivent dans un contexte social et politique leur étant particulièrement favorable – pour un régime autoritaire. La tolérance observée au centre et au nord de la capitale, vis-à-vis des pratiques s'éloignant des normes islamiques, représente effectivement une exception nationale. Comme le souligne Asef Bayat (2010 : 9), ce contexte « diminishes risk of repression and facilitates collective and organized mobilization »²⁹. À l'échelle de Téhéran, cela distingue alors les jeunes d'aujourd'hui de ceulles des années 1980 et 1990. On constate ainsi que les opportunités dont disposent les jeunes reposent sur des bases fragiles, impliquant des ruptures à la fois spatiales et temporelles. De ce fait, le conservatisme dominant des villes moyennes et des campagnes pourrait mettre un frein à l'écoulement des innovations sociales émanant des jeunes Téhéranais-es non religieux-euses et issu-e-s des classes moyennes.

Comment les jeunes contestent-ils l'ordre établi ?

Le sociologue Farhad Khosrokhavar (2001, 2011, 2014), spécialiste des mouvements sociaux iraniens dans une perspective socio-historique, considère qu'il n'existe aujourd'hui plus de mouvement des jeunes en tant que tel. Il distingue ainsi les jeunes des années 1970 des jeunes des années 2000 par le fait que les premiers aient été animés par un esprit révolutionnaire jusqu'à la Révolution de 1979, alors que les seconds ne vivaient que par « un désir irrépressible de modernité et de consommation » et « de pratiques illégales et illicites » (Khosrokhavar, 2001 : 296, 297). Eric Butel (1998) va dans le même sens, considérant que l'identité sociale des jeunes Iranien-ne-s urbain-e-s, post-islamistes et issu-e-s des couches moyennes et supérieures, s'articule essentiellement autour d'un culte du corps et de l'argent. Il s'agirait pour eulles de symboles de la *modernité*, en même temps qu'un rejet des pratiques et des valeurs islamiques. Khosrokhavar (*Ibid.*) ajoute alors que les trois principaux mouvements sociaux – celui des étudiant-e-s, celui des femmes et celui des intellectuel-le-s –, se distinguent des mouvements pré-Révolution par leurs caractéristiques *protodémocratiques*, revendiquant l'établissement d'un État de droit émancipé du pouvoir religieux.

Si Khosrokhavar ne le fait pas, la sociologue Firouzeh Nahavandi distingue pour sa part le groupe social *étudiant-e-s* du groupe *jeunes*, justifiant cela par le fait que, chez ces dernières et derniers, s'étend « une sous-culture dont le discours porte sur les valeurs et non sur le politique ». Du côté des jeunes, « les actions ne sont plus politiques, mais clairement de désobéissance sociale », et cela dans le but d'obtenir une « redéfinition des normes sociales et

²⁹ Traduction personnelle : « [il] diminue les risques de répression et facilite la mobilisation collective et organisée »

sexuelles » (2012 : 228). Alors que la différence entre ces deux groupes mérite d'être soulevée, rappelons toutefois que tou-te-s les étudiant-e-s appartiennent simultanément au groupe social *jeunes*, et qu'illes ne peuvent en être exclu-e-s. Dès lors, les jeunes sont hétérogènes dans leurs pratiques quotidiennes autant que dans leurs stratégies d'action et leurs revendications. Comme Bayat (2010), les deux auteur-e-s concluent ainsi qu'il n'existe plus de mouvement de revendications politiques organisé parmi les jeunes Iranien-ne-s.

La fin du mouvement des jeunes est à imputer, selon Butel (1998), à deux facteurs. Premièrement, elle résulterait du caractère individualiste de la nouvelle jeunesse iranienne, dont le plaisir personnel prônerait généralement sur le bien-être collectif. Dépolitisé-e-s, ces jeunes auraient ainsi progressivement cessé de se mobiliser. Deuxièmement, la responsabilité reviendrait aux gouvernements en fonction durant ces cinquante dernières années. Ceux-ci ont réprimé les divers soulèvements populaires – ayant eu lieu principalement à Téhéran –, avec une telle violence, que les jeunes auraient préféré abandonner le mouvement plutôt que de risquer leur vie. Grâce à l'utilisation de la force militaire et policière, ces gouvernements sont en effet parvenus, à chaque soulèvement, à instaurer un climat de peur et à mettre un terme aux manifestations publiques. À chaque fois, cela s'est passé dans un délai très bref, et mis fin aux manifestations pour de nombreuses années. À ce sujet, l'anthropologue James C. Scott explique :

« Advances that succeed – whether against opposition or without challenge – are likely to lead to more numerous and more aggressive advances unless they meet with a decisive riposte. The limits of the possible are encountered only in an empirical process of search and probing. »³⁰ (Scott, 1990 : 193)

Bien que la population n'ait pas cessé de sonder les limites du possible en contestant publiquement et collectivement l'ordre établi, pour reprendre les termes de Scott, elle n'a véritablement et durablement obtenu gain de cause à aucune de ses revendications. La réponse policière au Mouvement vert – sans doute la manifestation la plus audacieuse depuis la Révolution –, peut ainsi être lue comme cette *riposte décisive* ayant, jusqu'à présent, définitivement mené à la disparition du mouvement des jeunes. Si le paysage politique iranien est construit de sorte que de tels mouvements n'aient que très peu de marge de manœuvre, cela ne signifie pas pour autant qu'il mette un terme à la contestation : les jeunes en ont simplement exploré d'autres formes.

Sans attendre cette riposte décisive face à la mobilisation unie, publique et collective, les jeunes ont en effet également développé, dès la fin des années 1990, une « "résistance

³⁰ Traduction personnelle : « Les avancées sociales qui parviennent à s'imposer – qu'elles soient contre l'opposition ou sans contestation –, sont susceptibles de conduire à des progrès sociaux plus nombreux et plus agressifs, à moins qu'elles ne rencontrent une riposte décisive. Les limites du possible ne sont trouvées que *via* un processus empirique de recherche et de sondage. »

passive", qui englobe des actes d'insoumission plus individuels, tels celui au mode d'habillement imposé, le choix des études prolongées, le mariage tardif », mais également en cherchant à « déconstruire les discours machistes » ou encore en participant « à des concerts, à des fêtes ne respectant pas la ségrégation [des genres] » (Nahavandi, 2012 : 226-228). Alors que certaines de ces pratiques transgressives quotidiennes sont hors-la-loi, notamment celles concernant l'habillement et les relations mixtes, d'autres s'opposent uniquement aux valeurs islamiques – et donc aux normes sociales dominantes. Dans les deux cas, étant donné leur caractère progressif et diffus, et faute d'avoir un coupable mieux défini que *les jeunes occidentalisé-e-s*, ces pratiques anticonformistes n'ont pas encore rencontré de riposte décisive y mettant un terme (Therme, 2013). De ce fait, dans les quartiers du Nord et du centre de Téhéran, le nombre de personnes osant transgresser les interdits semble augmenter de jour en jour. De plus, en comparant mes observations à celles de Fariba Adelkhah, datant de 1994, les pratiques des jeunes paraissent de plus en plus audacieuses, du moins dans l'espace public.

Résistance et transgression : différences sémantiques et conséquences pratiques

S'il est évident que dénoncer la fraude d'une élection présidentielle et remettre en question la légitimité du Guide Suprême soient des actions politiques de contestation au pouvoir établi, il est moins évident que se tenir la main en public et fumer un joint relèvent des mêmes motivations. Pour éclaircir cette différence, le géographe Tim Cresswell (1996) distingue la résistance de la transgression. La première est selon lui nécessairement intentionnelle, et suppose généralement un caractère politisé, alors que la seconde se définit uniquement par le franchissement des limites d'un comportement approprié en un lieu donné – ce qui peut se faire de manière involontaire et/ou inconsciente. Ainsi, « transgression is judged by those who react to it, while resistance rests on the intentions of the actor(s) »³¹ (*Ibid.* : 23). L'auteur ajoute toutefois que la « transgression is also important in itself as an example of possible tactics for resistance to established norms »³² (*Ibid.* : 21). La transgression offrirait ainsi un pouvoir tel que lorsqu'elle devient permanente, « successful social transformation is the culmination of transgression and is grounded in the spatiality of everyday life »³³ (*Ibid.* : 176). En poursuivant la réflexion de Scott sur la contestation, Cresswell considère en somme que même sans intention politique, même sans volonté propre de

³¹ Traduction personnelle : « la transgression est jugée par ceulles qui y réagissent, alors que la résistance repose sur les intentions de ses acteurs »

³² Traduction personnelle : « la transgression est également importante en elle-même, en tant qu'exemple de pratique de résistance possible face aux normes établies »

³³ Traduction personnelle : « l'aboutissement de la transgression consiste en une transformation sociale réussie, et est ancrée dans la spatialité de la vie quotidienne »

changer l'ordre établi, la répétition de pratiques non conformes aux normes dominantes permettrait de transformer le social. A ce titre, dans sa recherche portant sur la révolution sexuelle, Pardis Mahdavi (2007) interroge elle aussi le caractère uniquement transgressif *versus* résistant des pratiques sociales anticonformistes. Elle questionne :

« I wondered if wearing a Gucci headscarf, drinking a martini and having lots of boyfriends was about opposing the Islamic Republic or about wanting to be like the girls on "Sex and the City" »³⁴ (*Ibid.* : 455).

Si elle reconnaît qu'il est difficile de tirer une tendance claire entre anticonformisme résistant et anticonformisme *de loisir* – dont l'unique but consiste à la recherche de plaisir immédiat –, elle conclut toutefois que, quelle qu'en soit la motivation, les résultats seront du même ordre. En effet, « these behaviours are a threat to the social and moral order affecting all aspects of the Islamic Republic »³⁵ (*Ibid.* : 456).

Se rapprochant des conclusions de Mahdavi, ma recherche montrera que l'évolution des normes sociales à Téhéran ne repose ni sur un mouvement de contestation organisé, ni sur la présence d'un parti politique réformiste. Au contraire, cette évolution repose essentiellement sur des pratiques quotidiennes et individuelles s'inscrivant dans une résistance passive. Cette forme de résistance se caractérise par le fait que ses actrices et acteurs ont généralement conscience de leur anticonformisme, mais ne le conçoivent cependant pas comme relevant du politique.

Les notions de transgression et de déviance étant dépendantes de la perception d'autrui, elles sont *de facto* relatives à chaque groupe social – à une échelle micro. On pourrait croire que seules les normes sociales sont *perçues*, alors que les lois seraient *connues* ; cependant, lors des entretiens menés et de discussions informelles que j'ai eues avec des jeunes Téhéranais-es, j'ai pu m'apercevoir que ceulles-ci avaient une très mauvaise connaissance des lois de leur pays, mais aussi des sanctions correspondantes. Des pratiques que certain-e-s jeunes perçoivent comme étant normales, car ne s'opposant selon eulles ni à des lois, ni à des normes, pourraient ainsi être considérées comme transgressives ou déviantes par d'autres personnes. En d'autres termes, en l'absence d'individus respectant les normes dominantes dans un espace, des pratiques illégales peuvent devenir de nouvelles normes. Nous verrons plus loin que les dimensions spatiales et temporelles tiennent un rôle déterminant dans l'émergence de ces normes alternatives aux normes dominantes.

³⁴ Traduction personnelle : « je me demandais si porter un foulard Gucci, boire un martini et avoir plein de petits amis revenait à s'opposer à la République islamique, ou à vouloir ressembler aux filles de "Sex and the City" »

³⁵ Traduction personnelle : « ces comportements sont une menace à l'ordre social et moral affectant tous les aspects de la République islamique »

Tableau 1 – Définitions des pratiques sociales non conformistes

Pratiques anticonformistes	Pratiques ne respectant pas les normes dominantes – d'un lieu donné et à d'une période donnée –, effectuées de manière consciente ou inconsciente, volontaire ou involontaire.
Pratiques illégales	Pratiques ne respectant pas les lois en vigueur, dans un lieu donné et à une époque donnée.
Pratiques transgressives	Pratiques perçues comme anticonformistes ou illégales par autrui, mais pas nécessairement perçues comme telles par soi-même.
Pratiques déviantes	Pratiques perçues comme anticonformistes ou illégales par autrui, et stigmatisées.
Pratiques de résistance	Pratiques intentionnelles, généralement anticonformistes ou illégales, effectuées avec une visée de contestation de l'ordre politique. Considérées comme des outils politiques par leurs actrices ou acteurs, elles sont souvent jugées déviantes par autrui.

Micropouvoirs, des outils de contestation invisibles

Considérer que les jeunes de Téhéran parviennent à influencer sur les normes sociales, c'est leur reconnaître un certain pouvoir politique, et cela bien qu'elles soient totalement absent·e·s des institutions de l'État. Pour comprendre l'influence des jeunes malgré leur apparent dénuement de pouvoir, il est utile de se tourner vers le concept foucauldien de *micropouvoirs*. Foucault (1975) considère les micropouvoirs à travers l'exercice quotidien de *micropénalités* de la part des dominant·e·s sur les dominé·e·s, et cela afin que ceulles-ci intériorisent et respectent les normes. La conception des micropouvoirs du politologue Jean-François Bayart semble toutefois plus adaptée au cas iranien. En effet, dans « *L'énonciation du politique* » (1985), l'auteur envisage que les dominés puissent disposer de tout autant de micropouvoirs que les dominants, leur procurant ainsi une certaine autonomie politique. En s'éloignant de la vision marxiste du pouvoir – où celui-ci est, *grosso modo*, structurellement réparti de manière dichotomique –, et en allant plus loin que celle de Foucault, Bayart relativise donc la position de subordination dont sont victimes les groupes sociaux subalternes. D'une part, il invoque leur potentiel de contestation et de résistance et, d'autre part, il rappelle leur éventuelle préférence pour « le maintien d'une structure établie de domination dont ils maîtrisent l'usage et dont ils savent atténuer l'iniquité, à l'instauration d'une nouvelle structure dont l'intelligibilité [et] la prévisibilité [...] leur échappent » (Bayart, 1985 : 347).

Ce dernier point fait particulièrement écho à la situation de nombreux-euses Téhéranais-es – de tout âge – m’ayant expliqué qu’illes n’étaient certes pas libres dans leur pays, mais qu’illes pouvaient cependant s’y sentir libres. Ce sentiment de liberté relève alors de deux aspects. Premièrement, les jeunes maîtrisent des codes de l’espace public, ce qui leur permet d’occasionnellement s’y adonner à des pratiques propres à leurs aspirations. Deuxièmement, grâce à la relative absence de contrôle étatique du domicile privé, les jeunes ont la possibilité, en l’absence de leurs parents, d’y faire ce qui leur plaît. Illes mettent alors dans la balance ce sentiment de liberté d’un côté et, de l’autre, les efforts et les risques nécessaires à l’instauration d’un nouveau système politique – sans oublier la potentialité que celui-ci puisse leur être encore plus défavorable que l’actuel. Il en ressort, comme le souligne notamment Butel (1998), que beaucoup de jeunes Téhéranais-es, pourtant insatisfait-e-s, semblent s’être résigné-e-s à leur situation.

Dans le sillage de Bayart, de Foucault et de Cresswell, James C. Scott développe alors les concepts de *texte caché* et de *texte public*, dans l’ouvrage « *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts* » (1990). Il considère ces textes (« *transcripts* ») comme des façons de s’exprimer et d’agir, à la fois par les dominé-e-s et par les dominant-e-s, lorsqu’illes sont entre elles, et lorsqu’illes sont face à l’autre groupe. Pour les dominé-e-s, le texte caché fait office de micropouvoirs, et prend alors le rôle d’un véritable mode d’action politique. Le texte caché reste toutefois invisible jusqu’à ce que les dominé-e-s ne choisissent de le rendre public, moment auquel illes peuvent « fully recognize the full extent to which their claims, their dreams, their anger is shared by other subordinates with whom they have not been in direct touch »³⁶ (Scott, 1990 : 223). Cela rappelle évidemment l’identité collective, le sentiment d’appartenance à un groupe uni face à l’État, que se sont découvert les jeunes Iranien-ne-s en 2009 avec l’avènement des réseaux sociaux. Ceux-ci auraient même créé « une nouvelle forme de solidarité en Iran » (Ziaei, 2012 : 206). A Téhéran, cette solidarité, aussi bien que le texte caché des dominé-e-s, ne sont aujourd’hui plus uniquement rendus publics sur internet, mais apparaissent également dans les parcs publics. Ils y prennent place sous différentes formes de pratiques anticonformistes, et cela grâce à diverses spécificités socio-spatiales des parcs. Cela dit, ma recherche montrera que le recours à un texte caché, et un texte public, résulte pour beaucoup de jeunes Iranien-ne-s d’une différenciation spatiale des normes sociales, intériorisée, et n’est plus nécessairement intentionnel. Scott, à l’opposé, considère que l’utilisation de ces textes par les dominé-e-s sous-tende une conscientisation de leur processus de distinction, et donc implique une volonté propre de résister.

³⁶ Traduction personnelle : « [illes peuvent] pleinement reconnaître dans quelle mesure leurs revendications, leurs rêves, leur colère sont partagés avec d’autres dominé-e-s avec lesquelles illes n’ont jamais été en contact direct »

Les jeunes, une catégorie homogène face à la transgression et à la résistance ?

L'utilisation de la catégorie sociodémographique *jeunes* est utile pour regrouper des personnes ayant pour traits communs la dépendance économique vis-à-vis de leurs parents et le statut de célibataire. Il est pourtant indéniable que, dans une mégapole telle que Téhéran, le recours à des pratiques anticonformistes et la perception de celles-ci varient d'un-e membre à l'autre de ce groupe social. D'importantes différences subsistent même à l'échelle du parc public, ce qui participe grandement à l'intérêt de cette recherche.

Le recours ou le non-recours des jeunes à des pratiques anticonformistes ou illégales peut essentiellement se lire à travers le concept d'*habitus*. Pierre Bourdieu (2002) définit celui-ci comme un ensemble de dispositions sociales, de manières de percevoir, de penser et d'agir, émanant à la fois de l'éducation, de la socialisation et de la *trajectoire de vie* d'un individu. L'*habitus* dessine alors les contours des pratiques passées et futures d'un individu. Bourdieu parle d'*habitus de classe* lorsque des individus issu-e-s d'une même classe sociale tendent à sentir, penser et agir de manière analogue. Dans notre cas, l'agencement genré de la société iranienne, auquel Téhéran ne fait que très peu défaut dans l'espace public, nous pousse à analyser l'anticonformisme des jeunes au prisme d'un *habitus* de genre.

Les femmes étant reléguées à un rôle de second plan dans la vie politique (au sens large du terme, puisqu'elles sont pratiquement inexistantes de la politique politicienne), leur *habitus* se distingue en effet plus de celui des hommes que ce n'est le cas entre les individus de deux classes socioéconomiques distinctes. Bien que de nombreuses jeunes femmes se politisent, cherchent à défendre leurs intérêts, et n'hésitent pas recourir à des pratiques anticonformistes (Ladier-Fouladi, 2009), elles restent invariablement marginalisées. De plus, comme l'ont également montré mes entretiens et observations, les femmes sont victimes d'une plus grande stigmatisation et répression que les hommes, et cela même pour des pratiques similaires. L'exemple le plus frappant revient au fait que personne ne relèvera qu'un homme fume des cigarettes, alors qu'il est mal perçu qu'une femme le fasse. Elle sera alors poursuivie du regard, et elle recevra peut-être même des remarques désobligeantes. Les femmes sont alors fréquemment victimes de *matalak* – forme de harcèlement banalisé portant sur l'attitude, les pratiques ou le physique des individus, mais qui est presque toujours dirigé vers des femmes, et de la part d'hommes de tout profil social. Être victime de *matalak*, c'est donc être considéré-e comme déviant-e.

Cette différenciation de la stigmatisation s'observe également entre catégories d'âge, si bien qu'un-e adolescent-e sera plus probablement considéré-e comme déviant-e qu'un-e adulte pour une pratique similaire. Le cas de la cigarette s'applique également, tout comme ceux de l'habillement ou de la coupe de cheveux. Précisons qu'un cumul de la stigmatisation

s'opère lors d'un cumul des discriminations, impliquant une hiérarchie de la stigmatisation des pratiques sociales, au sommet de laquelle trônent les adolescentes. En somme, une pratique anticonformiste n'est ni transgressive en soi, ni uniquement transgressive selon qui la juge ou qui est jugé·e. C'est la relation de ces trois composantes qui crée la transgression, en faisant un concept difficile à observer dans les pratiques autant que dans les discours.

Alors que le rôle d'une actrice ou d'un acteur d'une transgression peut être qualifié de passif – puisque c'est autrui qui définit ce rôle selon son propre habitus –, il en va de l'inverse dans le cas d'une pratique de résistance. Comme nous l'avons effectivement vu, la résistance résulte nécessairement de la volonté d'un individu de s'opposer à l'ordre établi, en faisant dès lors un acteur actif. De ce fait, la logique de différenciation exposée précédemment pour la transgression – basée sur le genre ou l'âge –, ne fonctionne pas pour la résistance. Il paraîtrait pourtant étonnant que la catégorie *jeunes* soit homogène face à la résistance, et qu'aucun critère sociodémographique ne transparaisse derrière elle.

Si l'habitus sert dans ce cas également de clé de compréhension à la résistance, nous pouvons néanmoins faire l'hypothèse que les jeunes politisé·e-s seraient les plus prompt·e-s à résister, de surcroît s'il·les se sentent opprimé·e-s. De même, le soutien moral et financier de la famille – nécessaire en cas d'arrestation et de caution – semble être un critère influent. Le nombre de jeunes interrogés dans le cadre de cette recherche est toutefois trop faible pour pouvoir étayer cette hypothèse, et la littérature ne fait pas particulièrement mention du profil des résistant·e-s parmi les jeunes, si ce n'est à travers le qualificatif peu précis d'*étudiant·e-s* (Nahavandi, 2012 ; Khosrokhavar, 2014).

L'espace public : un lieu de contrôles, de pouvoirs et d'inégalités

L'espace privé, une antithèse de l'espace public ?

Depuis la Révolution de 1979, l'espace public de Téhéran semble se définir par opposition à l'espace privé. Bien que théoriquement soumis aux mêmes règles – à quelques exceptions près –, le contrôle des espaces privés s'est toutefois rapidement avéré être une tâche ardue. Il repose alors essentiellement sur la délation, ainsi que sur l'espionnage en cas de forte suspicion de pratiques immorales (Navai, 2015). En prenant leurs précautions, les Iranien·ne-s ont ainsi construit leurs propres règles dans l'espace privé. Pour une certaine part, dont le pourcentage est inconnu, les normes de l'espace privé se sont construites par antinomie à celles devant être respectées dans l'espace public. À ce titre, Hafez, raconte : « Avant la

Révolution, on priait chez nous et on buvait dehors, maintenant on doit prier dehors, devant tout le monde, et boire cachés chez nous ». Khosrokhavar (2001 : 296) explique :

« Chacun reconstitue dans la vie privée ce que l'État lui interdit au nom d'un néo-puritanisme islamiste, beaucoup plus rigide et intolérant que l'islam traditionnel (au nom de la faiblesse humaine, ce dernier tolère dans le privé ce qu'il interdit en public). »

Malgré des contraintes religieuses spécifiques à la République islamique d'Iran, en comparaison d'autres contextes arabo-musulmans, les pratiques sociales effectuées dans l'espace privé ne varieraient donc que peu d'un pays à l'autre. L'espace privé deviendrait alors un espace de transgression des interdits religieux. Dans leur ouvrage « *Tehran: Life within walls. A city, its territory and forms of dwelling* » (Khosravi, Djalali & Marullo, 2017), les auteurs considèrent de ce fait que seule l'analyse des espaces domestiques intérieurs permet de saisir la nature de la résistance téhéranaise, née des liens communautaires qui s'y créent et du développement des libertés individuelles qu'on y revendique. Pourtant, ma recherche montrera qu'à cause de leur dépendance financière, les jeunes n'ont généralement pas d'autre choix que de vivre tardivement avec leurs parents. Soumis-es aux règles de ces derniers, le domicile familial ne deviendrait un espace de liberté, pour les jeunes, qu'en l'absence des parents. De plus, à l'opposé de ce qu'avancent Khosravi, Djalali & Marullo, je démontrerai que les espaces publics jouent eux aussi un rôle déterminant dans la construction de normes et de valeurs alternatives à celles promues par le régime.

Origines du contrôle social en Iran

Le respect relatif des lois et des normes islamiques est assuré dès la naissance de la République par un contrôle social démesuré de l'espace public. Il faut toutefois remonter à la période d'intensification des échanges culturels et idéologiques avec l'Europe – que ceux-ci fussent choisis ou subis –, pour en comprendre l'origine. Comme le démontre la géographe Gaëlle Gillot (2006), c'est dès le XIX^{ème} siècle que le modèle hygiéniste de la ville occidentale moderne est exporté vers les grandes villes du Moyen-Orient, y modifiant alors considérablement à la fois le tissu urbain, la conception de l'espace public, et les façons de faire et de penser la ville. Au modernisme hygiéniste, cherchant à répondre aux maux urbains en renouant les liens perdus avec la *nature* – maîtrisée, il va sans dire –, s'ajoute un modernisme fonctionnaliste que décrit l'anthropologue Samuli Schielke (2008 : 542) à propos de l'Égypte :

« Public spaces of the modern city differ from the open spaces of the village and the older city, [...] characterized by a contingency of use and meaning. In contrast, the public space, ideally a square, a park, or a wide, clean street, is essentially functional. It is an element in a configuration of power in which society is seen as an

interdependent system with functional parts that [...] have to serve a purpose to be considered of value. »³⁷

Les grands centres urbains de la région ne sont toutefois pas tous égaux face à l'impérialisme de la France et du Royaume-Uni. Téhéran, et les autres grandes villes d'Iran en général, sont certes influencées par l'urbanisme occidental, mais n'en subissent toutefois pas la tutelle telle que c'est le cas, au début du XX^{ème} siècle, de Damas ou du Caire. Cependant, toutes ces villes aménagent l'espace public selon les percepts du fonctionnalisme, c'est-à-dire en divisant celui-ci en diverses aires répondant à des buts bien spécifiques et distincts. Cette nouvelle façon de penser et de faire l'espace public s'additionne à la différenciation spatiale des représentations religieuses – distinguant les zones de piété de celles de loisir –, ce qui renforce les barrières physiques et morales préexistantes (*Ibid.*). En d'autres termes, l'adoption progressive du modèle urbanistique hygiéniste et fonctionnaliste dans les villes du Moyen-Orient, s'accompagne, selon Schielke, du concept européen d'ordre public. L'espace public n'est donc plus un espace ouvert à toutes et à tous : il est dorénavant parcellé par les pratiques qui y sont tolérées. L'auteur ajoute :

« "Public" carries a specific political connotation, promising the potential inclusion of all but going hand in hand with strict criteria of inclusion and exclusion that often are framed by the label "civilization". »³⁸ (Schielke, 2008 : 542)

Les pratiques sociales des individus sont dès lors « expected to correspond to forms of behavior that are unambiguous and that keep different spheres of practices clearly separated »³⁹. L'ordre public est ainsi respecté lorsque chaque chose est à la place lui ayant été assignée, quitte à exclure de l'espace public – ou de certains espaces publics spécifiques –, une frange de la population et leurs pratiques, considérées comme déviantes. En somme, il s'agit d'exclure les comportements s'éloignant des normes dominantes. Pourtant, comme nous le verrons, l'exclusion de certaines pratiques sociales de l'espace public ne s'applique pas de la même manière en tout lieu, créant ainsi des territoires où l'ordre public n'est pas respecté.

Dans les rues de Téhéran, un jeune couple marchant côte à côte, un homme qui adopte un *look* excentrique, ou une adolescente qui porte des chaussures à talons, sont autant de pratiques pouvant être qualifiées de troubles à l'ordre public, et pour lesquelles une

³⁷ Traduction personnelle : « Les espaces publics de la ville moderne diffèrent des espaces ouverts du village et de la ville plus ancienne [...], caractérisés par une contingence d'usage et de signification. À l'opposé de ceux-ci, l'espace public (de la ville moderne), idéalement une place, un parc ou une rue large et propre, est essentiellement fonctionnel. L'espace public est alors un élément pris dans une configuration de pouvoir, où la société est vue comme un système interdépendant avec des éléments fonctionnels [...] qui doivent servir une finalité pour être considérés de valeur. »

³⁸ Traduction personnelle : « le "public" porte une connotation politique spécifique, promettant la potentielle inclusion de toutes et tous, mais allant main dans la main avec des critères stricts d'inclusion et d'exclusion, souvent construits par ce qu'on nomme une "civilisation" »

³⁹ Traduction personnelle : « on attend des pratiques sociales qu'elles correspondent à des comportements non ambigus, et qui conservent les différentes sphères de pratiques clairement séparées »

intervention de la police des mœurs se justifierait. L'espace public devient dès lors un espace contrôlé, un terrain régi par des relations de pouvoir, un lieu aux mains de celles et ceux qui font de la loi une norme. Le contrôle s'effectue alors non seulement sur les déplacements et sur les pratiques des individus, mais également sur leurs représentations, sur leurs imaginaires d'un territoire – représentations qui participent à la production dudit territoire en tant que tel (*Ibid.* ; Camblain, 2014).

Construction sociale de l'espace public

Ce sont les travaux de sociologie et de géographie tels que ceux d'Henri Lefebvre (1974) et de Michel Foucault (1975) qui ont permis de mettre en lumière l'imbrication entre le social et le spatial. Le sociologue Javier Auyero synthétise ici leurs apports à ces disciplines :

« L'espace devrait donc être envisagé non seulement comme le produit des processus sociaux – c'est-à-dire "socialement construit" – mais également comme participant de l'explication de ceux-ci, le social étant, en d'autres termes, "construit dans l'espace". » (Auyero, 2005 : 124)

Tim Cresswell (1996) soutient lui aussi cette idée en affirmant qu'à chaque espace correspondent des valeurs et des significations (« *value and meaning* »). Celles-ci n'y sont cependant pas inhérentes, puisque c'est l'espace – socialement construit – qui crée, entretient et reproduit les idéologies et relations de pouvoir. Effectivement, selon Cresswell, toute société attribue des comportements adaptés et inadaptés à chaque espace public, et c'est seulement lorsqu'un groupe subalterne transgresse les normes dominantes d'un espace particulier que celles-ci apparaissent au grand jour. Dans certains quartiers de Téhéran toutefois, les comportements considérés comme inappropriés – style vestimentaire perçu comme occidental ou excentrique, relations mixtes, etc. – ne sont pas le fait des individus, qui auraient en majorité tendance à les approuver, mais de l'État, qui impose des normes sociales islamiques. Cette imposition ne supprime cependant pas de tels comportements de l'espace public ; plutôt, elle renforce la différenciation spatiale des pratiques sociales. En cela, ces pratiques sont construites dans l'espace, et participent à façonner celui-ci. La géographe Doreen Massey (1994) souligne alors que la dépendance du social sur la temporalité, impliquant la nécessité de considérer cette dernière comme un facteur constitutif du spatial. La répartition du public fréquentant un parc, par exemple, n'est en effet pas la même à midi, à 18h ou à 2h du matin. Dès lors, les rapports de pouvoir présents dans un espace donné évoluent au fil de la journée, signifiant que les processus sociaux y prenant place sont non seulement construits dans l'espace, mais également dans le temps. Je montrerai ainsi qu'un renversement des rapports de pouvoir entre l'État et les jeunes est de l'ordre du possible dans

certaines micro-espaces de Téhéran, où l'on observe des normes alternatives devenir dominantes.

Pour Don Mitchell (2000), l'un des tenants de la géographie culturelle contemporaine, cette problématique relève du fait que, dû à l'hétérogénéité des cultures qu'on y rencontre, tout territoire est sujet à la présence de conflits d'identités et de valeurs. Tirailé entre les représentations d'une culture islamique et d'une culture occidentale, l'espace public de Téhéran n'y fait pas défaut. Cela s'explique par le fait que toute culture est non seulement ancrée territorialement, mais fait également partie intégrante d'un territoire donné. Ou plutôt, pour Mitchell, plusieurs cultures font simultanément partie intégrante d'un territoire donné. Cela mènerait, sur base de distinctions idéologiques ou confessionnelles, de classe, de genre ou encore d'ethnie, à des guerres culturelles (« *culture wars* ») entre les individus se partageant ce territoire. Mitchell (2000 : XV) affirme ainsi :

« "Culture" is never any *thing*, but is rather a struggled-over set of social relations, relations shot through with structures of power, structures of dominance and subordination. »⁴⁰

En somme, espaces publics, rapports de pouvoir et pratiques sociales s'influenceraient mutuellement et perpétuellement, dans leur reproduction.

Depuis un siècle, la population iranienne a vécu de successives impositions et interdictions de diverses pratiques sociales, troublant ainsi le jeu des normes sociales, de la culture et du rapport à l'espace. Dû à la fréquence et à la rapidité de ces transformations, les guerres culturelles, évoquées par Mitchell, portent ainsi une forte dimension intergénérationnelle. Par exemple, les personnes qui étaient trop jeunes lors de la Révolution pour avoir déjà développé un goût pour les jupes ou les pantalons à pattes d'éléphant, un intérêt pour le vin ou une passion pour la danse *modern jazz*, n'ont pas pu expérimenter l'interdiction de ces pratiques de la même manière que les personnes plus âgées les ayant adoptées. De ce fait, elles ne peuvent entretenir un rapport similaire aux espaces étant jadis liés à ces pratiques. De même, les jeunes ayant vécu leur adolescence durant la vague de répression d'Ahmadinejad n'ont pas le même rapport aux normes, et donc à l'espace, que les adolescent-e-s connaissant uniquement les politiques plus souples de Rohani.

Au vu de ces différents éléments, c'est au prisme de la géographie culturelle – liant culture, pouvoir et territoire –, que je propose d'étudier la transgression des normes sociales et culturelles dans les parcs publics de Téhéran.

⁴⁰ Traduction personnelle : « La "culture" n'est jamais une *chose*, mais plutôt un ensemble de relations sociales en tension, des relations composées par des structures de pouvoir, des structures de domination et de subordination. »

La norme, un outil de domination

À la lecture de « *Surveiller et punir* » (Foucault, 1975), il devient clair que la force de la norme réside dans son invisibilité : son intériorisation inconsciente permet aux dominant-e-s de véritablement discipliner une population sans même que celle-ci ne s'en aperçoive. Cela distingue donc la norme et la loi dans leur forme – la loi étant visible et formelle –, alors que toutes deux ont selon Foucault le même objectif : assujettir. Le respect de la norme reposerait ainsi sur un ensemble de micropénalités infligées par les dominants à l'aide de micropouvoirs, sévissant contre tout ce qui n'est pas conforme à leurs attentes. En faisant ressentir les fautes commises aux individus s'éloignant de la norme, c'est-à-dire en les stigmatisant, ceux-ci modifieraient durablement leur comportement et, sans opposer de résistance, ils se soumettraient d'eux-mêmes aux dominant-e-s. Foucault (*Ibid.* : 180-181) écrit à ce sujet :

« À l'atelier, à l'école, à l'armée sévit toute une micropénalité du temps (retards, absences, interruptions des tâches), de l'activité (inattention, négligence, manque de zèle), de la manière d'être (impolitesse, désobéissance), des discours (bavardage, insolence), du corps (attitudes « incorrectes », gestes non conformes, malpropreté), de la sexualité (immodestie, indécence). En même temps est utilisée, à titre de punitions, toute une série de procédés subtils, allant du châtiment physique léger, à des privations mineures et à de petites humiliations. Il s'agit à la fois de rendre pénalisables les fractions les plus ténues de la conduite, et de donner une fonction punitive aux éléments en apparence indifférents de l'appareil disciplinaire : à la limite, que tout puisse servir à punir la moindre chose ; que chaque sujet se trouve pris dans une universalité punissable – punissante [*sic.*] »

Cette définition des micropénalités est particulièrement adaptée à l'analyse du contrôle social en République islamique d'Iran, où la charia et les *fatwas* s'incarnent à travers les normes sociales islamiques, mais où la reproduction de celles-ci s'effectue autant par des acteurs étatiques du contrôle social que par des citoyen-ne-s *lambda*. En effet, lorsque dans la rue un homme jette un regard insistant à une femme qui fume, il la micropénalise en affichant sa désapprobation, il la stigmatise. De même lorsqu'un parent interdit à ses enfants de porter tel ou tel vêtement, leur conseille de ne pas fréquenter des camarades du sexe opposé, ou leur demande d'obéir aux personnes âgées. Dans toutes ces situations, le parent micropénalise ses enfants, et leur fait en réalité intérioriser des normes qu'elles reproduiront à leur tour – à moins qu'elles ne parviennent à les déconstruire.

Puisque, de par son éducation et sa socialisation, chaque individu peut intérioriser des normes islamiques, il convient de préciser que cette intériorisation n'est pas manichéenne. Tout un chacun peut intérioriser telle ou telle norme, tout en continuant à en rejeter d'autres, tout en restant persuadé-e de ne pas faire le jeu de l'État en reproduisant les normes que ce dernier impose. Les normes islamiques ne sont donc pas réservées à quelques fervent-e-s

défenseur·euse·s d'un islam intégriste, louangeant Khomeini sinon rien, mais peuvent se retrouver, à des degrés divers, parmi toute la population. Toute personne devient dès lors reproductrice des normes qu'elle a elle-même intériorisées et, dans une certaine mesure, actrice du contrôle de ces normes.

Gashte ershad⁴¹, amaaken⁴², herasat⁴³: la panoplie étatique du contrôle social

La police se préoccupe uniquement des infractions légales pouvant menacer la sécurité des citoyen·ne·s (drogues, alcool, violences physiques, etc.). Le respect des bonnes mœurs dans les lieux publics intérieurs et extérieurs, est quant à lui surveillé par trois principaux organes. Ceux-ci s'assurent du respect des normes sociales islamiques portant notamment sur l'habillement, l'attitude corporelle, les relations mixtes et, dans certains cas, la consommation d'alcool.

L'espace public extérieur est alors sous contrôle des *gashte ershad* qui, lorsqu'ils n'attendent pas à la sortie des *malls* ou des stations de métro, écument la ville en minivans. Les lieux publics intérieurs, comme les centres commerciaux, les cafés, les hôtels ou encore les théâtres, sont obligatoirement équipés de caméras. En tout temps, les *amaaken* sont en droit de demander l'accès aux images enregistrées durant les *x* derniers jours, vérifiant que personne n'y ait dansé ou ne s'y soit embrassé, typiquement. Si c'est le cas et que les coupables sont retrouvés, ils seront punis en conséquence. Si un avertissement a déjà été donné à l'établissement en question, les *amaaken* ont la possibilité de faire fermer temporairement ou définitivement le lieu en question, en fonction de la gravité de la situation. Il s'agissait d'une grande préoccupation des jeunes tenant l'auberge où j'ai séjourné quelque temps. Enfin, ce rôle est assuré dans les universités par les *herasat* qui, en plus des caméras, assurent elles-mêmes un contrôle en permanence. Elles disposent pour leur part du pouvoir d'exclure, pour une durée déterminée ou définitivement, un·e étudiant·e ou un·e professeur·e en cas de comportement inadéquat. Notons encore que les *basidjis*, jeunes miliciens paramilitaires, ont aujourd'hui une fonction plus floue et une présence amoindrie par rapport à la période de présidence d'Ahmadinejad.

Ma recherche montrera que, malgré un contrôle effectué par différents acteurs, les parcs publics du centre de Téhéran répondent à d'autres règles que celles régissant le reste de l'espace public. Je montrerai alors quels sont les facteurs spatiaux, sociaux et politiques impactant sur cette inégalité de traitement.

⁴¹ Police des mœurs dans l'espace public extérieur.

⁴² Police des mœurs dans les lieux publics intérieurs.

⁴³ Ce qui est interdit aux musulman·e·s. Opposé de *halâl*.

Téhéran, un terrain d'étude d'exceptions et d'inégalités

Confinée entre les hauts sommets de la chaîne montagneuse de l'Elbourz au nord et les plaines arides du désert Dasht-e Kavir au sud, les inégalités sociales de la mégapole iranienne se lisent à travers sa topographie. En s'étendant sur une pente constante allant de 1700 à 1100 mètres d'altitude, celle-ci influence directement un important facteur d'inégalités environnementales : le climat. Au pied des montagnes, le Nord jouit en effet d'un climat doux en été ; il y souffle une brise fraîche, et la couverture végétale y est importante due aux nombreux canaux à ciel ouvert, appelés *joobs*, qui longent les rues dans un axe nord-sud et approvisionnent les arbres en eau. Le Sud, à l'opposé, est sec et dégarni ; poussières et polluants atmosphériques s'y concentrent, faute d'absence de vent. Symboles des inégalités, les *joobs* sont généralement vidés de toute leur eau lorsqu'ils arrivent au Sud, excepté lors de fortes précipitations, où tous les déchets du Nord et du centre y sont alors charriés avant de s'accumuler dans des décharges à ciel ouvert.

Avec ses 15 millions d'habitants, l'agglomération de Téhéran regroupe près d'un cinquième de la population nationale, en faisant l'un des territoires les plus densément peuplés de la planète. Pourtant capitale depuis 1785, ce n'est qu'à partir du début du XX^{ème} siècle que la ville se développe véritablement, sa population ayant été multipliée par plus de cinquante depuis le recensement de 1922. Essentiellement due à l'exode rural et aux réfugiés de guerre, mais également à un indice de fécondité très élevé jusqu'à la guerre avec l'Irak, cette croissance démesurée s'est traduite spatialement par une forte ségrégation socioéconomique (Christie, Bogdanovic & Guzmán, 2016). Le Nord étant depuis toujours réservé aux résidences secondaires d'été et aux grands jardins de l'élite politique, économique et culturelle, la migration est dirigée vers le Sud, où les loyers sont plus bas. Proches des industries et de la pollution qu'elles engendrent, ces nouveaux urbains ne disposent que de peu de services, car ils sont, dans l'ensemble, en dehors des limites administratives de la capitale. L'urbanisation croissante se traduit également par l'occupation illégale de terrains, au Nord comme au Sud ; ceux du Nord subissent cependant une féroce vague de répression dès les années 1970, et sont systématiquement détruits à cause de la pression immobilière faisant monter le prix du terrain (Auyero, 2005). Le tissu urbain se densifiant, des communes de plusieurs centaines de milliers d'habitants sont progressivement absorbées en même temps que la bourgeoisie se dirige définitivement vers le Nord, laissant le centre aux *bazaaris*⁴⁴, aux *oulémas*⁴⁵, et à la classe moyenne. Malgré la tentative du premier plan d'urbanisme de 1968 de briser le fossé culturel et économique croissant entre Nord et Sud, les auteur.e-s de « *Political landscapes of capital*

⁴⁴ Hommes d'affaires, généralement riches et traditionnels, travaillant dans le commerce de marchandises.

⁴⁵ Érudits musulmans, membres du clergé chiite. Synonyme de *mollahs*.

cities » (Christie, Bogdanovic & Guzmán, 2016) estiment que cet axe ne s'est que renforcé depuis. Ils affirment :

« Top-down modernization, rapid reform, and the maintenance of an imperial image of civility and progress implemented urban changes in Tehran that constantly reinforced the north-south axis of social promotion, generated by its topographical incline. »⁴⁶ (*Ibid.* : 854)

Quatre décennies de régime islamique n'auront pas mis fin à ce gradient de richesses entre le Nord et le Sud de la ville, mais l'ont largement exacerbé, si bien que tout semble aujourd'hui les opposer. On observe à l'extrémité nord d'élégantes villas et des immeubles de grands architectes, BMW la journée et Maserati la nuit, salons de poker et *clubs* mixtes – tous deux interdits. Un simple café pris dans la rue revient à l'équivalent de CHF 7.-, et on y boit des grands crus français – interdits eux aussi, faut-il le rappeler. A l'opposé, dans le grand Sud de la ville, s'étendent des quartiers craints mais généralement inconnus de celles et ceux qui n'y vivent pas, comme celui de Shoush, royaume des drogues dures et de la petite criminalité (Navai, 2015). Plus au sud encore, à la limite du désert, le gigantesque bidonville d'Eslamshahr, le 21^{ème} plus grand de la planète, s'étend à perte de vue (Davis, 2007). Entre deux, c'est un paysage multiforme où se côtoie une population hétérogène, mais très variable selon le quartier. Chaque fraction de la ville étant précédée de sa réputation, celle-ci varie évidemment d'un groupe de personnes à l'autre.

La dichotomie Nord-Sud ne s'arrête évidemment ni aux revenus, ni à l'acceptation d'un État non laïque, ni au degré d'*occidentalisation* des modes de vie ; il s'agit plus que tout d'une dichotomie de pouvoir. Si à l'apogée du régime islamique, tout pauvre ouvrier pratiquant du Sud pouvait se sentir détenteur d'un pouvoir bien spécifique, c'était celui d'être craint. Une simple dénonciation pouvait en effet mener n'importe qui en prison, encore plus facilement s'il s'agissait d'un-e riche intellectuel-le de gauche. Aujourd'hui, les écarts de richesse et la corruption, présente à tous les niveaux de la société, ont changé la donne. Le véritable pouvoir, à Téhéran, serait celui d'acheter des policiers, des juges ou des politiciens. En somme, ce serait celui d'acheter sa liberté, de faire ce que l'on souhaite faire sans devoir prêter attention à la législation (Navai, 2015). Malheureusement, les documents traitant de la corruption dans les hautes sphères politiques et économiques sont peu nombreux, de par les difficultés et les risques intrinsèques à leur accréditation. Toutefois, l'ONG Transparency International (2017), faisant référence en la matière, évalue l'indice de perception de la corruption en République islamique d'Iran à 30 points sur 100, alors que 0 point indique un état de corruption

⁴⁶ Traduction personnelle : « Une modernisation de type *top-down*, des réformes rapides ainsi que le maintien d'une image impériale de civilité et de progrès ont mené à Téhéran à des changements urbains renforçant constamment l'axe Nord-Sud de la promotion sociale, engendrée par l'inclinaison topographique. »

systematique. Le pays est ainsi classé de manière assez stable depuis plusieurs années à la 130^{ème} place sur les 180 évalués, indiquant une corruption omniprésente. Au vu des manifestations de fin d'année 2017, lors desquelles la population dénonçait notamment l'impunité des élites politiques et économiques face à des cas de corruption, il semblerait que cela devienne un enjeu de société.

J'ai fait au début de cette recherche l'hypothèse que certains policiers fermaient les yeux sur diverses pratiques illégales – par initiative personnelle et sans aucune contrepartie, que ce soit par conviction, par résignation ou par paresse. On peut toutefois supposer – et cela reste une intuition ni étayée ni vérifiée, faute de sources –, que les policiers des quartiers riches, en particulier, reçoivent l'ordre de fermer les yeux, afin d'établir un climat plus agréable pour les populations aisées. Une chose est cependant certaine : les principes moraux du clergé, c'est-à-dire les fondements de la République, sont achetables. Ils sont même si fréquemment achetés aux responsables politiques que ceux-ci n'auraient aucun intérêt à lutter contre la corruption (Pollack & Takeyh, 2005).

Pour terminer, en tant que la cible principale des politiques publiques depuis plus d'un siècle, Téhéran est devenue le berceau des mouvements de contestation, et fait office, à bien des égards, d'exception à l'échelle nationale. Pour Khosravi, Djalali et Marullo (2017), l'histoire sociopolitique de la ville est à lire dans la morphologie de son tissu urbanistique. Ils préviennent toutefois :

« Despite all the attempts at neutralizing its past, Tehran's space appears as a palimpsest of contrasting forces, ruins of failed political projects, a constellation of symbols deprived of meaning, and a collection of involuntary monuments. Its history offers a nonlinear series of events which is hardly explainable through the use of categories of secular enlightenment versus religious obscurantism, modernity versus tradition, into which it is usually forced. »⁴⁷ (*Ibid.* : 20)

Les parcs urbains de Téhéran, des espaces à part ?

Héritage culturel des jardins arabo-musulmans

Les plus vieux jardins du monde, et les plus célèbres tels que ceux de Babylone, seraient ceux, selon toute vraisemblance, de la Mésopotamie voisine – sur le nord-est de la Syrie et le

⁴⁷ Traduction personnelle : « Malgré toutes les tentatives de neutralisation de son passé, l'espace de Téhéran ressemble à un palimpseste de forces contrastées, aux ruines de projets politiques ratés, à une constellation de symboles dépourvus de sens, et à une collection de monuments involontaires. Son histoire, composée d'une série non linéaire d'événements, est difficilement explicable à travers l'utilisation de catégories comme les progrès séculaires contre l'obscurantisme religieux, ou la modernité contre la tradition, tel que cela est généralement fait. »

nord de l'Irak actuel. Objets mythiques pour les diverses civilisations se succédant dans la région, les jardins atteignent leur apogée durant l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane, en Perse particulièrement, d'où ils se répandent dans le reste du monde antique. Imitant le paradis tel que décrit dans le Coran, les jardins perses sont appelés *paradeisos*, et respectent des règles strictes en termes de structure et d'aménagement. Généralement clos et privés, la végétation et l'eau – sous forme de bassins, de fontaines et de canaux d'irrigation ouverts –, y tiennent un rôle central pour procurer ombre et fraîcheur aux visiteur-euse-s (Gillot, 2006). Faisant office d'oasis artificielles, les jardins sont alors des antithèses du désert. Ils sont des lieux de repos et de récréation, symboles de puissance, synonymes de la capacité à dompter une nature hostile. Évoluant légèrement durant les invasions mongoles, les jardins arabo-musulmans sont ensuite largement influencés lors de l'apparition du modèle urbanistique de la *ville occidentale moderne* (*Ibid.*).

S'opère alors à cette période un tournant majeur pour les jardins des villes arabo-musulmanes : leur transformation progressive en espaces publics, répondant bientôt aux termes de parcs publics ou de parcs urbains. Tandis que la plupart d'entre eux étaient jusqu'à peu des espaces réservés à une élite, nourrissant un imaginaire onirique de la Perse antique, ils deviennent subitement des espaces de divertissement populaire. Selon Gaëlle Gillot toujours (2006), cette mutation se traduit alors par un chamboulement à la fois des références et des comportements des citoyen-ne-s vis-à-vis de la *nature*, qui devient un bien urbain commun. De plus, ce changement de régime s'accompagne également par la perte presque totale de l'art des jardins arabo-musulmans, en Syrie et en Égypte, qui sont dessinés ou redessinés par des aménagistes européens. Certains parcs d'Iran parviennent néanmoins à garder une certaine authenticité dans leur forme. Si Mohammad Reza Shah transforme Téhéran en tentant d'imiter Paris, son goût pour la démesure et sa nostalgie de l'Empire perse le poussent à ordonner la création des parcs urbains monumentaux (Adelkhah, 2006).

Extension du domicile privé et terrains d'innovations sociales

C'est à Gholamhossein Karbastchi, figure de proue des réformistes et maire de Téhéran de 1989 jusqu'à son arrestation controversée en 1998 – pour complicité de corruption et dépenses excessives –, que l'on doit le paysage actuel de la capitale iranienne et de la majorité de ses parcs publics. Suivant scrupuleusement les préceptes hygiénistes de la ville moderne, sa politique est, selon l'anthropologue Fariba Adelkhah (2006), à l'origine d'une multiplication d'espaces verts modestes, pourvus des mêmes infrastructures que l'on y retrouve actuellement : bancs, places de jeux et infrastructures de sport, fontaines et végétation variée. Sur la base d'une étude qualitative menée dans les parcs publics de l'est de Téhéran en 1994, Adelkhah (2006 : 33) qualifie ces lieux de « terrains d'innovations sociales ». Elle précise :

« Les nouveaux jardins municipaux ont donné naissance à diverses pratiques quotidiennes. Ils sont fréquentés en famille, de manière somme toute assez traditionnelle, mais également par les différentes catégories de la population – par exemple par les femmes, par les jeunes, par les retraités, par les soldats etc. – qui peuvent s’y rendre de façon indépendante sans que cela soit un sujet de curiosité. À cet égard ils constituent un facteur de différenciation sociale et d’autonomisation des individus [...]. Les habitants des quartiers s’approprient les nouveaux jardins municipaux de multiples façons : ils s’y reposent, ils y dorment, ils y pique-niquent, ils y gardent leurs enfants, ils y bavardent, ils y font du sport, ils y suivent des formations artistiques, ils y préparent leurs examens, ils y lisent les journaux affichés, ils y regardent des films en plein air, ils y prient, ils y font des achats, ils y draguent ou tout simplement ils y passent. Dans leur pluralité, ces modes d’appropriation des espaces verts sont porteurs de nouvelles manières d’être. »

Si de nouvelles pratiques sociales ont émergé dans les parcs publics depuis ces propos, mes observations sont en tout point similaires à celles d’Adelkhah, témoignant d’une certaine stabilité des pratiques des parcs. L’auteure relève également les conflits que peuvent engendrer des pratiques idéologiquement opposées, en prenant l’exemple des familles *sonnati*⁴⁸ mises face à des jeunes couples. Malheureusement, elle n’explique pourtant pas la tolérance institutionnelle et publique présente dans les parcs urbains au sujet des pratiques anticonformistes qui s’y déroulent. L’anthropologue avance cependant que ces nouveaux parcs municipaux sont vécus par les Téhéranais-es comme une prolongation des carrés d’herbe présents devant les maisons individuelles et les petits immeubles, eux-mêmes considérés par beaucoup comme une extension du domicile privé. Pour cette raison, les normes de l’espace privé se retrouveraient dans les parcs publics, ceux-ci étant « savamment découpés en de multiples *bâqtcheh*⁴⁹, propices, sinon au flirt, du moins aux rencontres, aux conversations et aux pique-niques » (*Ibid.* : 35-36). Entourés de haies, ceux-ci permettent effectivement de se dérober du regard d’autrui. Tout en s’y sentant comme chez soi, fréquenter les parcs serait pour Adelkhah le témoignage d’une *modernité* tant recherchée, dû à l’éloignement des normes traditionnelles qu’ils encouragent. De plus, ceux-ci « fournissent aux habitants d’un quartier le moyen d’élargir leur espace social » (*Ibid.* : 36) tout en nourrissant « une identité téhéranaise qui transcende les clivages de quartier, mais aussi de sexe, d’âge, de classe sociale » (*Ibid.* : 37).

⁴⁸ Familles traditionnelles, littéralement *authentiques*.

⁴⁹ Petits jardins ornés de fleurs, présents dans les cours intérieures et dans les parcs, et souvent entourés de haies.

Des espaces de contrôle

En 1994 déjà, des « conduites déviantes » étaient à relever, engendrant selon Adelhah (2006 : 39) des conflits entre utilisateurs-trices *lambda* des parcs d'un côté, et des « hooligans » de l'autre. L'anthropologue évoque à titre d'exemples les « lampes des réverbères [...] cassées », « des fleurs [...] arrachées ou piétinées », ou encore les « déchets des pique-niques [...] abandonnés » sur les pelouses... Étonnamment, sans les caractériser de déviant·e·s, elle décrit également la présence de jeunes qui, « malgré le regard du voisinage, la surveillance des autorités locales ou le contrôle des Gardiens de la Révolution⁵⁰ », viennent au parc pour draguer.

Si, depuis 1994, des soubresauts sont à relever dans les pratiques et le contrôle des parcs, notamment avec une surveillance et une répression accrues sous Ahmadinejad, la situation est aujourd'hui passablement comparable à celle que décrit Adelhah. Les regards du voisinage semblent toujours aussi présents, et parfois si pesants pour celles et ceux qui les subissent qu'ils en deviennent dissuasifs. Même si ces regards ne portent pas nécessairement une intention de surveiller, ils doivent cependant être considérés comme des acteurs du contrôle à part entière.

Les agents étatiques du contrôle social sont quant à eux multiples, chacun ayant un rôle spécifique. Ayant un statut similaire aux policiers municipaux mais ne portant pas d'arme, des policiers des parcs ont pour mission d'assurer la sécurité des usagères et usagers et de lutter contre les pratiques illégales telles que le vol ou la vente et la consommation de produits psychotropes. Parallèlement, des *gashte ershad* circulent en minivan dans les parcs afin de réprimer les pratiques contraires aux mœurs islamiques. Ils agiraient alors en particulier contre les jeunes femmes adoptant une tenue vestimentaire non conforme aux règles islamiques, mais également contre les couples trop proches. Enfin, des gardiens du parc assurent une présence permanente dans les parcs, mais leur rôle se limite à surveiller le respect des infrastructures. Si les *basidjis* ont, jusqu'à la fin du mandat d'Ahmadinejad, eu un rôle important dans les parcs publics, en réalisant à la fois le travail des *gashte ershad* et de la police, il est actuellement très rare de les y croiser.

⁵⁰ Corps militaire composé uniquement d'hommes particulièrement pieux, présents non seulement dans l'armée, mais également dans le monde politique et économique, où ils disposent d'une très forte influence. Couramment appelés *Pasdarán*, les *basidjis* font partie de ce corps.

Hypothèses et plan de la recherche

Cette recherche a pour objectif d'interroger en quoi les parcs urbains du centre de Téhéran constituent des espaces de liberté pour les jeunes les fréquentant. Pour y répondre, nous questionnerons, dans une première partie, l'influence de la matérialité de ces lieux sur les pratiques sociales ainsi que sur les représentations. Il s'agira alors d'observer le rôle de l'aménagement de l'espace, en comparaison du reste de l'espace public. La végétation abondante des parcs urbains – arbustes, haies et forêts –, de même que les grands espaces leur étant propres, permettraient ce qu'aucun autre espace public ne peut offrir : du calme et de la discrétion. De plus, les parcs urbains étant perçus et vécus comme des espaces de loisir et de repos par toutes et tous, chacun·e y adapterait son comportement de manière à ne pas déranger autrui, et prendrait sur soi le cas échéant. Dans les lieux de passage des parcs, telles que les allées principales, les normes sociales dominantes seraient semblables à celles de la rue. À l'opposé, d'innombrables micro-espaces favoriseraient le recours à des pratiques s'écartant des normes islamiques. À ce titre, l'hypothèse est également faite que la nuit soit un facteur déterminant dans l'adoption de ces pratiques.

Cela nous mènera à questionner les éventuelles distinctions spatiales et temporelles du contrôle social. Nous examinerons alors ses divers·es actrices et acteurs et, afin d'en constater une potentielle tolérance, nous tâcherons de déterminer comment ce contrôle est réalisé. En comparaison du reste de l'espace public, le contrôle social étatique y serait particulièrement mal effectué, dû notamment à une très faible présence des *gashte ershad* et des policiers du parc. Quoiqu'il en soit, cela sera difficilement vérifiable, nous pouvons également faire l'hypothèse que ces derniers ferment les yeux sur de nombreuses pratiques interdites. Les jeunes auraient ainsi la possibilité de recourir à des pratiques propres à leurs aspirations et, par leur répétition, celles-ci modifieraient progressivement les normes sociales à l'intérieur des parcs, en faisant des espaces plurinormés.

Dans une seconde partie, nous éloignerons notre regard des parcs urbains, pour observer la société téhéranaise *depuis* ceux-ci. Cela nous permettra d'appréhender ce que les jeunes cherchent à fuir, et ainsi de comprendre pourquoi certain·e·s s'y réfugient. À travers l'étude de leurs discours et de leurs pratiques quotidiennes, nous constaterons le décalage entre les normes et valeurs des jeunes interrogé·e·s, et celles promues par le régime islamique. Les diverses contraintes exercées à l'encontre des libertés individuelles des jeunes – d'après leurs propres représentations de celles-ci, basées sur le *modèle occidental* –, seraient alors sources de nombreuses frustrations. Outre leur critique des inégalités genrées et de la ségrégation des genres, les jeunes seraient en particulier frustré·e·s par les contraintes imposées par leur parents. D'une manière générale, illes auraient tendance à attribuer tous leurs maux à la religion.

Enfin, nous nous attarderons sur les façons dont les jeunes perçoivent leurs pratiques anticonformistes. Nous questionnerons alors, en termes collectifs, quelles sont les conséquences pratiques de celle-ci. Nous examinerons les différentes formes de contestation effectuées par les jeunes, en mettant l'accent sur l'intention de résister. Il en résulte l'hypothèse que, grâce aux pratiques quotidiennes contraires aux normes islamiques, la jeunesse téhéranaise peut être qualifiée de principale actrice du changement.

METHODOLOGIE

Méthodes d'analyse

Comme le montre Don Mitchell au travers de son ouvrage « *Cultural Geography. A critical introduction* » (2000), la production de connaissances en géographie culturelle – à l'instar du courant postmoderne et de la géographie sociale en général –, est irrémédiablement liée à l'observation et à l'analyse des représentations des individus. Cette connaissance repose ainsi sur les relations symboliques que les sujets entretiennent avec l'espace et la société, plutôt que sur leurs relations matérielles. C'est donc une réalité géographique « vécue, perçue et produite par les individus » (Camblain, 2014 : 42) que nous étudions, et non pas une réalité géographique physique et objective – dans le sens où elle serait mesurable et comprise de manière similaire par tous les individus, faisant fi de leur subjectivité.

L'objectif de cette recherche est de reconstruire les expériences de la vie quotidienne des jeunes de Téhéran, de comprendre comment elles se représentent *en tant que jeunes* dans la société iranienne et ses contraintes. Afin de distinguer les pratiques des représentations, c'est donc naturellement que je me suis dirigé vers la réalisation d'une ethnographie des jeunes rencontré-e-s dans les parcs urbains. Pour le célèbre anthropologue et ethnologue Bronislaw Malinowski (1963), l'ethnographie permet, à partir des discours des individus étudiés, de rendre compte de faits sociaux grâce à une « étude complète des phénomènes, et non pas à une recherche du sensationnel, de l'original, encore moins de l'amusant et du bizarre » (*Ibid.* : 68). Dans le but de saisir les liens existant entre les parcs urbains d'un côté, et les pratiques anticonformistes et le sentiment de liberté des jeunes Téhéranais-es de l'autre, j'ai alors cherché à comprendre *leur réalité*. Pour cela, ces lieux ont été analysés en tant qu'espaces produits, perçus et finalement vécus par les jeunes enquêté-e-s.

Pragmatiquement, je me suis orienté vers la méthode mixte qu'est l'enquête de terrain, décodée par l'anthropologue Jean-Pierre Olivier de Sardan dans son article « *La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie* » (1995). Particulièrement adaptée, cette méthode « permet de décrire l'espace des représentations ou des pratiques courantes ou éminentes dans un groupe social donné » (Olivier de Sardan, 1995 : 17). L'ethnographie est ainsi réalisée grâce à la production de « connaissances *in situ*, contextualisées, transversales, visant à rendre compte du "point de vue de l'acteur", des représentations ordinaires, des pratiques usuelles et de leurs significations autochtones » (*Ibid.* : 2). Outre son caractère *in situ*, impliquant de me rendre à Téhéran, cette méthode nécessite une « interaction prolongée entre le chercheur en personne et les populations locales » (*Ibid.*) afin de maîtriser les codes sociaux

en vigueur et de mener à bien la recherche. Afin de consolider les résultats obtenus, Olivier de Sardan suggère de recourir à plusieurs formes de production de données. Cette enquête de terrain repose ainsi sur de l'imprégnation et de l'observation participante, sur des entretiens, ainsi que sur la collecte de sources écrites.

L'imprégnation et l'observation participante

L'imprégnation et l'observation participante ont pour objectif la familiarisation du chercheur de terrain au milieu et à la culture qu'il entend étudier. D'une part, le but est de décoder les faits et gestes d'autrui sans même devoir y prêter attention ; d'autre part, il s'agit de comprendre la situation des enquêté-e-s *via* l'expérimentation de celle-ci. Pour Olivier de Sardan, cela passe nécessairement par « l'insertion prolongée de l'enquêteur dans le milieu de vie des enquêtés » (Olivier de Sardan, 1995 : 3). L'imprégnation est en réalité imperceptible à l'anthropologue, elle intègre chacune de ses pratiques quotidiennes :

« Il mange, bavarde, papote, plaisante, drague, joue, regarde, écoute, aime, déteste. En vivant il observe, malgré lui en quelque sorte, et ces observations-là sont "enregistrées" dans son inconscient. [...] Ce qu'il observe, voit, entend, durant un séjour sur le terrain, comme ses propres expériences dans les rapports avec autrui, tout cela va "entrer" dans cette boîte noire, produire des effets au sein de sa machine à conceptualiser, analyser, intuitiver [*sic.*], interpréter, et donc pour une part va ensuite "sortir" de ladite boîte noire pour structurer en partie ses interprétations. » (*Ibid.* : 6)

Dans mon cas, cela s'est dans un premier temps traduit par une phase d'imprégnation dans le centre de Téhéran, me permettant essentiellement d'en *ressentir* l'environnement urbain et les pratiques sociales associées, sans pour autant chercher à les *comprendre*, pour reprendre les termes d'Olivier de Sardan. C'est donc en tant que spectateur externe que j'ai parcouru différents parcs publics de la capitale, bu des *nojitos* (*mojit*os sans alcool) dans des cafés branchés et fait mes courses au *grand bazar*. J'ai également pris le métro et le taxi aux heures de pointe – non pas pour la destination mais pour le voyage –, lu le journal (le *Tehran Times*, en anglais), mangé des maïs grillés et bu des thés dans la rue, etc. Étant déjà venu à Téhéran auparavant, ces quelques jours d'imprégnation – hors de toute considération de mon sujet d'étude –, m'ont permis de me distancier légèrement de mes prénotions vis-à-vis de mon terrain de recherche.

Si l'imprégnation s'est évidemment faite sur toute la durée de mon séjour à Téhéran, j'y ai rapidement ajouté de l'observation, c'est-à-dire en tant que témoin extérieur d'une situation, puis de l'observation participante, c'est-à-dire en jouant le rôle de co-acteur d'une situation (*Ibid.* : 3). En pratique, cela s'est différencié de l'imprégnation par une posture plus active et la recherche d'éléments particuliers : faire le même itinéraire à différentes heures du

jour et de la nuit, passer par les zones peu éclairées des parcs, suivre les odeurs de marijuana, se rapprocher des sources de musique, s'asseoir à proximité d'un groupe de jeunes ou d'un couple, etc. En somme, l'observation mène souvent à créer des opportunités d'interaction – d'observation participante – avec autrui. Après quelques jours seulement, j'ai ainsi par hasard fait la connaissance de Abbas, poète et modèle pour une marque de sous-vêtements, 34 ans, consommateur quotidien de marijuana et utilisateur occasionnel de LSD et d'autres drogues. Il m'a présenté à ses amis, et bien que seuls deux d'entre eux parlaient quelques mots d'anglais, j'ai passé de nombreuses soirées en leur compagnie dans le Park-e Honarmandan. Ne révélant que partiellement mon rôle de chercheur et le sujet de ma recherche, compte tenu de la barrière de la langue nous séparant, c'est une relation amicale, plutôt qu'une relation enquêteur-enquêtés, qui s'est progressivement créée. Cela a permis, je crois, de considérablement réduire tout changement de comportement induit par ma présence au sein du groupe.

À la différence de l'imprégnation, les observations et interactions ont pour la plupart été consignées dans un carnet de terrain audio, afin de pouvoir y avoir recours ultérieurement. Je me suis ainsi enregistré plusieurs fois par jour, indiquant le lieu, l'heure, et autant d'observations ou d'interactions que possible. Même si sur le moment, celles-ci ne semblaient parfois porter que peu d'intérêt, leur compilation m'a permis de tirer des tendances dans la fréquentation des parcs par exemple, ou sur les sujets revenant fréquemment dans les discussions informelles. Le soir, je résumais celles-ci dans un fichier, afin d'en avoir une vue d'ensemble.

Les entretiens

Élément central de l'ethnographie, la méthode d'entretien retenue a été celle dite de l'entretien semi-directif, consistant à poser des questions ouvertes afin de ne pas cloisonner les enquêté-e-s dans un choix de réponses limité. J'ai au préalable établi un guide d'entretien destiné aux jeunes interrogé-e-s (cf. Annexe 1, p. 171). Celui-ci contient une liste de questions, regroupées par thème, et se dirigeant graduellement vers la sphère du privé voire de l'intime. Plusieurs points de ma recherche étant profondément tabous en Iran, il m'a effectivement semblé préférable de ne pas entrer trop précocement dans le vif du sujet. L'ordre des questions était donc important pour une meilleure *acclimatation* de l'enquêté-e, toutefois j'ai généralement privilégié de suivre une discussion naturelle et ne pas interrompre l'enquêté-e dans ses réponses que de rester attaché à cet ordre. De même, certaines questions n'ont parfois pas du tout été posées au vu des réponses précédentes, et des questions improvisées ont été rajoutées à chaque entretien afin d'approfondir certains sujets. Mon guide d'entretien a ainsi été remodelé au fil des entrevues, voyant certaines questions reformulées, et d'autres

apparaître ou disparaître. Au total, ce sont 34 entretiens qui ont ainsi été menés dans deux parcs urbains du centre de Téhéran, comme je le développe ci-après.

La collecte de sources écrites

Évidemment nécessaire à la familiarisation avec le contexte du terrain et le développement d'hypothèses exploratoires, une grande partie de la collecte de données a dans le cas de cette recherche été effectuée avant de me rendre à Téhéran.

Une large part des recherches en sciences sociales concernant l'Iran, et questionnant les relations que les individus entretiennent avec les normes islamiques et l'État, sont effectuées par chercheur·e·s iranien·ne·s. À cause de la censure toutefois, la plupart de ceulles-ci ont émigré, le plus souvent en France ou aux États-Unis. J'ai donc par chance accès à la majorité de la littérature académique sur le sujet, mais la barrière de la langue m'a obligé à laisser de côté toute la littérature des blogs en persan.

Lieux d'étude

Le choix de s'orienter vers l'étude des parcs publics du centre et/ou du nord de Téhéran avait déjà été fait dans la phase exploratoire de cette recherche, en me basant sur mon expérience préalable de touriste en Iran et sur la littérature traitant du sujet. Il fallait alors encore, lors de mon terrain, décider quel(s) parc(s) étudier. L'observation participante menée les premiers jours dans divers parcs de la capitale m'a permis d'en sélectionner deux selon divers critères, d'ordre pratique et d'intérêt pour la recherche. Parce qu'ils correspondaient à mes exigences en termes de surface maximale – afin de pouvoir fréquemment parcourir l'intégralité du parc –, de temps de trajet maximal – pour ne pas « gaspiller » mon temps dans le métro ou les embouteillages –, et parce qu'ils ont la réputation d'être relativement sûrs à toute heure, et qu'ils présentent à la fois une population variée et diverses formes de contrôle, j'ai choisi d'étudier le Park-e Honarmandan et le Park-e Laleh. Tous deux sont situés au centre de Téhéran.

Carte 1 – Téhéran

Le cercle rouge de droite indique le Park-e Honarmandan, et celui de gauche le Park-e Laleh.

Source : National Cartographic Center of Iran, 1998



Park-e Honarmandan

Le Park-e Honarmandan – parc des artistes, en persan –, est un parc carré de six hectares, aménagé de manière très symétrique, rappelant le lointain souvenir des jardins perses. Sa très petite superficie – comparée à la superficie moyenne des parcs de Téhéran – lui donne l’avantage d’être entièrement parcouru en quelques minutes, me permettant de connaître chaque recoin en profondeur. Il dispose de plusieurs bassins et fontaines, de nombreux arbres et arbustes ombrageant les espaces de gazon, et il est entouré de haies et de *joobs* ne laissant que deux entrées principales et trois entrées secondaires. Des bancs sont disposés le long des chemins, et on y trouve un terrain de basketball, des tables de ping-pong, une piste de roller destinée aux enfants, des tables où de vieux hommes jouent aux échecs et discutent, des infrastructures de fitness, une place de jeux et, le soir, un filet de badminton est tendu. On y trouve de plus le *forum des artistes iraniens* – un lieu d’exposition d’artistes

actuels –, un théâtre, un célèbre restaurant végétarien et deux cafés. Pour terminer, un grand nombre de sculptures sont réparties dans le parc, lui conférant, avec les dizaines de chats qui s'y baladent, un caractère particulier.

Le parc attire schématiquement deux types de publics relativement distincts. L'un est composé d'habitant.e-s et d'employé.e-s du quartier, qui visitent ce parc plutôt qu'un autre pour sa proximité, et l'ambiance générale qu'ils apprécient. L'autre public est composé principalement d'artistes et d'intellectuel.le-s affichant souvent un *look* extravagant, d'amateurs.trices d'art des classes supérieures, et d'étudiant.e-s adhérant aux codes de la culture *underground* téhéranaise – goûts artistiques, idées politiques, apparence physique, etc. Ce public-là vient de toute la ville, le soir uniquement, pour assister à une pièce de théâtre, visiter une exposition, manger végétarien ou philosopher sur un banc. Seuls les jeunes de ce second groupe s'attardent toutefois dans le parc lui-même, les personnes plus âgées ne faisant pour la plupart qu'y transiter pour se rendre à leur sortie culturelle ou culinaire.

On observe au Park-e Honarmandan une spatialisation des catégories sociales très nette dès le début de soirée, avec, schématiquement : à l'ouest, des familles qui pique-niquent dans l'herbe ; au sud, des artistes et intellectuels qui discutent devant le *forum* – où il est fréquent qu'un groupe de musique se produise – ; à l'est, où l'éclairage est plus faible, des groupes de jeunes hommes qui fument, rient et écoutent de la musique ; au nord, des enfants et adolescents faisant du sport ; et au nord-ouest, des hommes âgés jouant aux échecs. Cette répartition spatiale est visible jusqu'à tard dans la nuit ; les deux principaux groupes encore présents à partir de minuit sont les familles, encore nombreuses à 2h du matin – même en semaine –, et les groupes de jeunes hommes qui y restent parfois jusqu'au lever du soleil – plus couramment jusque vers 3h du matin. Tôt le matin, les principaux utilisateurs sont des hommes retraités venant profiter des infrastructures de fitness et lire le journal, puis faire la sieste. Sur la pause de midi, des employés du quartier viennent manger à l'ombre leur plat pris à l'emporter. Et durant l'après-midi, la chaleur rebute la plupart des utilisateurs et utilisatrices, si bien que même durant le week-end, le parc est majoritairement vide jusqu'en fin d'après-midi.

Photographie 1 – Park-e Honarmandan, zone nord, 23h

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Photographie 2 – Park-e Honarmandan, zone est, 18h

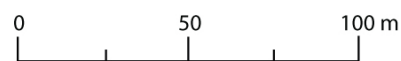
Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Carte 2 – Park-e Honarmandan

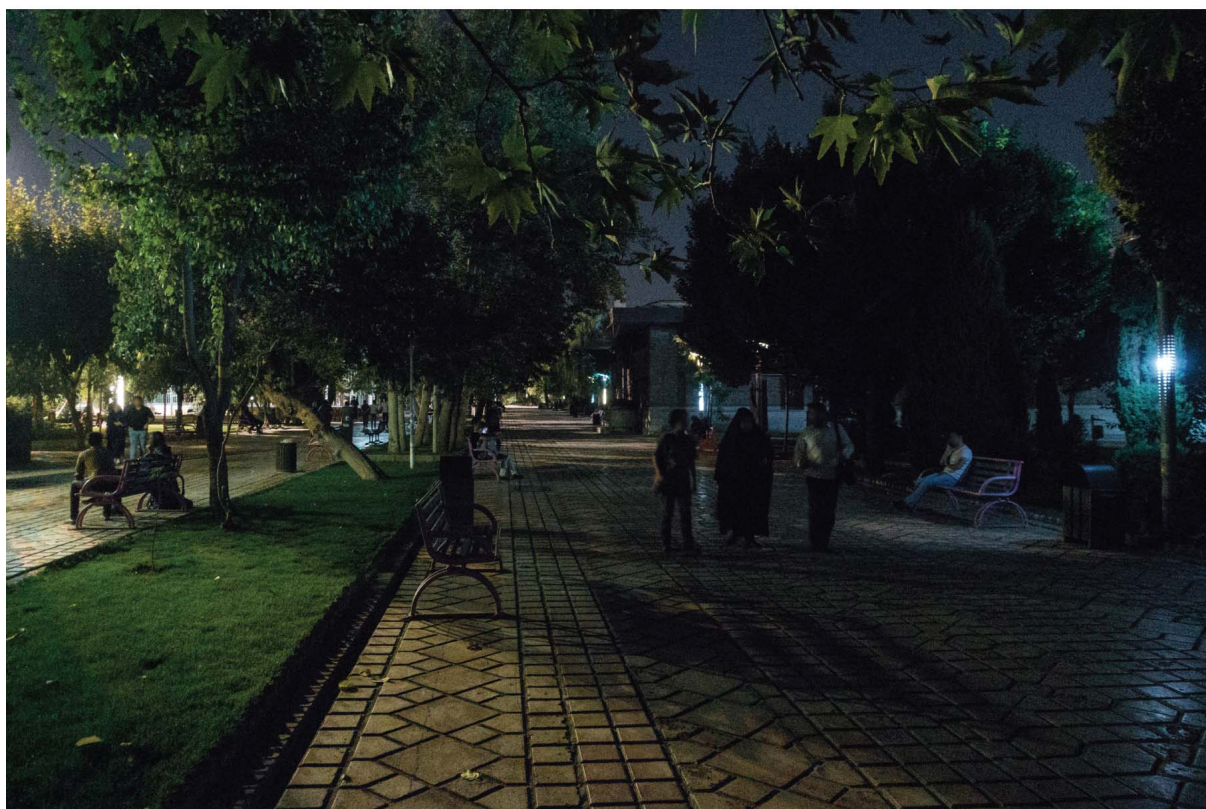


Fonds de carte : Plan du parc des policiers, © Google (2018)
Réalisation Illustrateur : Théo Héritier, 2018



Photographie 3 – Park-e Honarmandan, zone centre, 14h / 22h

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Park-e Laleh

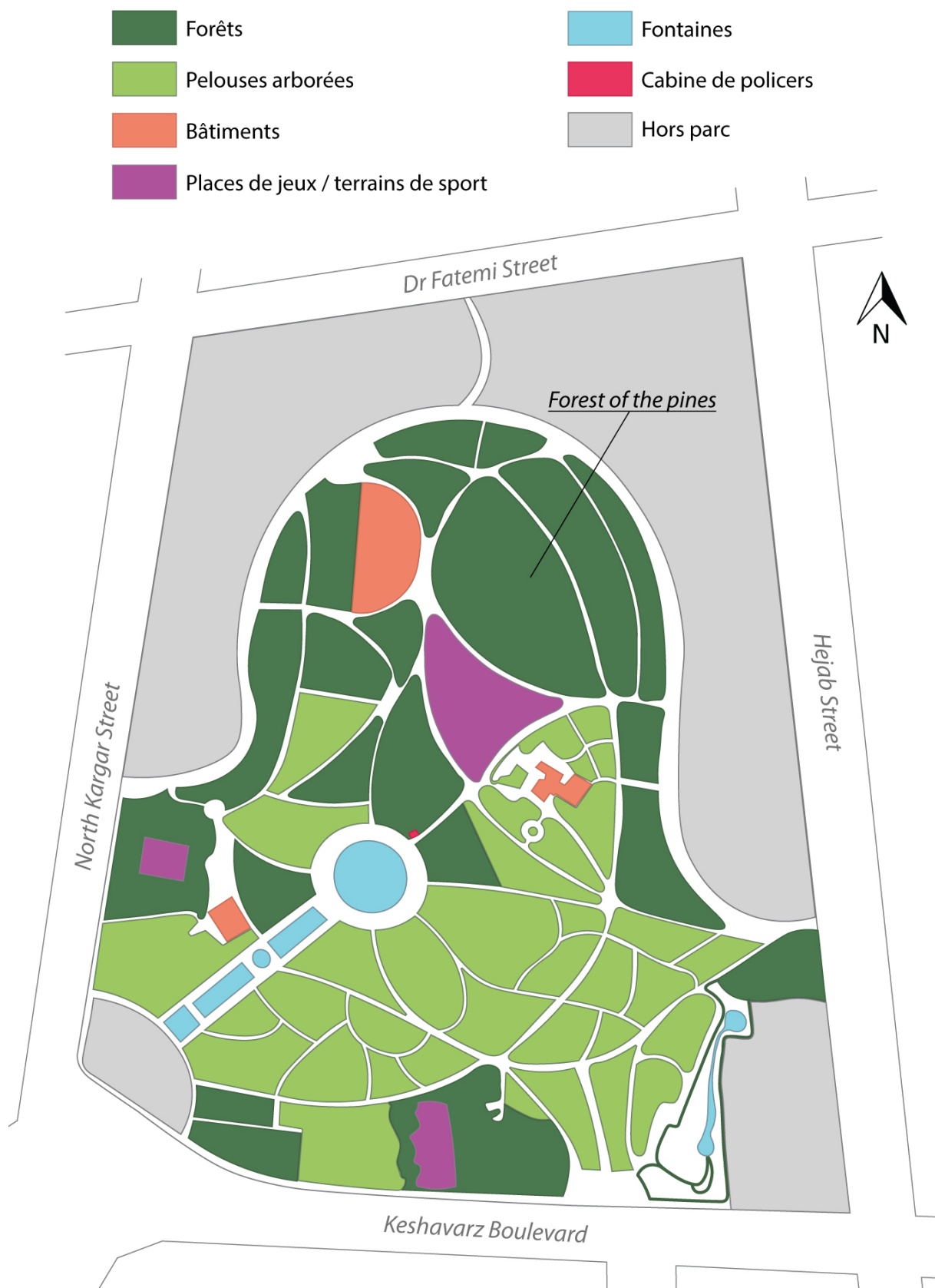
Le Park-e Laleh présente dans sa forme peu de similitudes avec le Park-e Honarmandan. D'abord, son plan est plus proche du modèle de jardin anglo-chinois, avec des allées sinusoïdales (Gillot, 2006). Il comporte une petite mosquée, mais ni lieux de culture, ni restaurants – des stands de nourriture et d'artisanat s'y dressent toutefois durant le *festival d'été*. De plus, il s'étend sur une surface de 37 ha, compliquant par-là la tâche du chercheur qui souhaite pouvoir observer chaque recoin à toute heure. En termes d'aménagement, le parc combine grands espaces gazonnés et ouverts, forêts sombres à l'éclairage nocturne variable, places de jeux, infrastructures de fitness et terrains de sport en tout genre, petits carrés d'herbe entourés de hautes haies, places bétonnées agrémentées de parasols, fontaines et bassins, etc. On y trouve également des bancs dans toutes les allées – certains disposant d'une barrière au milieu afin de séparer les hommes et les femmes qui ne seraient pas mariés –, des grandes tables qu'occupent les étudiant-e-s y travaillant en groupes, ou encore des *alachigh* – *bungalows* sur pilotis, semi-fermés, permettant de relativement s'isoler. Le parc est entouré de haies et de profonds *joobs*, ne laissant que six entrées officielles ; il est toutefois possible d'y entrer ou d'en sortir par quelques autres chemins dessinés dans les haies par la force de leur répétition.

Photographie 4 – Park-e Laleh, zone sud, 21h

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Carte 3 – Park-e Laleh

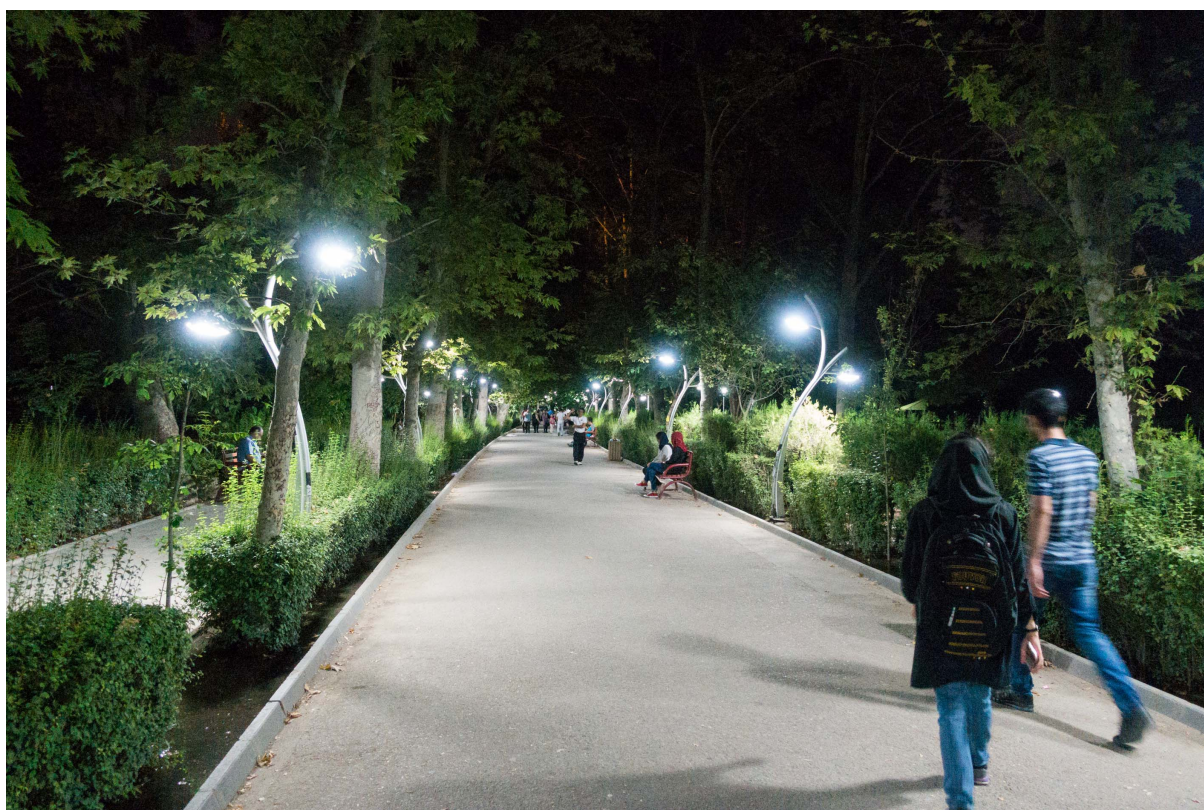


Fonds de carte : Plan public du parc, © Google (2018)
Réalisation Illustrateur : Théo Héritier, 2018

Le Park-e Laleh attire un public varié venant y profiter de ses diverses infrastructures, notamment de très nombreux étudiant-e-s de l'Université de Téhéran, située directement à l'est du parc. De par sa grande taille et la multiplicité d'espaces distincts, je n'ai pas pu observer une réelle répartition spatiale des catégories de personnes ou de leurs pratiques. Un lieu spécifique peut toutefois être mis en évidence : la grande forêt de pins dans la partie nord du parc. Tantôt appelée « *forest of the pines* » et tantôt « *jungle of the pines* » par les utilisateurs et utilisatrices du parc, elle est connue pour avoir des passages bétonnés trop étroits pour qu'une moto de police puisse y passer, en faisant – apparemment – une zone de non-droit. Réputée dangereuse la nuit pour un étranger comme moi, je n'y suis allé qu'en début de soirée, et j'y ai interrogé Azad (24 ans). J'ai pu y observer une présence *quasi* exclusive d'hommes d'environ 15 à 40 ans, jouant aux cartes ou fumant des joints, principalement.

Photographie 5 – Park-e Laleh, zone centre, 22h

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Photographie 6 – Park-e Laleh, zone ouest, 17h / 1h
Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Population d'étude

Répartis en 28 entretiens de type individuel ou collectif, ce sont au total 47 jeunes qui ont été interrogé·e·s dans les parcs publics du centre de Téhéran. Tel que le montrent le tableau 2 (p.61) et le tableau 3 (p.62), les entretiens sont distribués de manière relativement paritaire entre le Park-e Honarmandan et le Park-e Laleh. Au total, 23 jeunes ont été interrogés dans le premier parc, en 15 entretiens distincts, contre 24 jeunes en 13 entretiens, dans le second. De même, les rôles de genre étant très forts en Iran, une attention particulière a été accordée à la répartition genrée des enquêtées et enquêtés, résultant en 12 femmes et 11 hommes interrogé·e·s au Park-e Honarmandan, et 11 femmes et 13 hommes au Park-e Laleh. Les personnes interrogées ont été choisies selon mon ressenti et en fonction de leur apparence – suggérant des profils variés mais représentatifs des jeunes fréquentant les parcs. Enfin, j'ai également cherché à alterner les entretiens entre des personnes seules (28% des enquêté·e·s), des couples (21%), et des groupes d'ami·e·s mixtes (19%) ou non mixtes (17% d'hommes et 13% de femmes). Outre l'intérêt de présenter un échantillon comprenant divers types d'utilisateurs·trices, à chacun·e desquel·le·s correspondent des pratiques du parc spécifiques, le recours à des entretiens individuels et collectifs – de type *focus group* (couples, groupes d'ami·e·s mixtes, groupes de femmes, etc.) – permet une variation dans la libération de la parole et enrichit la qualité de l'information reçue.

Sur 47 jeunes interrogé·e·s, on observe que seulement quatre vivent seul·e·s dans leur propre studio (9%) et six vivent sans une résidence universitaire (13%), alors qu'illes sont 37 à vivre avec leur famille (78%). En y regardant de plus près, on remarque toutefois que parmi les 18 universitaires – les autres étudiant·e·s étant encore au lycée –, illes sont 28% à vivre dans une résidence universitaire. En d'autres termes, les universitaires composent le groupe de jeunes vivant le plus fréquemment en dehors du domicile familial. Je reviendrai là-dessus dans le point 3.5.3 (p.135), portant sur ce que j'appelle le *paradoxe de l'étudiant·e*. Enfin, on constate que parmi les 29 étudiant·e·s interrogé·e·s, 10 travaillent à côté de leurs études (34%) ; ajouté·e·s aux 18 jeunes en emploi sur les 47 enquêté·e·s, cela signifie que 60% des jeunes choisi·e·s au hasard dans les parcs travaillent en vue de leur indépendance financière, alors que seuls 6% d'entre elles gagnent suffisamment pour vivre dans leur propre studio (cf. 3.5.2, p.134). Notons encore qu'aucun·e des étudiant·e·s vivant dans une résidence universitaire ne travaille à côté de ses études, montrant qu'il s'agit plus d'un privilège témoignant d'un fort soutien parental plutôt que le résultat d'un travail acharné.

Mentionnons encore que 26 jeunes interrogé·e·s sont en couple (55%) contre 21 célibataires (45%), sans qu'aucune corrélation significative vis-à-vis de leur âge ne soit observable (Sig. ≤ 0.05), montrant que celui-ci n'a aucune influence sur le statut des jeunes.

Pour terminer, il va sans dire que sur un échantillon de seulement 47 personnes, on ne peut prétendre obtenir une représentativité statistique de l'ensemble de jeunes des classes moyenne et moyenne supérieure de Téhéran. Cela est d'autant plus le cas que le processus d'échantillonnage n'a été que peu rigoureux. En effet, bien que j'aie recherché des profils variés, la sélection des personnes interrogées s'est principalement faite sur leur apparence ainsi que, dans un second temps, sur leur volonté à participer à ma recherche. Il se peut ainsi qu'un ou des groupes sociaux complet(s) ne soient pas représentés par mon échantillon.

Enfin, relevons le fait que les réponses à deux questions n'ont pas pu être exploitées du fait qu'elles aient été mal posées et/ou mal comprises, et ne s'appliquant pas à tou-te-s les enquêté-e-s. Premièrement, je pensais pouvoir estimer la classe sociale d'un individu en le questionnant sur le total de ses dépenses mensuelles. Toutefois, il s'est vite avéré que certain-e-s jeunes limitaient leur estimation à leurs dépenses de loisir, tandis que d'autres incluaient les frais de nourriture, de transport et d'écolage. Dès lors, ces résultats n'ont pas été conservés.

Deuxièmement, dans l'idée d'évaluer l'importance du parc dans les pratiques d'un individu, il lui était demandé son quartier de résidence, de travail ou d'études, afin de connaître la distance parcourue pour se rendre dans *ce* parc spécifiquement. Or, pour des questions d'orthographe, j'ai été incapable de trouver sur une carte plusieurs quartiers notés dans mon carnet d'entretien. De plus, certains quartiers sont si grands que la distance passe du simple au triple selon le lieu précis du domicile. Il aurait en réalité été beaucoup plus pertinent de questionner le temps nécessaire à un individu pour se rendre dans *ce* parc, plutôt que la distance.

Tableau 2 – Entretiens menés avec des jeunes au Park-e Honarmandan

Prénom	Sexe	Age	Entretien	Occupation	Statut	Domicile
Arman	H	23	Individuel	Emploi	En couple	Famille
Hamid	H	24	Individuel	Études + emploi	En couple	Famille
Niusha	F	23	Individuel	Études	Célibataire	Famille
Aida	F	29	Individuel	Emploi	En couple	Famille
Julia	F	34	Individuel	Emploi	En couple	Résidence
Yasmin	F	28	Individuel	Emploi	Célibataire	Famille
Ghazal	F	21	Individuel	Études + emploi	En couple	Famille
Parisa	F	24	Individuel	Emploi	En couple	Famille
Dariush	H	23	Individuel	Études + emploi	En couple	Famille
Banu	F	26	Couple	Emploi	En couple	Famille

Eskandar	H	27	Couple	Emploi	En couple	Seul
Leila	F	21	Couple	Études	En couple	Famille
Marduk	H	21	Couple	Études	En couple	Résidence
Yousef	H	18	Groupe	Études + emploi	Célibataire	Famille
Nader	H	17	Groupe	Études + emploi	Célibataire	Famille
Dino	H	17	Groupe	Emploi	En couple	Famille
Ali	H	16	Groupe	Études	En couple	Famille
Hedyeh	F	24	Groupe	Études	En couple	Famille
Dorrin	F	27	Groupe	Emploi	En couple	Seule
Kiana	F	26	Groupe	Emploi	Célibataire	Famille
Nariman	H	26	Groupe	Emploi	Célibataire	Famille
Ihab	H	18	Groupe	Emploi	Célibataire	Famille
Funda	F	26	Groupe	Emploi	Célibataire	Famille

Tableau 3 – Entretien menés avec des jeunes au Park-e Laleh

Prénom	Sexe	Age	Entretien	Occupation	Statut	Domicile
Jasmine	F	26	Individuel	Études + emploi	En couple	Famille
Ario	H	26	Individuel	Études + emploi	En couple	Famille
Azad	H	24	Individuel	Emploi	Célibataire	Famille
Ramin	H	39	Individuel	Emploi	Célibataire	Famille
Alina	F	23	Individuel	Études	Célibataire	Famille
Esther	F	24	Couple	Emploi	En couple	Famille
Kamal	H	25	Couple	Emploi	En couple	Famille
Sadaf	F	19	Couple	Études	En couple	Famille
Vishtasb	H	22	Couple	Études	En couple	Famille
Soheila	F	21	Couple	Études	En couple	Résidence
Babak	H	24	Couple	Études	En couple	Résidence
Mohammad	H	18	Groupe	Études	Célibataire	Famille
Bamdad	H	18	Groupe	Études	Célibataire	Famille
Vida	F	19	Groupe	Études	Célibataire	Famille
Hatefeh	F	19	Groupe	Études	Célibataire	Famille
Kiana	F	24	Groupe	Études	En couple	Résidence
Jila	F	26	Groupe	Études	Célibataire	Résidence
Azadeh	F	19	Groupe	Études	En couple	Famille

Farnaz	F	19	Groupe	Études	Célibataire	Famille
Benyamin	H	19	Groupe	Études + emploi	Célibataire	Famille
Hachem	H	18	Groupe	Études + emploi	En couple	Famille
Mohsen	H	18	Groupe	Études + emploi	Célibataire	Famille
Omid	H	24	Groupe	Emploi	Célibataire	Seul
Rashid	H	21	Groupe	Emploi	Célibataire	Seul

Dans le but d'obtenir un autre point de vue que celui des jeunes sur le contrôle du parc et les pratiques qui s'y déroulent – et s'y déroulaient dans le passé –, deux policiers, quatre gardiens, et deux hommes à la retraite ont été interrogés entre le Park-e Honarmandan et le Park-e Laleh.

Tableau 4 – Entretiens menés avec des acteurs du contrôle social au Park-e Honarmandan

Prénom	Sexe	Occupation
Arshad	H	Retraité
Hafez	H	Retraité
Ibrahim	H	Gardien du parc
Cyrus	H	Gardien du parc
Farshid	H	Gardien du parc
Karim	H	Gardien du parc
Samir	H	Policier du parc
Chayan	H	Policier du parc

Enfin, une rencontre fortuite avec un juriste m'a offert une vision interne sur l'histoire du Code pénal iranien et l'application des lois.

Tableau 5 – Autre entretien

Prénom	Sexe	Occupation
Nassim	H	Juriste

Déroulement des entretiens

Ayant dans un premier temps envisagé de mener mes entretiens en anglais, j'ai finalement décidé d'avoir recours à un traducteur ou une traductrice pour éviter de biaiser mes résultats en excluant les personnes n'ayant pas une bonne maîtrise de l'anglais – c'est-à-dire venant *a priori* de milieux moins favorisés. À l'exception de deux entretiens menés seul, un en français et l'autre en anglais, tous les autres ont été réalisés *à travers* une traductrice rencontrée sur internet, Saeedeh, et directement du français au persan et vice-versa. Au-delà de son excellent travail de traduction, dont dépendaient mes résultats, son rôle a été déterminant dans le bon déroulement des entretiens grâce à sa connaissance des codes pour aborder un·e inconnu·e, le ou la convaincre de participer à ma recherche, puis finalement le ou la garder intéressé·e pendant une heure. En somme, sa présence m'a certainement permis d'obtenir des réponses bien plus intimes de la part des enquêté·e-s, en particulier des femmes qui ne se seraient probablement pas autant ouverte face à un homme seul.

Les entretiens ont tous eu lieu *in situ* – c'est-à-dire généralement assis dans l'herbe –, et sans aucune préparation des enquêté·e-s, débutant directement après l'approche effectuée par Saeedeh. Celle-ci ne dévoilait alors pas le but de ma recherche, indiquant uniquement mes études en géographie et mon intérêt pour les parcs urbains. La plupart des personnes approchées ont accepté de prendre part à ma recherche. De plus, une dizaine de personnes ont accepté d'être photographiées.

Afin de créer un climat de confiance avec les enquêté·e-s et pour assurer leur sécurité – au cas où je venais à être fouillé par la police –, aucun entretien n'a été enregistré. Un maximum d'informations a donc été noté à la main durant chaque entretien, avant que je ne retranscrive celles-ci chaque soir sous forme de citations directes, en respectant le style oral des enquêté·e-s. Ces citations ne sont donc pas *directement* celles des enquêté·e-s, ce qui constitue un biais à relever. Toutefois, on peut considérer que cette méthode n'accentue que peu le biais inévitablement créé par la traduction des paroles des enquêté·e-s – et la présence d'une traductrice –, et qu'il s'agit d'un bon compromis dans ce qu'on peut nommer un *contexte sensible* (Cefaï et Amiraux, 2002).

— PARTIE 1 —

**PARCS URBAINS :
ESPACES DE PRÉDILECTION
DES JEUNES DE TÉHÉRAN**

Chapitre 1 – Construction matérielle et symbolique des parcs urbains

À la lumière des récits des enquêté-e-s d'une part, et d'autre part de la littérature scientifique, nous verrons dans ce premier chapitre que les parcs urbains du centre de Téhéran s'avèrent être des espaces propres à diverses pratiques sociales. Au-delà des *usages programmés* par les aménageurs, des *usages détournés* y prennent alors également place. Nous constaterons dès lors que l'aménagement de l'espace, de même que la position des parcs urbains dans les représentations, jouent un rôle prépondérant dans les pratiques sociales qui s'y déroulent.

1.1 Parcs urbains : des antithèses de la ville ?

En tant qu'espaces végétalisés et aménagés en lieux de détente et de loisir, les parcs publics portent non seulement matériellement, mais également symboliquement, une fonction urbaine distincte du reste de la ville. Les récits des enquêté-e-s montrent en effet que ces lieux sont fréquemment perçus comme ne faisant pas partie intégrante de la ville. Ils s'extraient ainsi du cadre urbain et de ses normes.

1.1.1 Caractéristiques naturelles des parcs urbains

Afin d'évaluer les raisons pour lesquelles les jeunes se rendent au parc, chaque entretien a débuté par la demande aux enquêté-e-s d'énumérer les aspects plaisants et attirants du parc. Toutes et tous ont alors commencé par ne mentionner que des caractéristiques *naturelles* du parc – sans aucune distinction majeure entre le Park-e Honarmandan et le Park-e Laleh. Il leur paraît évident que l'on se rend au parc pour *le calme* y régnant, pour *la fraîcheur* procurée par la végétation, *l'air pur* ou encore *l'atmosphère positive* résultant des parterres de fleurs et du chant des oiseaux. En somme, les jeunes se rendraient principalement au parc pour sa « nature poétique et romantique », afin d'obtenir « une satisfaction immédiate des sens (vue, odorat, toucher, ouïe) » (Gillot, 2005 : 297, 300). Le parc est alors perçu comme un espace pour se détendre, se distancier de ses préoccupations quotidiennes, ou encore se divertir. De prime abord, les jeunes décrivent les parcs étudiés d'une manière distanciée, sans rien dévoiler de personnel. Ces lieux ne semblent être construits dans leurs représentations que par antithèse de la ville – polluée, bruyante, moche, engorgée et angoissante. Malgré le fait qu'ils soient hautement anthropisés, les parcs sont perçus comme des espaces naturels au sein même du milieu urbain. Dans un premier temps, la plupart des enquêté-e-s ne relèvent ainsi pas d'autres qualités aux parcs urbains que celle du bol d'air permettant d'échapper aux

tumultes de la ville, rappelant alors leur fonction initiale dans les politiques urbanistiques hygiénistes du XIX^{ème} siècle (Gillot, 2004).

Au-delà de leurs caractéristiques naturelles communes, les deux parcs choisis pour cette recherche sont également prisés pour divers attributs leur étant propres. Outre *l'ambiance artistique* que relève une majorité de jeunes au sujet du Park-e Honarmandan, Aida (29 ans) y apprécie tout spécialement la présence du restaurant végétarien. Tandis que Yousef (18 ans) et Parisa (24 ans) relèvent la présence des chats *particulièrement amicaux*, Niusha (23 ans) évoque pour sa part les œuvres d'art présentes dans le parc ainsi que les expositions et projections au forum des artistes iraniens. D'autres invoquent encore, comme raisons de se rendre au parc, le théâtre, la possibilité de faire du basketball ou du badminton, ou encore le cadre propice à la pratique du dessin. Kiana (24 ans) et Jila (26 ans) affectionnent quant à elles en particulier le *festival d'été* du Park-e Laleh, alors qu'Esther (24 ans) et Kamal (25 ans) y vont pour travailler leurs cours d'allemand sur les tables ombragées. On constate ainsi que les enquêté-e-s ne relèvent que des activités prévues et attendues par les aménageurs des parcs urbains.

Dans un premier temps, les jeunes interrogé-e-s évoquent en effet peu les opportunités de recourir à des pratiques anticonformistes offertes par les parcs. L'absence de ces éléments dans les réponses des jeunes laisse alors supposer un rôle des parcs – dans les pratiques anticonformistes des jeunes – d'une moindre importance que prévue dans mes hypothèses. Ainsi, seul Dino (17 ans) avance en tout début d'entretien : « La spécificité de cet endroit c'est qu'on s'y sent libre, car tout le monde pense comme nous ici ».

1.1.2 *Caractéristiques détournées des parcs urbains*

Par la suite, grâce à la mise en confiance des enquêté-e-s ainsi qu'à des questions plus étroites, d'autres propriétés des parcs publics ponctuent leurs récits. À l'instar de Leila (21 ans) – qui se rend au Park-e Laleh trois fois par semaine avec son petit ami –, illes sont ainsi plusieurs à rapidement évoquer les caractéristiques détournées de la végétation, et plus généralement de l'aménagement des parcs dans leur ensemble :

« Au Park-e Laleh, comme il y a plus de végétation et que les arbres sont plus gros, on a plus d'intimité quand on est les deux. Il y a plein de coins sombres où on peut facilement se cacher [...]. Avec les passages étroits et les hautes haies, on croirait que le parc a été construit de façon à pouvoir se cacher partout. » – Leila, 21 ans

Au-delà de la discrétion offerte par le caractère confiné de certains espaces, Jasmine (26 ans) souligne que les grands espaces propres aux parcs publics permettent non seulement d'éviter les regards désapprobateurs, mais aussi de se dérober aux oreilles curieuses grâce à la

distance placée avec autrui. Comme d'autres, cette dernière n'hésite alors pas à affirmer qu'« il suffit juste de se mettre un peu à l'écart » pour échapper à tout contrôle social, qu'il soit civil ou étatique. Analogues à une majorité de récits, ces deux exemples mettent ainsi en lumière la réappropriation de l'espace opérée grâce à l'aménagement. D'espaces publics, ces lieux deviennent dès lors des espaces d'intimité pour les jeunes en couple, qu'on observe à toute heure et en tout lieu des parcs.

Parallèlement, Azad (24 ans) insiste pour sa part sur le rôle de l'éclairage nocturne qui, selon lui, revêt une fonction de filtrage des usagères et usagers des parcs : bloqué-e-s par la peur, la plupart de ceulles-ci ne s'aventureraient pas dans les zones totalement obscures, voire même dans les zones peu éclairées. De par l'auto-exclusion d'un large public, notamment des familles et des personnes âgées, des espaces d'entre-soi temporaires émergent alors pour les jeunes (Tissot, 2014). S'apparentant à des parcelles d'espace privé situées au sein même de l'espace public, ces espaces n'existent cependant que la nuit. Cette situation rappelle particulièrement celle des *fada* présentes au Niger et dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, décrite ici par la géographe Florence Boyer (2014 : 8) :

« L'installation de la *fada* constitue une appropriation de l'espace, suivant une logique de privatisation, au sens où le lieu n'est plus accessible à tous, mais à un seul groupe fondé sur l'interconnaissance, des liens anciens et forts. Cependant, cette privatisation obéit à certaines règles ; hormis le fait qu'elle est autorisée par les autorités municipales, les voisins, les objets qui marquent l'appropriation sont les mêmes d'une *fada* à l'autre et servent à la fois de marqueurs spatiaux, mais aussi de marqueurs pour la reconnaissance d'une *fada*. »

Au-delà du caractère légal des *fada*, qui les distingue des zones sombres des parcs de Téhéran, ces deux types d'espaces répondent à une logique similaire. En effet, « ancrage spatial et mise à distance vis-à-vis des garants de la domination constituent les deux temps fondamentaux permettant une parole libérée des contraintes » (*Ibid.* : 3) et un recours à des pratiques conformes aux mœurs des jeunes.

De manière plus surprenante à la question de l'éclairage nocturne, Azad (24 ans) soulève également celle de la largeur des chemins des parcs urbains, qui empêche l'accès à certaines zones des voitures de police, des minivans des *gashte ershad* et même, dans quelques cas, des motos de police. Sachant que les agents étatiques du contrôle social ne se déplacent au Park-e Laleh que très rarement à pied, il peut en résulter, selon Azad et ses amis, des zones de non-droit, pas ou très peu fréquentées par les forces de l'ordre. Ce serait en particulier le cas de la *forest of the pines* – où se déroule l'entretien avec Azad –, qui combine chemins étroits et zigzagants, végétation abondante, et éclairage très faible, voire inexistant par endroit. Il me prévient alors : « Les gens comme toi ne devraient pas trainer ici la nuit, tu sais jamais ce

qui peut t'arriver. Pour moi ce n'est pas dangereux, parce que je connais tout le monde. [...] Personnellement, je me sens plus libre ici que n'importe où ailleurs ».

Dans les représentations, de même que dans les pratiques, les parcs urbains sont à bien des égards des espaces vécus, perçus et produits par opposition au reste de l'espace public urbain. Éclairée, ouverte et bondée, la rue n'offre en effet que très peu d'opportunités de se dérober au regard d'autrui. Qui plus est, bien qu'aucun-e jeune n'en ait fait mention, la vidéosurveillance étatique fleurit dans les rues de Téhéran depuis l'avènement du Mouvement vert (Rahaghi, 2012), et des systèmes de vidéosurveillance privés – auxquels les *amaaken* ont accès – sont installés devant chaque commerce, hôtel, etc. Quant aux lieux publics fermés, tels que les cafés, les *sofreh khooneh*⁵¹, les *malls*, etc., en plus d'être également surveillés par des caméras à disposition des *amaaken*, ils n'offrent pour leur part que peu d'intimité dû à la proximité physique entre les individus. Qu'elle résulte des grands espaces, des haies ou d'une faible luminosité, la distance physique séparant soi-même d'autrui est donc une caractéristique essentielle des parcs urbains, alors qu'elle est inexistante dans le reste de l'espace public. À ce titre, Alina (23 ans) reconnaît : « Jamais je n'aurais fait une interview comme ça dans un café, ce serait trop bizarre, tout le monde essaierait de nous écouter ». En permettant une libération de la parole, les caractéristiques des parcs sont donc directement responsables de la réalisation *in situ* de cette recherche.

1.2 Des espaces à disposition de toutes et tous

Les parcs urbains ayant été étant construits et aménagés pour répondre à des usages variés, quoique *programmés* par les planificateurs, les caractéristiques leur étant propres favorisent néanmoins le recours à des *usages détournés*, pour reprendre les termes de Vincent Kaufmann (2014), spécialiste de la sociologie urbaine. Dès lors, ces lieux permettent de s'épanouir autour du mobilier urbain : places de jeux, terrains de sport, aires de pique-nique, etc. C'est le cas, par exemple, du public constitué de familles. Par ailleurs, ils offrent également la possibilité à d'autres groupes sociaux de s'approprier l'espace public ; c'est notamment le cas des jeunes, qui connaissent le contrôle social limité s'y appliquant.

1.2.1 Présence d'un public varié et de pratiques diverses

Fréquentés par des familles profitant du gazon pour y pique-niquer, par des enfants du quartier jouant au basketball ou au ping-pong, ou par des retraités venant y faire de

⁵¹ Bars à narguilé, essentiellement fréquentés par des hommes.

l'exercice physique, lire le journal et faire la sieste, les parcs publics du centre de Téhéran abritent comme tout autre parc urbain « des activités de loisirs attendues et prévues par les aménageurs » (Gillot, 2005 : 301). Toutefois, de manière analogue aux parcs de Rabat, de Damas et du Caire étudiés par la géographe Gaëlle Gillot, ils sont également « des espaces exutoires pour des "loisirs" marginaux, mal acceptés, ou pour des personnes mises au ban de la société » (*Ibid.*). D'une façon très représentative de la réalité géographique des deux parcs étudiés, Ramin décrit alors :

« Ici [au Park-e Laleh], comme dans la plupart des parcs du centre et du Nord de la ville, tu peux voir des jeunes couples qui s'embrassent, des jeunes qui fument des joints, des groupes mixtes qui rigolent, etc. Et même si certaines personnes ont peur de faire ça, elles ne risquent pas grand-chose puisque [...] les autres utilisateurs du parc viennent aussi pour le plaisir, donc ils ne vont pas perdre leur temps à aller faire des remarques ici ou là. Dans la rue, les gens font des remarques ou te regardent de travers car ils n'ont rien d'autre à faire, mais ici ils viennent pour une raison particulière – que ce soit pour un pique-nique en famille ou autre chose –, mais personne ne vient pour emmerder le monde. » – Ramin, 39 ans

Sans nécessiter de recourir à des procédés d'observation particuliers, c'est-à-dire sans connaître ce que Tissot (2014) nomme les *secrets d'initiés*, ni devoir se cacher ou observer de loin, on constate effectivement que les parcs urbains abritent des pratiques sociales inexistantes du reste de l'espace public. Ces dernières semblent en revanche communes pour l'espace privé en l'absence des parents. Par exemple, lorsque j'aborde Soheila (21 ans) et Babak (24 ans), celle-ci est couchée sur les genoux de son petit ami qui lui caresse les cheveux, et cela sans pour autant qu'elles soient véritablement caché-e-s : des enfants jouent au football juste à côté alors que des familles sont assises dans l'herbe à quelques mètres seulement. Dans ces circonstances, Soheila et Babak se disent pourtant libres de « se faire des bisous et des caresses », alors même qu'elles considèrent comme trop risqué le simple fait de se tenir la main dans la rue – le risque étant de se faire arrêter ou de recevoir des remarques désagréables. À première vue, cela semble donc plus refléter la présence de normes et de contraintes sociales spatialement différenciées, plutôt qu'un aménagement *sine qua non* à l'existence de certaines pratiques.

Alors que la plupart des enquêté-e-s constatent qu'elles se sentent plus à l'aise dans les parcs qu'ailleurs, plusieurs peinent pourtant, dans un premier temps, à expliquer cette sensation. À l'instar de la *quasi*-totalité des jeunes rencontré-e-s, Ario avance :

« On est plus libre dans les parcs qu'ailleurs, simplement parce qu'on peut y faire plus de choses. La rue, c'est uniquement pour se déplacer ; on ne va pas s'asseoir sur un trottoir pour lire un livre ou se reposer. Dans les parcs, on sent que les gens nous jugent moins, et leurs regards sont moins pesants. » – Ario, 26 ans

À cela, Omid (24 ans) ajoute que c'est « l'ambiance des parcs qui exige que chacun y fasse ce qu'il veut », rappelant lui aussi que chacun-e y est plus tolérant-e vis-à-vis des pratiques d'autrui que dans tout autre espace public. Lors de l'entretien, Omid écoute lui-même de la *trance psychédélique* à un niveau sonore particulièrement élevé pour un lieu public, tout en embaumant la pelouse d'une odeur de cannabis. Apparemment incommodée par les effluves et la musique, une famille pique-niquant à proximité se déplace alors, sans se plaindre, de quelques dizaines de mètres. Suite à cela, Omid m'explique :

« Je sais que des personnes peuvent être embêtées par ma musique... Et celui qui grille des kebabs sait que la fumée peut déranger d'autres personnes. Mais on ne dit rien, on prend sur nous et on accepte. Et si vraiment ça devient insupportable, alors on se déplace. » – Omid, 24 ans

Alors qu'un air d'animosité et de jugement flotte généralement dans la rue entre les individus que les mœurs et les aspirations opposent (Navai, 2015), l'atmosphère particulière des parcs – liée selon Gillot (2005) à la présence d'attributs *naturels* cités précédemment – semble propice à l'indulgence des un-e-s et des autres. Tout comme les géographes Harold A. Perkins et Nik Heynen (2004), qui reconnaissent les impacts sociopsychologiques positifs de la végétation urbaine, les spécialistes de la psychologie environnementale Rachel et Stephen Kaplan vont également dans ce sens, et développent :

« The immediate outcomes of contacts with nearby nature include enjoyment, relaxation, and lowered stress levels. In addition, the research results indicate that physical well-being is affected by such contacts. People with access to nearby-natural settings have been found to be healthier than other individuals. The longer-term, indirect impacts also include increased levels of satisfaction with one's home, one's job, and with life in general. »⁵² (Kaplan & Kaplan, 1989 : 173)

Dû à ces caractéristiques, les parcs urbains du monde arabe seraient même, selon Gillot, les lieux « où s'expriment de nouvelles tendances de la société » (2005 : 7), à commencer par les relations entre hommes et femmes. Puisque chaque individu se rendant au parc le fait dans l'optique d'y éprouver une sensation de bien-être – que celle-ci passe par des rencontres, du repos, du sport ou toute autre chose –, l'attention de toutes et tous serait portée sur la recherche de son propre plaisir, et non pas sur l'observation ou la critique d'autrui (*Ibid.*). Les récits des jeunes enquêté-e-s montrent alors que les parcs de Téhéran ne font pas défaut aux résultats de Gillot. Pour autant, nous ne pouvons affirmer que la tolérance policière et civile, spécifique aux parcs urbains dans le cas de Téhéran ainsi que dans les villes étudiées par Gillot,

⁵² Traduction personnelle : « Les résultats immédiats des contacts avec la nature avoisinante incluent le plaisir, la relaxation et des niveaux de stress réduits. En outre, les résultats de la recherche indiquent que le bien-être physique est affecté par de tels contacts. Les personnes ayant accès à des environnements naturels de proximité s'avèrent être en meilleure santé que les autres individus. Les impacts indirects à plus long terme comprennent également des niveaux accrus de satisfaction à l'égard du domicile, du travail et de la vie en général. »

résulte exclusivement de leurs attributs naturels. En restant succinct, Bayat (2010) montre en effet que, dans divers contextes autoritaires du monde arabo-musulman, des espaces non naturels ont rempli ou remplissent le même rôle que les parcs étudiés. Ce seraient alors les *malls*, les campus universitaires, les cafés, les festivals, les places ou certaines rues qui, selon la ville ou le pays, « provid[e] spaces for social interaction [...] and the construction of youth identities »⁵³ (*Ibid.* : 129). Puisque la présence d'attributs naturels ne semble pas conditionner la tolérance, il paraît dès lors légitime d'invoquer une tolérance volontaire de la part des acteurs étatique du contrôle social, voire des acteurs politiques. Dans le but d'éviter tout soulèvement populaire, mais également d'ostraciser des pratiques et/ou des discours anticonformistes dans des espaces définis, ces lieux alors feraient office de soupapes de sûretés. Il s'agit cependant là d'une hypothèse demeurant non documentée suite à mon terrain et, à ma connaissance, non étayée par d'autres recherches comparables à la mienne. Reconnaître la tolérance comme mesure politique reviendrait, pour un régime autoritaire, à admettre l'existence d'une brèche dans le contrôle social. Pourtant, Bayat (2010) soutient que de telles brèches existent dans tous les régimes autoritaires, soulignant le rôle des dominé-e-s dans leur production. Il précise :

« There exist many escapes, spaces, and uncontrolled holes – zones of relative freedom – that can be filled and appropriated by ordinary actors. The genius of subaltern subjects [...] lies precisely in discovering or generating such escapes. »⁵⁴
(*Ibid.* : 25-26)

Or, la perpétuation de tels régimes repose sur le mythe de leur invulnérabilité, inscrit dans les représentations collectives (Khosrokhavar, 2011). On comprend dès lors que l'hypothèse de la soupape reste non documentée. Quelle que soit l'origine de la tolérance présente dans les parcs urbains du centre et du Nord de Téhéran, ces lieux se montrent propices à l'émergence de pratiques sociales innovantes, voire audacieuses pour le contexte politique iranien.

1.2.2 Perception du contrôle social

Si tou-te-s les enquêté-e-s s'accordent sur l'opposition parcs-ville, aussi bien au niveau de leurs caractéristiques naturelles que détournées, on observe néanmoins des avis divergents quant au sentiment de liberté et à la perception du contrôle social. La grande majorité des jeunes interrogé-e-s disent alors ressentir un contrôle moindre dans les parcs urbains que dans le reste de l'espace public, et de ce fait s'y sentir plus libres. Cependant, certain-e-s affirment

⁵³ Traduction personnelle : « [ces lieux] fournissent des espaces d'interactions sociales et de construction d'identités de jeune »

⁵⁴ Traduction personnelle : « Il existe de nombreuses échappatoires, des espaces et des trous laissés sans contrôle – des zones de relative liberté –, que des acteurs ordinaires peuvent occuper et s'approprier. Le génie des groupes subalternes réside précisément dans la découverte ou la génération de telles échappatoires. »

le contraire, et l'on constate rapidement qu'il s'agit principalement d'hommes. Ceux-ci avancent alors pour la plupart le même argument que Mohsen, concernant la durée des interactions visuelles dont dépend en partie la réprobation du regard :

« Moi j'ai l'impression que le contrôle social est plus strict dans le parc que dans la rue, parce qu'ici les gens ont le temps de s'observer, alors que dans la rue on se croise seulement pendant qu'on marche. » – Mohsen, 18 ans

Cet entretien étant fait en groupe mixte, Farnaz (19 ans) et Azadeh (19 ans) rétorquent immédiatement à cette affirmation : « Non c'est beaucoup moins strict ici ! Il y a très peu de *gashte ershad* et de policiers, comparé à la rue ! ». Cristallisant les inégalités de genre – que je détaillerai dans le point 3.2 (p.109) –, ce désaccord s'explique par le fait que les femmes sont non seulement largement plus inquiétées par les agents étatiques du contrôle social, mais qu'elles sont également les cibles principales des regards désapprobateurs – que ce soit pour leur tenue vestimentaire, leur maquillage, leur attitude, etc. Jila explique ainsi :

« Ici [au Park-e Laleh], on a beaucoup moins peur de mettre certains habits que dans la rue, où c'est plus probable que la police, les *gashte ershad* ou des gens ordinaires nous fassent des remarques. » – Jila, 26 ans

En d'autres termes, les hommes ne se préoccupent généralement que peu de la présence des *gashte ershad* dans l'espace public, impliquant ainsi que la plus faible présence de la police des mœurs dans certains parcs urbains ne leur importe pas. Par ailleurs, les hommes ne semblent recevoir dans la rue que très peu de regards désapprobateurs, grâce à la brièveté des contacts visuels. À l'opposé, lorsqu'ils se promènent tranquillement dans un parc ou qu'ils s'y assoient dans l'herbe, les contacts visuels avec autrui peuvent parfois durer des heures et s'avérer pénibles, comme le souligne Babak (24 ans). Bien que les hommes ne soient sans aucun doute pas plus observés que les femmes dans ce genre d'occasion, ils s'en plaignent néanmoins plus, du fait qu'ils aient de manière générale moins l'habitude de l'être.

À cela s'ajoute encore le fait que certaines personnes – essentiellement des hommes – adoptent dans les parcs des pratiques auxquelles elles n'ont recours dans nul autre espace public, dont le fait de fumer des joints. Dès lors, il en découle une impression de contrôle supérieur dans les parcs urbains que dans le reste de l'espace public, y impliquant, comme l'affirme Dariush, une sensation de liberté inférieure :

« Je dirais que je me sens moins libre ici [au Park-e Honarmandan] que dans la rue. Puisqu'ici on fume beaucoup de *weed*, on sent qu'on est plus observés. Du coup, ça veut dire qu'on est plus surveillés que lorsqu'on est dans la rue. » – Dariush, 23 ans

La situation peut paraître paradoxale, puisque si ces jeunes ne fument que dans les parcs – au-delà de l'ambiance qu'ils jugent propice à la consommation de cannabis –, c'est

bien parce que le risque de se faire attraper par la police ou dénoncer par un passant est bien trop élevé ailleurs, comme le rappelle Omid (24 ans). Bien que la majorité des jeunes adhèrent à cette réflexion, illes sont pourtant plusieurs à apparemment ne pas faire le lien entre leur sentiment de liberté et le contrôle social (cf. point 3.6.1, p.141). Azad raconte à ce titre :

« Ça ne sert à rien de traverser la ville pour venir fumer ici, parce que le contrôle est pareil partout. Enfin... je crois, mais je ne vais jamais ailleurs pour fumer des joints, donc en fait je ne sais pas vraiment. Moi en tout cas je me sens plus libre ici que n'importe où ailleurs. » – Azad, 24 ans

Chapitre 2 – Pratiques du pouvoir à l'échelle des parcs

Bien que les parcs urbains soient, en principe, sous la surveillance d'une multiplicité d'actrices et d'acteurs du contrôle social, mes observations et les récits des jeunes montreront que celui-ci s'avère particulièrement peu efficace. Grâce aux concepts théoriques apportés par la littérature sociologique ainsi qu'à diverses recherches portant sur Téhéran, nous constaterons qu'une certaine distanciation s'opère dans les parcs urbains entre les normes sociales et les normes légales associées. De là, ces parcs apparaissent en tant qu'espaces plurinormés et se distinguent ainsi du reste de l'espace public extérieur. Les jeunes se sentent alors légitimes d'y adopter des pratiques anticonformistes. Par la force de leur répétition, certaines de ces pratiques se normalisent et s'érigent ainsi en véritables contre-normes, c'est-à-dire en normes de dominé-e-s.

2.1 Qui fait la norme ?

Si la majorité des enquêté-e-s se sentent libres d'adopter dans les parcs urbains des pratiques sociales auxquelles ils n'oseraient pas avoir recours dans le reste de l'espace public, cela ne signifie pas pour autant que ces lieux soient exempts de normes sociales et légales, ni qu'ils soient dépourvus de surveillance. On constate en réalité que la reproduction des normes islamiques par les utilisatrices et utilisateurs des parcs repose en premier lieu sur leur intériorisation du contrôle social, et non sur la présence effective des actrices et acteurs du contrôle social.

2.1.1 *Reproduction des normes islamiques par les acteurs étatiques du contrôle social*

Très peu de personnes interrogées ont déjà été réprimandées par des gardiens du parc, des agents de police ou des *gashte ershad* à l'intérieur même d'un parc urbain, et aucune d'entre elles n'y a jamais été arrêtée. Pourtant, ces derniers tiennent tout de même un rôle prépondérant dans les représentations du contrôle social. Par la crainte que leur présence potentielle instaure, les agents étatiques du contrôle social influencent – à des degrés divers – les pratiques sociales de toutes les utilisatrices et de tous les utilisateurs des parcs. Que celles-ci limitent – quantitativement ou qualitativement, dans le temps ou dans l'espace – certaines de leurs pratiques pouvant être mal perçues, ou qu'elles s'en abstiennent totalement, cela résulte le plus fréquemment de la peur d'être pris-e en flagrant délit. Peur passablement irrationnelle, si l'on se fie d'une part à mes observations sur la présence effective des acteurs étatiques du contrôle social, et d'autre part à la synthèse des récits des enquêté-e-s. Rappelons

qu'au-delà des jeunes, des entretiens ont également été menés avec deux retraités, quatre gardiens et deux policiers du parc. Dans l'ensemble, nous constaterons que leurs témoignages corroborent les informations données par les jeunes interrogé-e-s.

Gardiens des parcs

Les gardiens des parcs ont officiellement pour unique mission de veiller au respect des règles des parcs (ne pas faire de feu, ne pas monter sur les arbres, ne pas aller dans les fontaines, etc.) et de leurs infrastructures. On constate cependant que leur présence n'est pas sans conséquence sur les pratiques sociales. Dû à leur nombre élevé – cinq en permanence au Park-e Honarmandan et dix au Park-e Laleh – et au fait qu'une partie d'entre eux circule à pied 24h/24 pendant que les autres sont stationnés aux entrées principales, ils sont les yeux et les oreilles des parcs urbains. Ils ne sont pas censés intervenir eux-mêmes lorsqu'ils sont témoins de pratiques transgressives. Certains gardiens, à l'instar de Farshid et de Karim, prennent toutefois la liberté de faire des remarques face à trop d'indécence, voire rapportent leurs observations à la police. D'autres regrettent de voir des jeunes se droguer, boire de l'alcool ou s'embrasser en public, mais préfèrent feindre d'ignorer ces pratiques. Rappelant que leur cahier des charges ne requiert pas la dénonciation, ceux-ci justifient leur silence par le fait que cela pourrait se retourner contre eux. Témoignant d'une répartition diffuse du pouvoir, l'un de ces gardiens admet :

« Comme on est seul la nuit, on a peur des représailles si on fait des remarques la journée ou qu'on appelle la police. On est obligé d'être prudent la nuit, on ne sait jamais ce que les gens peuvent vouloir nous faire si on les embête. Pour ce que je suis payé, c'est sûr que je ne vais pas prendre de risques inutiles. »

Ajoutant encore que chaque gardien a ses propres méthodes et qu'ils ne communiquent que très peu entre eux sur celles-ci, un autre gardien explique qu'il n'appelle pour sa part la police qu'en cas de bagarre, ce qui n'arriverait qu'une à deux fois par année.

Les utilisatrices et utilisateurs des parcs ne connaissent, pour la plupart, pas le rôle exact des gardiens, ni leurs attitudes diverses face à des pratiques transgressives. Certain-e-s les confondent même avec les policiers des parcs, à cause de leur uniforme. De ce fait, les gardiens sont perçus dans l'imaginaire collectif comme de véritables agents du contrôle social, et leur présence permanente joue un rôle important dans la limitation des pratiques de nombreuses personnes. À ce titre, j'ai pu observer à plusieurs reprises des couples se lâchant la main ou s'éloignant l'un-e de l'autre lors du passage d'un gardien. On observe cependant que l'autorité supérieure leur étant prêtée provient principalement de celles et ceux n'adoptant que peu de pratiques potentiellement mal perçues par autrui, à l'instar d'Alina (23 ans). Les jeunes ayant fréquemment recours à de telles pratiques n'hésitent pas à affirmer qu'ils ne modifient

plus leurs pratiques sociales face à certains agents étatiques du contrôle social, car ils auraient constaté la passivité de ceux-ci face à un joint par exemple.

Ayant un statut similaire aux policiers municipaux, mais ne portant pas d'arme, les policiers des parcs disent avoir pour mission d'assurer un sentiment de sécurité aux utilisateurs·trices des parcs, et en particulier aux familles. Comme ils ne circulent pas eux-mêmes dans le parc mais sont postés dans des *kiosks* – de petits bureaux de police –, ils n'interviennent généralement que suite à la dénonciation d'un gardien du parc ou d'un·e citoyen·ne *lambda*. Or, comme on l'a vu, nombre de gardiens ne contactent que très rarement la police. De plus, puisqu'il s'opère dès la fin de journée une forte sectorisation des divers groupes sociaux, les personnes les plus à même de recourir à la dénonciation – les familles *sonnati* – ne fréquentent pas les mêmes aires des parcs que les jeunes adoptant des pratiques anticonformistes. Dans les cas où elles seraient témoins de telles pratiques, les récits montrent cependant que la dénonciation est très peu courante, hormis pour les cas de bagarre et de vente de drogue. Dès lors, les policiers n'ont, en réalité, qu'une très faible connaissance des pratiques anticonformistes prenant place dans les parcs qu'ils sont pourtant censés contrôler. S'il paraît de ce fait légitime de questionner la mise en pratique de la surveillance policière, nous verrons qu'elle influence tout de même les pratiques sociales.

Concernant leur champ d'action, les agents de police du parc s'emploient principalement à la lutte contre le vol et aux violences physiques ou verbales entre utilisateurs·trices du parc, mais aussi à la vente ou la consommation de drogue et d'alcool. En ce qui concerne les atteintes aux bonnes mœurs, un policier avance qu'il préfère pour sa part ne pas intervenir dans les cas légers, comme un *hijab* mal mis, un *manteau* ouvert, ou un jeune couple se donnant la main. S'il voyait par contre un couple s'embrasser, alors, dit-il, il n'hésiterait pas à faire une remarque, mais en aucun cas il n'arrêterait quelqu'un pour ce genre de pratiques. En somme, si les policiers exercent effectivement un contrôle sur certaines pratiques contraires aux normes islamiques, celui-ci ne repose pas sur l'application des normes légales *stricto sensu*. Ramin (39 ans) pense à ce titre que les policiers sont avant tout des individus, et que leur profession n'efface généralement pas leur individualité, leur perception de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas. De plus, ajoute-il, « beaucoup ne sont pas du tout religieux, donc ils s'en foutent de voir des gens fumer des joints parce qu'ils le font eux-mêmes aussi ». Ajouté aux pots-de-vin versés aux policiers, ce facteur individuel serait selon lui responsable de la plus grande tolérance policière au Nord qu'au Sud – sachant que les policiers vivant au Nord travailleraient au Nord. Faisant écho à ces constats, le sociologue de la déviance Howard Becker (1985 : 181) rapporte :

« Bien que certains policiers aient, sans aucun doute, une sorte d'intérêt militant à extirper le mal, un certain détachement objectiviste est probablement bien plus

typique de la conception que les policiers se font de leur travail. Les policiers sont moins concernés par le contenu de telle loi particulière que par le fait que leur travail consiste à faire respecter celle-ci. Quand la loi change, ils punissent le comportement antérieurement acceptable et cessent de punir le comportement rendu légitime par le changement. Il se peut donc que ceux qui font appliquer les lois ne s'intéressent pas à leur contenu, mais seulement au fait que l'existence de celles-ci leur procure un emploi, une profession et une *raison d'être*. »

Selon Samir et Chayan, la majorité des parcs urbains ne sont équipés d'un ou de plusieurs *kiosks* que depuis 2014 environ. Avant cela, seuls des policiers municipaux y passaient occasionnellement lors de leur patrouille. Aujourd'hui, deux policiers seraient ainsi présents tous les jours de 15h à minuit dans le *kiosk* central de chaque parc, alors que d'autres seraient présents ailleurs dans le parc, durant les mêmes horaires, en *réserve*. Pourtant, selon Farshid, gardien d'un parc, les agents de police ne seraient en réalité présents que de 17h à 22h, voire 23h au plus tard. D'après divers témoignages, des policiers municipaux seraient censés circuler dans les parcs tous les jours et toutes les nuits. Toutefois, malgré les dizaines d'heures passées dans le Park-e Honarmandan et le Park-e Laleh, je n'y ai moi-même aperçu qu'une seule fois des policiers municipaux y circuler.

Nonobstant leur très faible présence effective dans les deux parcs étudiés, les agents de police gardent dans les représentations un rôle prépondérant dans l'imposition et le bon respect des normes islamiques. Par exemple, lorsque je questionne Hamid (24 ans) sur la consommation de produits psychotropes dans le Park-e Honarmandan, celui-ci me rétorque que, puisque c'est interdit et que la police surveille le parc, il est impossible d'en consommer. Plus tard, il évoque paradoxalement la faible présence policière, et sa tolérance particulière dans ce parc – qu'il explique par la nécessité que les artistes et les touristes s'y sentent libres dans leurs pratiques. De manière tout à fait étonnante, et à l'instar de Hamid, un nombre considérable de jeunes n'ont aucune idée des pratiques anticonformistes prenant place dans les parcs urbains, malgré qu'elles y passent eulles-mêmes un temps considérable – et, pour certain-e-s, notamment de nuit. Pour eulles, l'unique présence occasionnelle de policiers suffirait à contrer tout recours à des pratiques opposées aux normes islamiques et aux lois.

Parmi les jeunes adoptant fréquemment de telles pratiques, le contrôle policier reste également un facteur limitant et impactant négativement leur sentiment de liberté, comme l'exprime Jasmine (26 ans). Celle-ci se rend justement au Park-e Laleh plus volontiers qu'ailleurs avec son petit ami, car elle connaît la très faible probabilité d'y croiser des policiers. Parallèlement, alors qu'Ali (16 ans) avance qu'il ne craint pas la police et que Dariush (23 ans) dit faire ce qu'il veut, où il veut et quand il veut lorsqu'il est au parc, le premier reconnaît qu'il s'éloigne quand il voit des policiers approcher, et le second admet qu'il ne peut en réalité faire ce qu'il souhaite qu'après le départ des policiers du parc.

En somme, de la capacité à punir que détiennent les policiers, il résulte un climat de peur dans les parcs publics. Peur irrationnelle pour une part conséquente des jeunes qui, à l'instar de Kiana (24 ans), n'ont non seulement jamais eu d'ennuis avec des agents étatiques du contrôle social, mais qui n'ont également jamais vu ceux-ci faire la moindre remarque à un-e concitoyen-ne. On constate dès lors qu'en adaptant leurs pratiques sociales en fonction d'un contrôle policier plus prégnant dans les représentations que dans l'espace physique, toutes les jeunes interrogé-e-s – même ceulles revendiquant le contraire – ont intériorisé leur position subalterne face aux forces de l'ordre. Pourtant, comme nous le verrons dans le point 2.3 (p.91), la répartition du pouvoir est moins inégale qu'elle ne leur paraît.

Gashte ershad

Responsables d'assurer le respect des bonnes mœurs islamiques dans l'ensemble de l'espace public extérieur, les *gashte ershad* sont de fait les acteurs du contrôle social les plus concernés par les pratiques sociales contraires aux normes islamiques. Leur champ d'intervention comprenant les relations mixtes, l'attitude corporelle et l'habillement, ils parcourent la ville, selon Ramita Navai (2015 : 122), tel « un cercle de vautours à la recherche de ses proies préférées : les jeunes filles en jean slim et ballerines, vernis à ongles aux doigts ».

À la différence des gardiens et des policiers des parcs, les agents de la police des mœurs n'ont aucun poste fixe à l'intérieur des parcs ; ils s'y déplacent alors dans un mini-van vert que tout-e Iranien-ne sait reconnaître de loin. Saeedeh et moi-même ne les avons jamais aperçus ni au Park-e Honarmandan, ni au Park-e Laleh, et les divers témoignages au sujet de leur présence ne concordent guère.

D'après le témoignage de Farshid et Ibrahim, les *gashte ershad* se rendraient une fois par semaine au Park-e Honarmandan et, à cause de ses grandes dimensions, tous les jours au Park-e Laleh. L'un des policiers explique pourtant que les *gashte ershad* ne se rendent au parc que sur appel de la police, ajoutant que lui-même et ses collègues ne les contactent uniquement « pour des cas vraiment graves et moches, comme pour des vêtements très désordonnés par exemple ». Travaillant dans le parc depuis plusieurs années, il précise par la suite qu'il ne les a personnellement encore jamais appelés, et reconnaît qui plus est n'avoir aucun souvenir du dernier passage de la police des mœurs dans le parc. On peut dès lors questionner si ce qu'il nomme des *vêtements très désordonnés* n'irait pas bien au-delà des pratiques vestimentaires anticonformistes habituelles, et penser notamment à une poitrine ou à des fesses mises en valeur, à des jeans particulièrement troués, à un nombril apparent, etc. Quelles que soient ces pratiques, il semblerait pourtant qu'elles ne prennent pas véritablement place dans les parcs, puisque ce policier n'a apparemment jamais appelé les *gashte ershad*.

Bien que la fréquentation effective des agents de la police des mœurs dans les deux parcs étudiés soit inconnue, elle est vraisemblablement inférieure à ce qu'avancent Farshid et Ibrahim. De plus, parmi les personnes fréquentant les parcs plusieurs fois par semaine, la majorité affirme n'y observer qu'à de très rares occasions des *gashte ershad*, alors que certaines assurent même n'en avoir jamais vu. C'est notamment le cas d'Arshad et de Marduk (21 ans) : le premier vient fréquemment se balader la nuit au Park-e Honarmandan et y passe toutes ses matinées depuis deux ans, alors que le second se rend au Park-e Laleh entre deux et quatre fois par semaine, et à toute heure. Dès lors, il est fort probable que les agents de la police des mœurs ne passent que très occasionnellement dans ces deux parcs et que, lorsqu'ils y viennent, leur passage soit bref.

La représentation du contrôle effectué par les *gashte ershad* répond à la même logique que celle du contrôle policier : perçu comme étant omniprésent, il restreint la liberté d'action des jeunes qui redoutent d'être pris en flagrant délit. Paradoxalement, la plupart de ceulles-ci savent objectivement que le contrôle est non seulement très peu fréquent dans les parcs, mais aussi qu'il y est moins strict qu'ailleurs. Rencontrée avec son petit ami au Park-e Honarmandan, Banu (26 ans) explique à ce titre que, dans les parcs publics, « ce n'est aujourd'hui plus trop un problème d'être ensemble ou d'avoir son *hijab* qui tombe ». Ajoutant qu'elle n'y voit que très rarement la police des mœurs, qu'elle n'a personnellement jamais eu de problème avec, et qu'elle ne croit pas à l'existence de délation citoyenne dans les parcs, elle conclut cependant qu'il faut « toujours faire attention aux *gashte ershad* ». Malgré le fait que Banu soit consciente de la faiblesse du contrôle étatique dans les parcs publics, on constate par-là que, comme de nombreux-euses jeunes, elle a intériorisé son insécurité permanente, et reproduit dès lors, dans une certaine mesure, les normes sociales islamiques. Le degré de respect de ces normes varie cependant en fonction de la perception des sanctions encourues, ce qui explique les différences de pratiques entre l'intérieur et l'extérieur des parcs.

En élargissant la métaphore du panoptique⁵⁵ au contrôle social tel qu'effectué dans une société disciplinaire, Michel Foucault décrit avec force de détails, dans « *Surveiller et punir* » (1975), une situation analogue à celle que vivent les Téhéranais-es :

« De là, l'effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans

⁵⁵ Inventé à la fin du XVIII^{ème} siècle par le philosophe anglais Jeremy Bentham et par son frère Samuel Bentham, le panoptique est un modèle architectural imaginé en premier lieu pour la surveillance des prisons, bien qu'il puisse s'appliquer à d'autres contextes de surveillance (hôpitaux, écoles, etc.). D'après Bentham, le contrôle optimum des détenu-e-s en milieu carcéral reposerait sur leur crainte permanente d'être surveillé-e-s, plus que sur le fait même d'être surveillé-e-s. En pratique, une prison panoptique est un bâtiment circulaire où les détenu-e-s sont logés en cercles concentriques sur plusieurs étages, et au centre desquels siège la tour des gardiens : l'aménagement est tel que les gardiens peuvent observer toutes les cellules en tout temps, mais que les détenu-e-s ne peuvent jamais apercevoir les gardiens. De ce fait, illes n'ont aucun moyen de savoir quand illes sont observé-e-s et quand illes ne le sont pas, impliquant le développement d'un autocontrôle.

son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice. [...] C'est à la fois trop et trop peu que le prisonnier soit sans cesse observé par un surveillant : trop peu, car l'essentiel c'est qu'il se sache surveillé ; trop, parce qu'il n'a pas besoin de l'être effectivement. » (Foucault, 1975 : 202-203)

Bien que les effets de la surveillance soient permanents dans l'imaginaire de nombreux-euses enquêté-e-s, on observe que celle-ci est en réalité particulièrement discontinue dans son action. Sans pouvoir en donner les raisons – corruption, faible coordination inter-acteurs, manque de volonté individuelle, tolérance institutionnelle, méconnaissance des pratiques anticonformistes, etc. –, on peut tirer le constat que le contrôle étatique des parcs urbains du centre de Téhéran est très mal effectué⁵⁶. En effet, les acteurs étant le plus fréquemment témoins de pratiques anticonformistes sont les gardiens, mais leur cahier des charges ne leur demande ni d'agir contre ces pratiques, ni de les dénoncer aux agents de police. Les utilisateurs-trices *lambda* des parcs ont alors la possibilité de dénoncer à la police des pratiques dont illes seraient témoins, mais c'est ici sans compter d'une part sur la sectorisation des groupes sociaux, et d'autre part sur l'occupation partielle des *kiosks* par les policiers. Dès lors, les agents étatiques du contrôle social n'ont qu'une connaissance très limitée des pratiques sociales prenant place dans les parcs censés être sous leur surveillance. Sachant cela, lorsque Chayan affirme que « maintenant qu'il y a des policiers dans tous les parcs de Téhéran, les *gashte ershad* n'ont plus vraiment besoin d'y venir », et constatant effectivement leur très faible présence, on comprend mieux que les parcs publics soient perçus par beaucoup comme des espaces présentant un faible contrôle étatique en comparaison des autres lieux publics.

2.1.2 *Reproduction des normes islamiques par les citoyen-ne-s*

La *quasi*-totalité les jeunes interrogé-e-s évoquent la lourdeur des remarques et regards désapprobateurs leur étant adressés par des concitoyen-ne-s. Au-delà des agents étatiques, une part importante des utilisatrices et utilisateurs des parcs urbains participent ainsi eulles-même à l'exercice du contrôle social. Comme le soulève Hafez, l'un des retraités interrogé, ce contrôle peut parfois se faire malgré soi :

« Le problème réside dans notre culture : quand on voit un couple, on se sent obligé de les observer et on cherche à savoir s'ils sont mariés ou non. C'est très problématique, mais c'est dans nos habitudes, c'est dans notre culture. Moi j'arrive à m'en rendre compte car j'ai passé quelques mois en Angleterre, mais plein de vieux

⁵⁶ Par faute de temps et d'accès à des informations pertinentes, ma recherche n'est pas en mesure d'expliquer les motifs de ce constat.

d'ici ne réalisent même pas qu'ils sont en train d'observer les autres et que c'est désagréable d'être observé. » – Hafez

Que ce contrôle social citoyen soit intentionnel ou non, il influence dans tous les cas les pratiques sociales d'autrui, en particulier des personnes souhaitant se distancier des normes traditionnelles et attirant de ce fait plus l'attention. Pour Foucault, ces regards sont précisément les acteurs principaux du contrôle social dans l'espace public, qui se doivent d'être diffus et omniprésents. Il explique :

« L'exercice de la discipline suppose un dispositif qui contraigne par le jeu du regard ; un appareil où les techniques qui permettent de voir induisent des effets de pouvoir, et où, en retour, les moyens de coercition rendent clairement visibles ceux sur qui ils s'appliquent. » (Foucault, 1975 : 173)

Lorsqu'elles sont *regardé·e·s de travers*, les jeunes se sentent stigmatisé·e·s, mis au ban de la société. Parce que leurs pratiques sociales sont pointées du doigt par des personnes adhérant aux normes islamiques – disposant par là d'une légitimité morale et légale à stigmatiser autrui –, il en résulte selon Shirali (2001) un fort sentiment de déviance chez les jeunes, comme une impression de faire quelque chose de mal, d'être quelqu'un de mauvais. D'après l'auteure, ces « humiliations systématiques infligées aux jeunes blessent profondément leur amour-propre et engendrent un climat d'incertitude et d'imprévisibilité » (*Ibid.* : 61) quant à leur avenir, impliquant alors une mise en conformité de leur comportement en société.

S'il paraît correct d'affirmer que ces regards jouent un rôle de rappel à l'ordre permanent, il serait toutefois faux d'en déduire que les jeunes *sont rappelés* à l'ordre. En effet, puisque le sentiment d'être constamment surveillé·e s'est instillé dans leur subconscient par la force du contrôle social, on peut considérer que les jeunes *se rappellent* à l'ordre eulles-mêmes, tel·le·s des détenu·e·s d'une prison panoptique. Sachant qu'elles peuvent en tout temps être observé·e·s par leurs concitoyen·ne·s – et par les agents étatiques du contrôle –, mais qu'ils ne peuvent jamais véritablement savoir si c'est le cas, elles finissent par s'autocontrôler pour éviter les remarques, les regards désapprobateurs, et une potentielle arrestation.

Bien que pertinente, cette analogie a cependant ses limites. Comme je l'ai démontré précédemment, l'espace public du centre de Téhéran n'est pas contrôlé uniformément, et les parcs publics offrent justement des opportunités de s'extraire du champ de vision d'autrui. De plus, les récits des jeunes montrent une perception fortement hétérogène du contrôle social présent à l'intérieur des parcs. On constate alors que plusieurs jeunes ne sont en réalité que peu dérangé·e·s par les regards eux-mêmes, ni même par la déviance qu'ils suggèrent, mais plutôt qu'elles évaluent la surveillance à l'aune des sanctions encourues. Comme le développe le sociologue Albert Ogien dans « *Sociologie de la déviance* » (2012), « lorsqu'une conduite déroge

à ce qu'il faudrait qu'elle soit, elle donne lieu à une sanction » (*Ibid.* : 8). Or, le regard désapprouvateur ne peut être considéré comme la sanction, car il n'est que le marqueur de la déviance : sans lui, l'individu adoptant une pratique anticonformiste ne discerne pas sa déviance, puisque cette pratique s'inscrit généralement dans le cadre de ses propres normes sociales. Pour Shirali, les sanctions s'appliquant de manière indifférenciée à tous les individus stigmatisés seraient « l'insécurité permanente » ainsi que la frustration provoquant « la dérégulation psychique de la vie affective des jeunes » (2001 : 67). Alors que mon matériau d'entretiens ne me permet pas de qualifier le caractère intentionnel de ces sanctions par les dominant-e-s, les récits des enquêté-e-s montrent qu'elles sont vécues comme telles par une forte proportion de jeunes. De plus, comme le précise Ogien (2012), des sanctions spécifiques – dont la forme varie selon le cas – peuvent également être prononcées contre certaines d'entre elles. Pour éviter ce second type de sanctions, Azadeh et Farnaz parcourent près de 30 km, depuis leur quartier de l'extrême Sud de la ville, pour se rendre au Park-e Laleh :

« On vit super loin, mais on adore venir ici pour l'ambiance, parce que c'est plus grand et plus joli que les parcs du Sud, mais surtout parce qu'ici personne ne connaît nos familles ! » – Azadeh, 19 ans ; Farnaz, 19 ans

Venant toutes les deux de familles relativement traditionnelles, elles cherchent absolument à éviter d'avoir une mauvaise réputation, très vite acquise dès lors qu'une seule personne les reconnaîtrait. Pourtant, Azadeh clame qu'elles ne font rien d'interdit dans les parcs, qu'elles souhaitent juste y rencontrer leurs amies et amis pour « discuter, rigoler et faire du sport, c'est tout ». Faisant fi de l'interdiction légale de côtoyer des jeunes hommes, Azadeh oublie également de mentionner qu'il s'agit là d'une pratique passablement mal perçue par les personnes les plus conservatrices – que la relation soit simplement motivée par de l'amitié ou qu'elle cache des intentions sexuelles. Pourtant, la mauvaise réputation qu'elle cherche à éviter découlerait de cette pratique-là. Au sujet du *flirt* prenant place dans les parcs publics du Caire, de Damas et de Rabat, Gillot (2005 : 303) explique alors :

« Pour la réputation d'une jeune fille, être vue dans un lieu public avec un jeune homme est très mauvais pour la réputation. Or la réputation conditionne le mariage qui reste le but recherché d'une relation amoureuse. Les jeunes femmes doivent donc composer avec la contradiction entre leurs pratiques, la morale et les codes sociaux. »

Selon les récits de plusieurs Téhéranaises, livrés par la journaliste et écrivaine Ramita Navai (2015), une mauvaise réputation peut rapidement mener à l'exclusion sociale. Même dans une agglomération de 15 millions d'habitants telle que Téhéran, une mauvaise réputation peut *coller à la peau* jusqu'à la fin de ses jours. Parmi la multitude de personnes dont l'auteure esquisse le portrait, il paraît opportun d'en détailler deux afin de combler le manque de matériau, au sujet de la réputation, provenant de mes propres entretiens. Précisons que s'il

s'agit certainement d'histoires extraordinaires d'un point de vue statistique, leur véracité n'en demeure pas moins tristement ordinaire. Navai raconte à ce propos l'histoire de Tahereh, jeune femme du Sud de Téhéran, qui « avait été surprise en train de sortir de chez un garçon dont les parents étaient absents ; c'était suffisant pour la considérer comme une trainée, ce dont personne ne se privait, ni ses professeurs, ni ses camarades, ni la plupart des gens du quartier » (*Ibid.* : 58). Après avoir été renvoyée de son lycée et abandonnée par toutes ses amies, Tahereh n'eut d'autre solution que de fuir « sous le poids de la honte » en compagnie de ses parents (*Ibid.* : 64) et de rentrer dans son village natal, là où tout le reste de la famille avait péri suite à un tremblement de terre. Plus tragique encore est l'histoire de la jeune Leyla qui, précipitamment mariée, quitta son mari après un an de couple, un œil au beurre noir et un adultère commis par ce dernier. Son modeste salaire ne lui permettant plus de payer un loyer au Nord, ni même au centre, elle déménagea au Sud. Navai poursuit :

« À peine s'était-elle installée que les rumeurs se répandirent comme une trainée de poudre : c'était une pute, une voleuse de maris, disait-on. Un mois plus tard, deux hommes mariés lui avaient déjà proposé une petite sauterie. Elle était marquée au fer rouge, stigmatisée par une tache indélébile » (*Ibid.* : 211).

Pour régler ses factures, elle concéda dans un premier temps à participer à « une soirée d'anniversaire qui rassemblait une bande de *bazaaris* d'âge mûr en costume » où on attendait d'elle qu'elle « porte de la lingerie sexy » et qu'elle « laisse voir [s]es seins » (*Ibid.* : 214). Sa situation économique la força à se prostituer puis, d'une manière tout à fait imprévue, elle fit carrière dans le porno *underground*. Malgré le fait que son visage n'ait jamais été filmé, sa réputation la précédait. Elle en était arrivée là par un malheureux concours de circonstances, par une spirale d'évènements mal maîtrisés et, comme pour Tahereh, seul l'éloignement de Téhéran lui permettrait de recommencer à zéro : « Leyla décida de quitter l'Iran pour refaire sa vie dans un pays où personne ne la connaissait » (*Ibid.* : 214). Recherchée par la police pour ses vidéos, celle-ci était finalement parvenue à l'identifier et à l'arrêter puis, « sans passer par un commissariat, ni devant un tribunal ou un avocat » (*Ibid.* : 249), elle fut pendue le lendemain.

L'ensemble de la société iranienne étant imprégné d'un fort patriarcat, les femmes disposent d'une plus faible résilience sociale et économique que les hommes de la même classe. Parce qu'elle influence directement le soutien familial ainsi que la capacité à trouver un travail et à se marier, la réputation s'avère être un facteur déterminant de la résilience. Il en résulte que la peur d'une mauvaise réputation est une préoccupation partagée essentiellement par des femmes. Parce qu'une telle étiquette impacte négativement tous les aspects de la vie sociale, ses conséquences paraissent toujours imprévisibles (Nahavandi, 2016 ; Gillot, 2005). Bien qu'il ne s'agisse pas d'une majorité, quelques jeunes fréquentant les parcs urbains, à

l'instar de Bamdad (18 ans), perçoivent les autres utilisateurs-trices des parcs comme de potentiel-les délateurs-trices, et craignent ainsi les sanctions de la police. Comme d'autres, Ali (16 ans) avance : « Personne n'a peur d'eux ici, on a surtout peur que nos parents apprennent qu'on a des problèmes avec eux ». Farnaz ajoute pour sa part :

« On s'en fiche que des gens nous regardent de travers ou nous méprisent juste parce qu'on discute avec des garçons ou qu'on porte notre voile en arrière. Par contre, ce qu'on veut vraiment éviter, c'est la police ! On ne sait pas du tout ce qu'il peut nous arriver s'ils nous attrapent... Et si quelqu'un nous voit pendant qu'on fait quelque chose d'interdit, peut-être qu'il appellera la police. » – Farnaz, 19 ans

On constate ainsi que les pressions exercées par les citoyen-ne-s *lambda* sur les jeunes souhaitant s'éloigner des normes traditionnelles sont plurielles, et qu'elles influencent largement leur comportement. Lorsque ces jeunes parviennent à éviter la surveillance civile, notamment en se cachant, illes sont dans une certaine mesure libres d'adopter les pratiques de leur choix – sans pour autant annihiler tout sentiment de peur et de risque. Et lorsque cet évitement s'avère impossible, comme c'est en particulier le cas dans la rue ou dans les lieux publics intérieurs, ces jeunes se voient forcé-e-s de se conformer – à des degrés divers – aux normes sociales islamiques.

Afin de pouvoir moi-même effleurer la réalité quotidienne des enquêté-e-s, dans une logique propre à l'observation participante (Olivier de Sardan, 1995), j'ai cherché à ressentir les effets de la stigmatisation. Certes, paraître étranger implique en soi une attention spécifique, et s'asseoir et discuter avec des femmes mérite quelques regards particuliers, mais ce n'était pas suffisant. J'ai alors décidé de passer la totalité de mon temps à Téhéran avec des manches de pantalon retroussées jusqu'aux genoux, ce qui ne représente pas une pratique illégale, selon Nassim le juriste, mais qui reste particulièrement mal vue et très rare dans l'espace public. Les réactions face à cette pratique hautement anticonformiste auraient sans aucun doute été différentes si mon physique n'eut trahi mon origine européenne, cependant celles-ci ne furent par moment ni douces ni discrètes pour autant. Littéralement montré du doigt et traité de tous les noms dans certains quartiers, suscitant un simple sourire ou de l'indifférence complète dans d'autres, j'ai pu constater par moi-même, en seulement 30 jours, le poids du contrôle social dans l'espace public de Téhéran. Pourtant, selon plusieurs personnes rencontrées, les regards et les remarques dont j'ai été victime auraient été bien plus nombreux et plus critiques si j'avais été iranien, et de surcroît si j'avais été une femme. Ceci n'a toutefois été qu'une expérience temporaire, et si j'ai parfois regretté cette décision, elle m'a surtout permis de mieux comprendre le dilemme auquel les jeunes d'Iran doivent quotidiennement faire face. Ceulles-ci ont alors le *choix* entre s'avouer perdant-e et se soumettre à l'autorité en s'adaptant aux normes islamiques, ou garder la tête haute, être harcelé-e et prendre le risque d'encourir des sanctions souvent inconnues. Parce que les sanctions prévues par le Code pénal

ne sont souvent pas mises en application à Téhéran (Nassim), les peines encourues relèvent effectivement de l'arbitraire pour les jeunes interrogé-e-s. À ce titre, citons par exemple la sanction qu'a récemment reçue une jeune femme pour avoir posté sur Instagram des vidéos d'elle qui danse. Alors que la peine prévue par l'article 638 du Code pénal consiste à un maximum de deux mois d'emprisonnement ou 74 coups de fouet, la jeune femme en question n'a reçu ni l'un ni l'autre, mais a été forcée à présenter des excuses sur la chaîne de télévision nationale. Ne correspondant en aucun cas au respect du droit, il ne fait aucun doute que cette sanction serve une politique de la peur grâce à l'instrumentalisation de la honte (CHRI, 2018).

Face au dilemme évoqué précédemment, Shirali indiquait, suite à son enquête de 1998 menée auprès des jeunes du centre de Téhéran, que leur choix était tout fait :

« Les jeunes jouent avec les interdits au risque d'endosser toutes les définitions négatives que l'ensemble de la société leur inculque, à l'exception d'une : la soumission. [...] Pour eux, la seule interdiction légitime c'est de ne pas se plier à l'ordre établi. »
(Shirali, 2001 : 62)

Je serais pour ma part moins catégorique que Shirali, et j'ajouterais que les jeunes savent généralement faire profil bas lorsque cela s'avère nécessaire ; en somme, que leur choix face à ce dilemme varie dans l'espace et dans le temps.

2.2 Spatialités et temporalités des normes sociales et des normes légales

Dû à un contrôle étatique supérieur, à une surveillance civile qu'on ne peut esquiver, à un aménagement urbain ouvert et éclairé, ainsi qu'à la présence de caméras, on constate que la rue n'abrite que peu de pratiques illégales. La rue peut ainsi être caractérisée comme un espace où normes sociales et normes légales se confondent passablement, c'est-à-dire où les pratiques jugées *normales* – par toutes et tous, jeunes anticonformistes compris-es – sont bel et bien celles que le gouvernement impose. Force est de constater que cette affirmation n'est cependant pas transposable aux parcs urbains.

Pour le sociologue du droit Matthias Baier, cela n'a rien d'étonnant. Dans « *Social and legal norms : Towards a socio-legal understanding of normativity* » (2013), il part du cas de la vente ambulante dans les rues d'Acapulco (Mexique) pour défendre l'idée qu'à toute spatialité dominante – mise en pratique dans l'espace physique par des normes et des pratiques légales –, répondent des contre-spatialités – matérialisées par des normes et des pratiques sociales anticonformistes. Il écrit :

« In everyday life, actions are treated differently according to the place where they are performed, and even the physical proximity between two places does not necessarily preclude a degree of normative distance. There is indeed a spatiality that

characterizes legal norms as much as social norms, and legal practices as much as social practice. »⁵⁷ (Baier, 2013 : n. p.)

Selon l'auteur, face à la non-conformité de certaines pratiques sociales au regard des lois sur les mœurs, des stratégies d'adaptation et d'appropriation de l'espace peuvent voir le jour. Alors que l'étude de cas de Baier démontre que l'émergence de normes sociales non conformes aux normes légales, dans un territoire donné, résulte essentiellement des représentations de celui-ci, on constate que la spatialité des normes sociales à Téhéran relève autant des représentations de l'espace urbain que de sa matérialité. Selon tou-te-s les interrogé-e-s questionné-e-s sur le sujet, il y aurait en effet *des choses qui se font* et *des choses qui ne se font pas* pour chaque fragment de l'espace public, et celles-ci dépendraient en grande partie de l'aménagement de l'espace. Gillot (2005) évoque une situation similaire dans le cas du Caire, où « la pratique du jardin public est une affirmation de territorialisation pour les couches populaires » (*Ibid.* : 297), lorsque cette pratique est à Téhéran une territorialisation des jeunes. La géographe ajoute :

« Les jardins publics représentent dans ce cadre des sortes d'îlots dans lesquels les couches populaires se sentent à leur place, et légitimes de se rendre. On le sait, on ne s'approprie que les lieux dans lesquels on se sent à sa place. » (Gillot, 2005 : 297)

Faisant particulièrement écho à ces paroles, Soheila montre ici que les stratégies d'adaptation à- et d'appropriation de l'espace sont conscientisées par les jeunes, bien qu'elles ne soient pas intentionnelles :

« En fait, on s'approprie le parc selon les limites de ce qu'on peut y faire. On s'adapte selon le lieu, mais on n'y pense pas vraiment ; c'est devenu assez naturel avec le temps de savoir ce qu'on peut faire où. » – Soheila, 21 ans

Bien qu'elle n'utilise pas ici la notion de territorialisation, Soheila se réfère néanmoins à ce concept géographique. Quoique le terme puisse servir d'autres usages, il faut ici le comprendre comme un phénomène d'appropriation, symbolique ou matérielle, d'un espace donné par un groupe social donné. Lorsqu'elle est symbolique, la territorialisation suppose par exemple un sentiment d'appartenance et d'exclusion d'autrui au territoire en question, ou encore sous-entend un type de comportement adapté à cet espace. Lorsqu'elle est matérielle, la territorialisation s'observe plus simplement par l'occupation physique de l'espace dont il est question. Tel qu'il sera détaillé dans le sous-chapitre 2.3 (p.91), la territorialisation est

⁵⁷ Traduction personnelle : « Dans la vie quotidienne, les actions sont traitées différemment selon le lieu où elles sont réalisées, et même la proximité physique entre deux lieux n'exclut pas nécessairement un certain degré de distance normative. Il y a en effet une spatialité qui caractérise les normes juridiques autant que les normes sociales, et les pratiques juridiques autant que la pratique sociale. »

généralement profondément liée à une temporalité ; la nuit devient alors un espace temporel prisé pour son obscurité, mais également pour sa fraîcheur et son calme.

Sans véritablement pouvoir en expliquer les raisons, une large majorité des personnes interrogées estiment, à l'instar de Soheila, qu'une plus grande variété de pratiques sociales sont tolérées dans les parcs urbains que dans le reste de l'espace public. Notamment dû à une distanciation entre les normes sociales et les normes légales en vigueur, on observe effectivement que les parcs urbains présentent une tolérance policière et civile élevée, réduisant dès lors la nécessité de se conformer aux normes islamiques. Néanmoins, puisque les normes légales devraient en théorie s'appliquer identiquement sur l'ensemble de l'espace public, et à toute heure, leur manque de rigueur dans les parcs urbains du centre de Téhéran s'explique par le fait que, comme les normes sociales, elles sont parfois contraintes de s'adapter à leur contexte spatial et temporel (Baier, 2013). Malgré leur caractère hégémonique, les normes légales répondent ainsi également à une spatialité et une temporalité leur étant propre. Comme le rappelle l'auteur, il existe deux raisons principales à la tolérance des forces de l'ordre – subséquemment des responsables politiques – vis-à-vis des pratiques illégales prenant place dans certains espaces plus ou moins bien définis. Premièrement, cette tolérance peut résulter d'un manque de moyens (technique, numéraire, etc.), un manque d'accessibilité ou encore un manque de légitimité des forces de l'ordre, comme c'est notamment le cas des zones dominées par des gangs ou des mafias. Deuxièmement, cette tolérance peut résulter d'une volonté de canaliser des troubles sociaux, des pratiques anticonformistes ou encore des groupes marginaux dans un espace donné, en faisant un espace de soupape. Toujours au sujet d'Acapulco, Baier résume ce phénomène de la sorte :

« Organized street vendors are able to work against legal norms without fear of sanction, by creating and defending spaces for themselves where a different normativity is in operation. These territorial spaces, which spread like islands of self-regulation across the urban perimeter, are to a large extent respected by authorities, who consider that these organizations are powerful enough to create social unrest if enforcement efforts are undertaken. »⁵⁸ (*Ibid.* : n. p.)

Bien que cette situation rappelle celle des jeunes Téhéranais-es adoptant des pratiques anticonformistes dans les parcs urbains, de surcroît le soir et la nuit, elle se distingue en particulier par le fait que ces pratiques s'accompagnent chez la plupart de celles-ci de la peur des sanctions. Cela se justifie par le fait que, dans le cas d'Acapulco, la tolérance policière n'est certes pas institutionnalisée, mais elle est cependant connue et intériorisée par toutes et tous.

⁵⁸ Traduction personnelle : « Les vendeurs de rue organisés sont capables de travailler contre les normes légales sans crainte de sanction, en créant et en défendant des espaces pour eux-mêmes, où s'opère alors une normativité différente. Ces espaces territoriaux, qui s'étendent comme des îlots d'autorégulation à travers le périmètre urbain, sont dans une large mesure respectés par les autorités ; celles-ci considèrent que ces organisations sont assez puissantes pour créer des troubles sociaux si les forces de l'ordre s'en mêlaient. »

À l'inverse, plusieurs enquêté-e-s ne reconnaissent pas le laxisme du contrôle social propre aux parcs urbains, et aucun-e ne l'a véritablement intériorisé. Même celles et ceux affirmant qu'elles n'ont rien à craindre dans les parcs, comme Omid (24 ans) et Rashid (21 ans), semblent en permanence guetter leurs alentours. Malgré la peur partagée par toutes et tous, les jeunes ressentent néanmoins une certaine légitimité dans leurs pratiques des parcs, indiquant par là qu'elles perçoivent la singularité des normes sociales dans les parcs, c'est-à-dire la spatialité de ces normes. Ghazal remarque à ce titre :

« Ce sont les mêmes personnes qui sont dans la rue et dans les parcs, mais les normes changent. Je suis sûre qu'on t'a déjà dit qu'en Iran, il y a des comportements adaptés et inadaptés à chaque espace, et bien voilà, c'est ça. [...] Ici les gens acceptent ci ou ça, mais pas dans la rue. Dans la rue, on peut même te dire : "Pourquoi tu ne vas pas dans un parc pour parler et rigoler aussi fort ? Ça ne se fait pas ici !" » – Ghazal, 21 ans

Les jeunes ne sont cependant pas les seul-e-s à considérer les parcs urbains comme des espaces *à part*, en termes de normativité. Outre plusieurs agents étatiques du contrôle social, Hafez affirme lui aussi que « dans les parcs, il y a des règles particulières ; beaucoup plus de choses y sont tolérées qu'ailleurs ». S'il ne fait dès lors aucun doute que certaines normes sociales y bousculent les normes légales, étant donné le moindre respect des lois dans les parcs que dans le reste de l'espace public, aucun-e des enquêté-e-s n'a su dire à quoi cela tenait. Chez toutes les personnes rencontrées, les spatialités des normes paraissent ainsi suffisamment ancrées pour empêcher leur remise en question.

2.3 Les jeunes, productrices et producteurs de nouvelles normes sociales

Alors que la reproduction des normes sociales islamiques est assurée aussi bien à l'extérieur des parcs urbains qu'à l'intérieur de ceux-ci par des citoyen-ne-s ordinaires et par les agents étatiques du contrôle social, la production de nouvelles normes sociales – ou le glissement de certaines normes islamiques vers des normes mondialisées – est à attribuer en premier lieu aux jeunes. Loin d'une vision dichotomique de la répartition du pouvoir – à laquelle les jeunes semblent paradoxalement eulles-mêmes adhérer –, on observe dans une perspective foucaldienne que les jeunes ne sont pas que dominé-e-s, mais qu'elles sont également des actrices et acteurs influent-e-s à l'échelle des parcs urbains étudiés. Précisons qu'en s'intéressant à d'autres espaces, voire à d'autres parcs urbains, on constaterait sans doute que d'autres groupes sociaux participent à produire de nouvelles normes.

2.3.1 *De pratiques isolées à contre-normes sociales*

Dans l'optique d'appréhender les liens entre les parcs publics d'un côté, et de l'autre l'émergence de nouvelles normes sociales largement acceptées à l'échelle du centre et du Nord de Téhéran, il est utile de se pencher sur l'approche des *texte caché* et *texte public* développée par James C. Scott (1990), ainsi que sur la construction socio-spatiale des rapports de pouvoir que souligne Tim Cresswell (1996). Revenons toutefois brièvement sur l'historicité des pratiques sociales anticonformistes, afin de déterminer à partir de quand les parcs urbains abritent des pratiques sociales contraires aux normes en vigueur.

Comme le démontre l'enquête menée par Fariba Adelhah (2006) en 1994 auprès de 100 personnes dans divers parcs publics de Téhéran, ces espaces étaient déjà à cette période-là des lieux privilégiés par les jeunes pour des rencontres mixtes – amoureuses ou amicales. Les recherches menées par Firouzeh Nahavandi (2016) et Mahnaz Shirali (2001) attestent également de l'ancienneté de ces pratiques. Leur analyse de la spatialité des pratiques sociales anticonformistes se limite cependant à l'opposition public-privé, et ne questionne alors pas le rôle spécifique des parcs urbains. Alors que la première souligne que l'apparition du *bad hedjâbi*⁵⁹ est concomitante de l'obligation du port du voile, la seconde relève pour sa part que la grande majorité des jeunes interrogé-e-s en 1998 « sont en contact direct avec la drogue ou l'alcool : le haschisch, l'opium et la vodka sont les ingrédients de base de leurs soirées » (*Ibid.* : 51). Pourtant, le contexte politique ne s'est progressivement assoupli qu'à partir de l'élection du réformiste Mohammad Khatami en 1997, indiquant par-là que les jeunes n'ont pas attendu une diminution des risques pour s'adonner à des pratiques sociales interdites. Hafez, qui se rend tous les jours au Park-e Laleh depuis sa retraite en 1993, confirme l'ancienneté de ces pratiques dans les parcs urbains, tout en soulignant néanmoins le caractère novateur de leur non-dissimulation :

« La Révolution n'a pas fait disparaître les libertés des gens, ça les a juste obligé à se cacher pour continuer à vivre comme ils voulaient. Ce n'est donc pas nouveau que des couples se tiennent la main dans les parcs ou que des jeunes y fument des drogues. Par contre, ils se cachent simplement moins qu'auparavant, car les mœurs de la société ont évolué. » – Hafez

Bien qu'aucune littérature scientifique ou journalistique ne fasse véritablement mention des pratiques sociales anticonformistes prenant place dans l'espace public avant les années 1990, Clément Therme (2013) soutient, lui aussi, que la Révolution n'a pas annihilé les

⁵⁹ Port non conforme du voile islamique. Celui-ci est censé recouvrir la totalité des cheveux des femmes, ainsi que leur nuque, leur cou, et le haut de leur poitrine. La forme la plus courante de *bad hedjâbi* consiste aujourd'hui à porter le *hijab* sur le dessus, voire sur l'arrière du crâne, en laissant donc dépasser des cheveux sur l'avant du crâne.

normes sociales existantes. Elle a plutôt compliqué leur réalisation, obligeant leurs auteur·e·s à camoufler des pratiques soudainement qualifiées de déviantes. Atomisées en une multitudes d'éléments, celles-ci ont alors perdu leur unité, leur efficacité et, de fait, leur légitimité. En étant physiquement et symboliquement mises à l'écart, de nombreuses pratiques sociales ont ainsi perdu leur normativité. Les réseaux *underground* n'ont pour la plupart pas survécu longtemps à la délation, aux services secrets et à la peur, si bien que les pratiques anticonformistes sont rapidement entrées dans la sphère de l'intime, retranchées dans l'espace privé (Navai, 2015). Pour reprendre les termes employés par Scott (1990), la Révolution a donc amené *une théâtralisation des relations sociales entre dominant·e·s – l'État et ses divers agents du contrôle, les religieux et les hommes – et dominé·e·s – les non religieux·euses, les jeunes, les femmes, les déviant·e·s de toute sorte*. Face à l'autre, chacun·e porte alors un masque : les dominant·e·s jouent leur rôle de dominant·e·s – il ne faudrait surtout pas qu'elles montrent le moindre signe de faiblesse –, et les dominé·e·s dissimulent leur déviance et se conforment à leur rôle de dominé·e. Chacun·e adopte ainsi un *texte public*. Dès lors qu'il y a entre-soi toutefois, le masque tombe, la parole et les actes se libèrent, et chacun·e recourt à un *texte caché*.

On peut regretter que Scott fasse complètement l'impasse sur la spatialité du pouvoir et sur celle des *textes* – le mot spatial et ses dérivés étant même absents de son ouvrage clé. Cela s'avère d'autant plus surprenant que des ouvrages majeurs de la géographie tels que « *La production de l'espace* » (Lefebvre, 1974) ou « *Pour une géographie du pouvoir* » (Raffestin, 1980), bien que ne portant pas la même finalité que celle de Scott, eussent déjà mis en lumière l'imbrication entre social et spatial et leur (re-)production mutuelle. Ce manque de considération pour la dimension spatiale du pouvoir peut néanmoins s'expliquer par la différence d'école entre Scott et ces géographes français, mais aussi par la barrière de la langue. Bien au-delà de la dichotomie public-privé, le cas téhéranais suggère alors une forte dimension spatiale dans l'utilisation de l'un ou l'autre texte, tous deux dépendant de la spatialité du pouvoir. Cresswell (1996) souligne à ce propos que les caractéristiques physiques d'un lieu, notamment son accessibilité et son aménagement, déterminent le degré de contrôle social dont disposent les dominant·e·s. Ceci rappelle évidemment les opportunités d'échapper au contrôle social dans les parcs urbains étudiés, dont les caractéristiques sont spécifiées dans le point 1.1 (p.67). Le géographe ajoute encore :

« The assessment of the meaning of an act is thus associated with place. The place of an act determines (as much as it is determined by) the reaction to the act and

the meanings accorded to it. [...] By the repetition of our actions we reinforce the established norms of behavior in space. »⁶⁰ (Cresswell, 1996 : 60-61, 65)

En tirant parti des opportunités d'entre-soi spécifiques aux parcs urbains, les dominé-e-s du centre de Téhéran ont rapidement fait des parcs des espaces privilégiés pour recourir à leur texte caché, leur attribuant par-là une représentation/signification (« *meaning* ») spécifique. Parallèlement, grâce à la surveillance inférieure de ces lieux – correspondant à ce que Scott (1990) qualifierait d'*érosion du pouvoir* dans un espace donné –, les jeunes, dont les femmes en particulier, en ont profité pour progressivement recourir à ce que l'auteur nomme des *pratiques de l'infrapolitique* : démonstration publique de mixité, vêtements non conformes, consommation de cigarettes, etc. Développée par James C. Scott, l'infrapolitique est un outil propre aux groupes subalternes. Cette pratique du politique se distancie de la politique conventionnelle par le fait que « no public claims are made, no open symbolic lines are drawn »⁶¹ (*Ibid.* : 199). Souterraine et souvent imperceptible par les dominant-e-s, l'infrapolitique est selon Scott au service des groupes subalternes n'ayant pas accès, dans les systèmes de domination structurelle (castes, genres, « races », etc.), aux canaux de communication officiels de la politique. Surtout, à cause des risques que les dominé-e-s prendraient en exposant ouvertement leurs revendications face aux dominant-e-s, les pratiques de l'infrapolitique « are designed to obscure their intentions or to take cover behind an apparent meaning »⁶² (*Ibid.*) : elles sont ainsi intentionnellement dissimulées. En somme, selon le spécialiste des mouvements sociaux contemporains Guillaume Marche (2012 : 3), « infrapolitics is to politics what infrared is to light »⁶³. Il s'agit d'une composante essentielle mais au-delà du visible, si bien que la tendance dans le monde académique autant que politique est à l'oublier, voire à ne pas la considérer comme telle. Néanmoins, en déplaçant graduellement la limite de ce qui est toléré, l'infrapolitique raccourcit selon Scott la distance séparant les deux *textes* et, *in fine*, transforme les normes sociales.

Le cas des parcs urbains du centre de Téhéran valide alors lui aussi la théorie de Scott : de particulièrement dissimulées au lendemain de la Révolution, certaines pratiques anticonformistes (vestimentaires et relations mixtes) sont attestées comme étant courantes, dans les parcs uniquement, dès les années 1990 (Adelkhah, 2006). La frontière de l'acceptable s'étant encore déplacée depuis lors, on peut aujourd'hui qualifier ces pratiques de *normales*,

⁶⁰ Traduction personnelle : « L'évaluation de la signification d'un acte est donc associée à un lieu. Le lieu dans lequel un acte est commis détermine (autant qu'il est déterminé par) la réaction à l'acte et les significations qui lui sont accordées. [...] Par la répétition de nos actions, nous renforçons dans l'espace les normes établies de comportement. »

⁶¹ Traduction personnelle : « aucune réclamation publique n'est faite, aucune ligne symbolique n'est tirée »

⁶² Traduction personnelle : « [elles] sont prévues pour dissimuler leurs intentions ou se cacher derrière une signification apparente »

⁶³ Traduction personnelle : « l'infrapolitique est à la politique ce que l'infrarouge est à la lumière »

comme je le détaillerai dans le prochain chapitre. Tel que le mentionnait Hafez précédemment, « les mœurs de la société ont changé » ; plus précisément, elles se sont mondialisées et sécularisées. En ce qui concerne les jeunes, leurs mœurs et leurs aspirations se sont ainsi rapprochées de celles de la *global youth culture*, comme je le détaillerai dans le point 3.1.1 (p.106). De cachées, ces pratiques sont alors progressivement devenues publiques dans les parcs urbains. Est-ce pourtant suffisant pour les qualifier de contre-normes sociales ? Rarement défini avec rigueur par les auteur·e·s y ayant recours (par exemple : Turpin, 2013), le concept de contre-norme est compris dans cette recherche comme le résultat de la normalisation de pratiques anticonformistes, c'est-à-dire de pratiques contraires aux normes dominantes. Il s'agit en somme de la démonstration publique du texte caché des dominé·e·s. La contre-norme témoigne ainsi de l'existence d'un contre-pouvoir à l'échelle des pratiques sociales quotidiennes, bien que celui-ci ne soit pas nécessairement conscientisé ni par les dominé·e·s, ni par les dominant·e·s. Enfin, l'établissement d'une contre-norme sociale n'implique évidemment pas – à court ou moyen terme du moins – la disparition de la norme dominante à laquelle elle s'oppose. Tant que la contre-norme reste marginale, toutes deux peuvent coexister. Nous verrons cependant dans le point suivant qu'une adaptation de la norme légale associée s'avère nécessaire à long terme.

Trop souvent négligée par les sociologues, la considération de l'échelle – spatiale et temporelle – joue pourtant un rôle central dans la représentation des normes, et de surcroît des contre-normes. Tel que le montre l'historien Valentin Chémery (2017) dans une revue de la littérature sociologique sur le contrôle social et l'établissement des normes sociales, ces dernières sont généralement définies sur le temps long, et dans un espace vu à petite échelle – voire dans un espace non défini, mais uniquement dans une *société donnée*. Or, comme le relève ma recherche, il est nécessaire d'ausculter les phénomènes sociologiques à une échelle micro pour en percevoir toute la richesse. En effet, si l'on peut aisément considérer les relations mixtes comme une contre-norme à l'échelle des parcs urbains du centre de Téhéran, celle-ci s'arrête pourtant de manière très nette aux limites desdits parcs. Effectivement, toutes les personnes interrogées jugent incontestablement *normal* que des individus de sexe opposé marchent et rient ensemble, se touchent et se montrent des signes d'affection, pour autant que ces derniers se situent à l'intérieur des parcs. Dans les représentations de toutes et tous, cette contre-norme disparaît ainsi dès la sortie des parcs, pour dans une certaine mesure réapparaître dans les cafés, les cinémas ou les *malls* par exemple. Il en résulte qu'elle est totalement absente du reste de l'espace public extérieur du centre de Téhéran, et de la plupart des espaces publics intérieurs ou couverts (marchés, transports publics, etc.). Cette absence se constate autant par l'observation que par les discours des jeunes ; au Nord, il n'est cependant pas rare de croiser des groupes mixtes dans la rue. À ce titre, Farnaz (19 ans)

explique que c'est au Park-e Laleh qu'elle se sent le mieux lorsqu'elle est avec des garçons, bien qu'elle ne s'y sente pas 100% à l'aise à cause du risque d'être vue et de se faire une mauvaise réputation. Elle ajoute :

« C'est aussi possible de se voir dans les *sofreh khooneh* ou dans les cafés, mais comme il y a forcément plus de monde autour, et que les gens sont plus proches de nous que dans les parcs, on se sent plus observés. Du coup, on ne peut pas vraiment dire tout ce qu'on veut, rire comme on veut, etc. » – Farnaz, 19 ans

Concernant la consommation de cannabis, il est nécessaire d'opter pour une plus grande échelle encore, par exemple la *forest of the pines*, afin de percevoir une contre-norme. Dans ce lieu, il s'agit en effet d'une pratique qui non seulement correspond aux valeurs (libertés individuelles, recherche de plaisir, etc.) d'un groupe social donné, mais qui se trouve également être reproduite, dans un lieu donné, par la majorité de ses membres. À l'échelle de la *forest of the pines*, la déviance serait ainsi du côté de celles et ceux qui ne consomment pas de produits psychotropes, et non l'inverse. Dans le reste des parcs publics, on constate que c'est l'échelle temporelle qui se trouve indirectement productrice de la contre-norme. En réalité, la perception de la consommation de cannabis dépend plus de l'obscurité que d'une heure particulière, impliquant certainement une variation saisonnière que je n'ai toutefois pas pu étudier. Dans le cas de la zone sud-est du Park-e Honarmandan par exemple, il s'agit en journée d'une aire publique à disposition de toutes et tous, si bien que les jeunes hommes observés y fumant des joints sont *regardés de travers*. À l'inverse, un phénomène d'appropriation de cet espace se produit la nuit : jusqu'à l'aube, il est alors le territoire de divers groupes de jeunes hommes y fumant librement du cannabis. On constate dès lors la nécessité de considérer la normativité comme un concept spatialement et temporellement relatif, non seulement à l'échelle d'une ville et d'une époque, mais également à l'échelle d'un parc et d'une journée.

Bien loin de cette échelle micro, les contre-normes vestimentaires ont quant à elles su conquérir une large part de l'espace public du centre et du Nord de Téhéran, si bien que le *bad hedjâbi* est devenu une pratique numériquement dominante dans plusieurs quartiers. En se penchant sur les résultats de l'enquête menée à Téhéran par la géographe Mina Saïdi-Sharouz en 2007 – deux ans après l'élection de Mahmoud Ahmadinejad –, on constate alors la rapidité avec laquelle cette contre-norme s'est répandue dans l'espace public au sein de toutes les couches de la société téhéranaise, alors qu'elle était jusque-là passablement cantonnée aux parcs urbains. S'il est aujourd'hui rare de croiser des jeunes femmes portant le *tchador* dans une large part de la capitale, Saïdi-Sharouz relevait, seulement dix ans avant mon terrain :

« La tenue la plus fréquemment portée lors des déplacements est le "tchador" de couleur noire (46 %) ⁶⁴. [...] De manière étonnante, c'est parmi les femmes âgées de 25 à 35 ans que l'on trouve la plus grande proportion de déplacements effectués en tenue traditionnelle (*tchador*). » (Saïdi-Sharouz & Guérin-Pace, 2011 : 181, 182)

Tel que mentionné précédemment, cette fulgurante évolution des mœurs vestimentaires est à attribuer en grande partie à la baisse de la répression voulue par le président réformiste Hassan Rohani, au pouvoir depuis 2013. Dès l'instant où les Téhéranais-es, en particulier les jeunes, ont été en mesure de s'exprimer dans la rue avec leur corps, illes l'ont fait. Précisons que je n'entends par là pas uniquement les pratiques vestimentaires, mais également le maquillage des femmes, les coupes de cheveux, ou encore l'attitude physique. Comme l'affirme Becker (1985 : 83) :

« Il faut une défaillance des contrôles sociaux qui tendent habituellement à maintenir les comportements en conformité avec les normes et les valeurs fondamentales de la société pour qu'apparaisse un comportement déviant ⁶⁵. »

Grâce ensuite à la répétition de ce comportement anticonformiste par un nombre suffisamment important de personnes, il en résulte son acceptation progressive par la société sur un territoire donné – d'abord certains micro-espaces des parcs urbains, ensuite des secteurs voire l'ensemble de ceux-ci, et finalement des quartiers entiers. C'est ainsi que des contres-normes émergent, se renforcent et finalement s'imposent à la société ; les dernières étapes étant bien sûr le remplacement d'une norme sociale par sa contre-norme, puis enfin l'adaptation de la norme légale associée (Cresswell, 1996).

2.3.2 *Mono- et plurinormativité sociale de l'espace public*

Puisque la spatialité est une composante essentielle de toute norme sociale – en particulier des contres-normes qui, pour émerger, nécessitent une *défaillance des contrôles sociaux* en un lieu donné –, la coprésence de normes sociales antagoniques est par définition dépendante de l'échelle géographique et temporelle choisie.

En considérant, par exemple, la *forest of the pines* durant la nuit ou un quartier religieux durant la journée, la mononormativité de chacun de ces espaces ne fait aucun doute. Suite à leur appropriation territoriale par un groupe social donné, ces lieux deviennent, pour reprendre le géographe Guy Di Méo (1998), des *espaces représentés*, des territoires portant une

⁶⁴ Ni les limites spatiales précises de son terrain d'étude, ni le profil socio-économique des enquêtées, ne sont connu-e-s. Ce pourcentage est donc à interpréter différemment s'il concerne le Sud, le centre ou le Nord de la ville. En partant du principe que le manque de précision implique que le terrain d'étude corresponde à l'ensemble de Téhéran, ce pourcentage est alors particulièrement élevé.

⁶⁵ Notons que Becker utilise la notion de déviance pour décrire ce que je qualifie d'anticonformisme.

signification similaire dans les représentations des tou-te-s les usagères et usagers de l'espace public. L'auteur précise cependant que tous les espaces physiques sont, en un sens, représentés, mais que la signification leur étant attribuée varie généralement d'un individu à l'autre selon sa connaissance et ses expériences du lieu en question : la qualification d'*espaces représentés* ne s'applique donc pas à ces cas-là. Dans des espaces tels que ceux mentionnés précédemment, on constate toutefois que la production et la reproduction des normes sociales sont laissées à un seul groupe social ; ce phénomène résulte d'un renforcement mutuel entre d'un côté la territorialisation matérielle et symbolique d'un groupe social donné, et de l'autre l'auto-exclusion d'individus qui y seraient caractérisés de déviants. Dès lors, les personnes qui évitent ces lieux, tout comme celles qui les fréquentent, adoptent une pratique distincte de l'espace justement parce qu'elles reconnaissent la mononormativité de celui-ci.

En considérant par contre l'ensemble du Park-e Honarmandan ou du Park-e Laleh durant leur pic d'affluence, entre 20h et 23h environ, la plurinormativité de l'espace s'y impose comme une évidence. À Cette échelle, aucun groupe social ne semble dominant ni dans les représentations, ni dans sa matérialité – à l'exception des hommes, assurément (cf. 3.2.2, p.111). On observe dès lors dans les parcs urbains une coprésence de normes traditionnelles et de contre-normes antagoniques comme nulle part ailleurs à Téhéran, d'où le fait que ces espaces soient perçus et vécus comme des espaces de liberté par la majorité des jeunes enquêté-e-s. Bien qu'un certain contrôle social subsiste dans les parcs urbains, il s'agit néanmoins des espaces plurinormés où les pratiques des jeunes sont les mieux acceptées. D'un côté en effet, la plupart des jeunes y relèvent un contrôle social amoindri, disent donner peu d'importance au fait d'y être observé-e-s, et avancent qu'ils se sentent légitimes d'y adopter des pratiques anticonformistes. Niusha remarque, par exemple, au sujet du Park-e Honarmandan :

« Le contrôle est très faible ici, on se sent libre de faire ce qu'on veut sans que rien ne nous arrive. [...] On peut boire de l'alcool, acheter n'importe quelle drogue si on veut, fumer de l'herbe, etc. [...] Ce parc, c'est un des endroits les plus libres de Téhéran en fait ; par exemple, c'est le seul endroit que je connaisse où pendant le mois de Ramadan on peut manger et boire sans être critiqué par personne. C'est aussi normal pour les couples de s'embrasser ici, personne ne dit rien. Je dirais même qu'ici, c'est autorisé de prendre des drogues [rires]. » – Niusha, 23 ans

Si les parcs urbains sont sans aucun doute les espaces les plus plurinormés de Téhéran, il est toutefois possible d'observer la coprésence de normes sociales antagoniques à plus petite échelle, notamment en considérant le *bad hedjâbi* dans certains quartiers du centre et du Nord de la ville. À partir d'une telle échelle, il paraît toutefois plus juste de désigner le *bad hedjâbi* de nouvelle norme sociale plutôt que de contre-norme. Lorsqu'une contre-norme répond à une telle spatialité, elle engendre alors selon Baier (2013) la première étape de l'émergence d'une

nouvelle norme : l'ajustement de la norme légale associée. Si la spatialité est ici un facteur primordial, il n'en est pas moins indirect ; l'essentiel repose en effet sur la part de la population adoptant la contre-norme en question. En l'occurrence, dans le cas du *bad hedjâbi*, de nombreux quartiers voient une grande majorité de femmes suivre la contre-norme sociale plutôt que la norme légale. L'ajustement de cette dernière se constate alors par le manque de sanctions prononcées par les *gashte ershad* à l'encontre des femmes ne cachant pas toute leur chevelure, caractérisant une pratique devenue *normale*, bien que toujours illégale.

Becker expliquerait la normalisation de cette pratique par le fait que, à la différence des autres pratiques anticonformistes, celle-ci fait l'objet d'un débat de société depuis l'obligation du port du voile (Nahavandi, 2016) – débat soutenu par ce que le sociologue nomme des *entrepreneurs de morale*. L'auteur compare alors ceux-ci à des « croisés vertueux » ayant pour « mission sacrée [...] la réforme des mœurs » (Becker, 1985 : 171) – lorsque celles-ci leur semblent vectrices d'injustice ou de quelconques maux pour la société. Pour parvenir à leurs fins, les entrepreneurs de morale nécessitent selon lui soit du pouvoir, soit le nombre et la détermination. Le sociologue donne alors pour exemple du pouvoir le *Federal Bureau of Narcotics* ayant fait interdire en 1937 la consommation de cannabis aux USA et, pour exemple du nombre et de la détermination, le mouvement antivivisection – n'ayant pour sa part toujours pas gagné son combat malgré un fort soutien populaire. Continuant sa métaphore filée, Becker estime que l'établissement d'une nouvelle loi consiste au *Graal* des entrepreneurs de morale, mais rappelle toutefois qu'il ne s'agit là que de l'ultime étape de la *croisade*, et que l'institutionnalisation d'une norme sociale s'accompagne *de facto* de la criminalisation de ses déviant·e·s. Ainsi, deux normes antagoniques ne devraient à terme pas pouvoir coexister dans un même espace, l'une étant vouée à disparaître au profit de l'autre.

Concernant le port du voile, il est évident que la norme dominante est encore aujourd'hui dans le camp de l'État. Néanmoins, le nombre et la détermination du camp adverse pourraient faire chanceler le pouvoir du régime. Jouant le rôle d'entrepreneuse de morale, la journaliste Masih Alinejad – exilée aux USA depuis 2009 – est par exemple parvenue à initier un mouvement de dénonciation du port obligatoire du *hijab*, réunissant aujourd'hui des milliers de femmes sous la bannière de *chaharshanbé séfid* – littéralement : « mercredis blancs ». Tous les mercredis depuis plus d'un an, ces femmes portent alors un *rousari* blanc comme signe de dénonciation. Certaines en profitent alors pour ôter leur voile et l'agiter au bout d'un bâton en pleine rue et, dans certains cas, leur mari le porte à leur place (Hatam, 2017). Si ce phénomène est relativement nouveau dans l'espace public, il existe néanmoins dans l'espace virtuel depuis 2014 sur la page Facebook « *My stealthy freedom* » (« ma liberté furtive »). Sur l'initiative de la même Masih Alinejad, les Iraniennes sont invitées à y poster des photos d'elles sans leur voile. En ancrant une dénonciation de leur situation dans l'espace

public et sur les réseaux sociaux, ces femmes sont parvenues à créer le *buzz* dans les médias nationaux comme étrangers (Dahou, 2018). Par-là, elles replacent non seulement la question du voile sur le devant de la scène politique et dans le débat public, mais participent également à normaliser le *bad hedjâbi*. Précisons toutefois que ces militantes ne demandent pas l'interdiction du port du voile mais l'abrogation de son obligation, permettant donc à deux pratiques antagoniques de coexister en toute légalité.

Ajoutons enfin que si les espaces mononormés à disposition des jeunes dans l'espace public sont rares, le domicile familial prend ce rôle en l'absence des parents. Pour la *quasi*-totalité des jeunes rencontré·e·s, il s'agit alors des uniques occasions pour avoir des relations sexuelles. C'est notamment le cas d'Ario (26 ans), qui se rend de temps à autre avec sa petite amie dans la résidence secondaire de ses parents, tout en leur disant qu'il y va avec des amis. Si la plurinormativité des parcs urbains permet des pratiques sociales inimaginables dans le reste de la ville, de nombreuses frustrations subsistent tout de même chez les jeunes.

— PARTIE 2 —

ANTICONFORMISMES :
DISCOURS ET PRATIQUES
DES JEUNES DE TÉHÉRAN

Chapitre 3 – Regards sur la société téhéranaise depuis les parcs urbains

Parce que la plupart des jeunes interrogé-e-s ne disposent d'aucun espace mononormé, nous constaterons dans ce chapitre que leur vie sociale, tout entière, se construit dans les contraintes imposées par le régime et la société islamiques. À bien des égards, les parcs urbains font office d'échappatoires et jouent le rôle d'espaces privés pour ces jeunes. De là émergent non seulement des pratiques sociales propres aux aspirations des jeunes, mais également des discours sur la société qui les entoure.

En articulant les récits des enquêté-e-s avec une littérature issue de la sociologie et des sciences politiques, nous observerons les principaux enjeux de la société téhéranaise tels que vécus et perçus depuis les parcs urbains. La religion étant tout aussi omniprésente dans l'espace physique et dans les représentations que dans l'arène politique iranienne, elle occupera une place importante dans ce chapitre. Nous la retrouverons alors non seulement en toile de fond des discriminations dont les femmes sont victimes, de la ségrégation des genres et de la prohibition des substances psychotropes, mais également dans les rapports familiaux conflictuels et dans la sensation d'ostracisme des jeunes.

3.1 *L'islam des mollahs, une religion dépassée*

Si quelques jeunes interrogé-e-s se disent athéistes, l'écrasante majorité d'entre elles sont croyant-e-s. Pour leur part, ce n'est donc pas au concept de religion en tant que tel qu'elles s'opposent, mais à *l'islam des mollahs*⁶⁶. Pour eux, l'islam actuellement présent en Iran a été créé de toutes pièces au lendemain de la Révolution. Shirali défend elle aussi cette conception d'un islam *patchwork*. Ainsi, l'extension de la définition du *velayat-e faqih*⁶⁷, par Khomeini, a selon elle légitimé « la domination totale du religieux sur l'ensemble de l'organisation humaine et sociale » (Shirali, 2014 : 160). L'auteure ajoute :

« En se référant aux différentes sources religieuses et en échafaudant toute une série d'arguments – tantôt théologiques, tantôt politiques – Khomeyni va jusqu'à dire que *désobéir aux religieux, c'est désobéir à Dieu*. Dans la thèse de Khomeyni, la légitimité du régime islamique repose sur la personne du *walyé faqih*, c'est-à-dire le dignitaire religieux qui occupe le plus haut niveau dans la hiérarchie cléricale chiite. [...] Ce grand connaisseur du *fiqh* (la jurisprudence islamique) sait à quel point sa thèse est fragile et

⁶⁶ Érudits musulmans, membres du clergé. L'expression *islam des mollahs* provient des jeunes interrogé-e-s.

⁶⁷ « À l'origine, cette notion correspond à la tutelle du clergé sur les veuves, les orphelins et les déficients mentaux (*mahjour*). Lorsqu'au XIX^e siècle l'incompétence légendaire des derniers rois Qajar a permis au clergé de s'occuper directement des affaires politiques du pays, une partie des oulémas ont voulu élargir la notion du *walâyaté faqih* [seule Shirali utilise cette orthographe], en vue de donner une justification "théologique" à leur autorité politique nouvellement acquise. » (Shirali, 2014 : 160)

que son raisonnement ne repose sur aucune preuve historique ou théologique. Il sait pourtant que le clergé chiite a toujours été capable de faire tout dire aux textes et de justifier ce qu'il souhaite. » (*Ibid.*)

Si les jeunes interrogé-e-s ne connaissent pas nécessairement les détails de l'accaparement du pouvoir par Khomeini, cela ne les empêche pas de considérer cet épisode de l'histoire iranienne comme la source de leurs ennuis. Tel que le rappelle Blake Atwood (2015 : 125), « young people have a set of norms, interests, and practices that differentiate them from older generations »⁶⁸, en raison d'une socialisation autant qu'à une individuation effectuées dans un contexte politique, social et culturel fort distinct. De la même manière que le montre Marie Ladier-Fouladi dans son livre « *Iran : un monde de paradoxes* » (2009), les jeunes rencontré-e-s clament haut et fort leur désaccord complet avec les normes du régime islamique. Illes les rejettent avec d'autant plus de vigueur qu'elles leur sont non seulement imposées *via* le contrôle social de l'espace public, mais également qu'elles sont omniprésentes dans l'éducation (cf. 3.5, p.129), comme le mentionne Leila :

« L'islam est partout en Iran ! À l'école, la propagande du régime passe avant tout le reste par exemple. Même dans le département de sociologie, à l'université, il y a de la censure. Peut-être que les profs sont contre les règles islamiques, mais ils ne peuvent bien sûr pas dire ce qu'ils veulent. C'est à nous de nous renseigner en dehors des cours si on veut avoir du recul sur la société iranienne. [...] Quand l'État ou ta famille essaie de t'imposer des normes auxquelles tu n'adhères pas, c'est logique de s'y opposer comme on peut. Si on essayait de leur imposer nos normes, c'est certain qu'ils s'y opposeraient aussi, et ce serait normal. » – Leila, 21 ans

Les jeunes ne sont bien sûr pas uniquement dérangé-e-s par le fait même que les normes islamiques leur soient imposées, mais plutôt par les nombreuses frustrations sociales engendrées par les contraintes religieuses. Faisant écho à leur discours, l'auteure avance que « la principale revendication de la nouvelle jeunesse est donc l'établissement d'un État de droit en Iran » (Ladier-Fouladi, 2007 : 300). Khosrokhavar évoque quant à lui la recherche « d'un islam qui serait, en raison de son économie interne, hétérogène au politique », mais aussi « d'une politique qui, de par sa nature profane, serait autonome par rapport au religieux » (Khosrokhavar, 2001 : 301). Dix ans après avoir écrit ces mots, le sociologue fait le constat que « l'utopie islamiste a eu tout le temps [de] montrer son inaptitude à construire une nouvelle société fondée sur la justice religieuse », si bien que « malgré la domination étatique sur l'école, les médias et, plus globalement, la culture institutionnelle » (Khosrokhavar, 2011 : 295), la société iranienne s'est fortement sécularisée. Bien que cela sera détaillé dans le point 3.1.1 (p.106), précisons toutefois déjà que la sécularisation, c'est-à-dire le passage de certaines

⁶⁸ Traduction personnelle : « les jeunes ont un ensemble de normes, d'intérêts et de pratiques qui les différencient des générations plus âgées »

valeurs du domaine religieux dans le domaine du profane, est une résultante du recours à des pratiques non conformes aux normes islamiques. Les normes islamiques étant omniprésentes à la fois dans l'espace physique, dans l'espace virtuel, et dans les représentations, les remettre en question n'est pas d'une tâche aisée à laquelle tou-te-s les citoyen-ne-s parviennent. Encore faut-il vouloir les remettre en question. Comme l'explique Julia (34 ans), qui était très religieuse jusqu'à son adolescence, « c'était difficile de volontairement oublier tout ce qu'on m'avait inculqué depuis toute petite ». Ayant pour sa part eu la chance de partir étudier en Russie durant une année, le fait d'évoluer dans un tout autre contexte que celui de la République islamique lui a permis d'« ouvrir les yeux ». Peu de jeunes interrogé-e-s sont toutefois déjà sorti-e-s d'Iran, si ce n'est pour quelques jours de vacances familiales en Turquie ou à Dubaï. À l'instar de Dino (17 ans) et d'Ali (16 ans), un tournant s'est pourtant opéré chez beaucoup :

« On croit en Dieu à 100%, mais à 0% dans la religion. Quand j'étais petit, j'étais *basidj*, et Dino faisait le ramadan. Mais c'est fini tout ça, ça date de quand on n'arrivait pas à réfléchir par nous-mêmes. Maintenant, on s'en fout des règles de l'islam, on fait ce qui nous semble bon de faire, pas ce qu'on nous dit de faire. » – Ali, 16 ans

Lorsque s'opère la prise de conscience – généralement durant l'adolescence –, d'avoir été manipulé-e par un système ne recherchant en réalité pas le bien-être de la population mais la perpétuation des privilèges d'une minorité au pouvoir, comme l'évoque Vishtasb (22 ans) autant que Ladier-Fouladi (2009), un profond ressentiment apparaît à l'égard de l'islam. Précisons ici que les normes islamiques imposées en Iran ne sont pas strictement représentatives de l'islam. Elles relèvent plutôt de l'interprétation des textes religieux par Khomeini et d'autres dignitaires chiites qui l'ont précédé et succédé. Du point de vue des jeunes, c'est toutefois bel et bien par et pour l'islam que les contraintes sociales se justifient. Témoignant de la difficulté à aborder cette question dans une société traumatisée par la délation, Jila avance à cet égard :

« J'avoue que je suis sceptique par rapport à la religion, mais je veux bien croire qu'il existe une entité supérieure. Sauf qu'un dieu, ou tu appelles ça comme tu veux, ça n'a rien à voir avec des règles que des gens que tu ne connais même pas ont décidé de t'imposer. En fait, c'est la première fois que je dis ça à quelqu'un d'autre qu'à quelques-unes de mes amies très proches. Tu sais, on ne peut jamais savoir à qui on peut avouer ce genre de chose dans ce pays. » – Jila, 26 ans

Dès lors, on comprend mieux que la grande majorité des jeunes du centre de Téhéran soient aujourd'hui non seulement favorables à la création d'un État laïc, mais aussi qu'elles soient fermement opposé-e-s au régime islamique, à son fonctionnement et ses normes. Aux yeux d'une part croissante d'Iranien-ne-s, au-devant desquel-le-s siège ma population d'étude –, la gouvernance du pays ne dispose plus d'aucune légitimité, et ses règles ne sont respectées

que parce que sa police est crainte (Shirali, 2001 ; Ladier-Fouladi, 2009). Méhrangiz Kâr, l'une des avocates les plus réputées de Téhéran, questionne alors :

« Quand on donne à une adolescente de 17 ans cinquante coups de fouet pour la simple participation à une fête – soi-disant "interdite" –, que restera-t-il d'elle ? »⁶⁹

3.1.1 *Occidentalisation, sécularisation ou globalisation des normes sociales ?*

Les contraintes imposées par le régime engendrent chez les jeunes un rejet des normes islamiques et de nombreuses frustrations, nourrissant des pratiques alternatives aux normes imposées par le régime. Revendiquant notamment une place dans l'arène politique, l'égalité des genres ou encore la liberté d'expression et d'agir, les jeunes de Téhéran doivent faire face à un État qui entend « s'attaquer aux symboles les plus visibles de cette orientation moderniste de sa propre société, et notamment de sa jeunesse, sans jamais pouvoir proposer un modèle alternatif séduisant » (Ladier-Fouladi, 2011 : 294). De plus, selon Clément Therme (2013 : 149), le « modèle démocratique », les « droits de l'homme », et de manière plus générale les « normes universelles » au sujet des libertés individuelles, sont encore aujourd'hui « invariablement assimilés par les plus hautes autorités de l'État à l'"ennemi" occidental et à son projet "hégémonique" ». Le gouvernement islamique cible donc *l'Occident* de telle sorte qu'il s'agirait d'une entité homogène, et le tient pour unique responsable des changements sociaux prenant place en Iran. En réalité, les jeunes de Téhéran ont depuis longtemps calqué leur réalité quotidienne sur des normes sociales et culturelles transnationales : illes aspirent en effet à vivre leur représentation des jeunes d'ailleurs. Bien qu'illes ne soient que peu libres de les rendre publiques, force est de constater que les jeunes de Téhéran ont bel et bien adopté – à des degrés divers –, les normes de la *global youth culture* : forte consommation matérielle, utilisation des réseaux sociaux et des nouvelles technologies, modes vestimentaires et musicales transculturelles, hyper-sexualisation des corps, etc. (Comaroff & Comaroff, 2000). Il résulte de ce partage de normes un sentiment d'appartenance communautaire, une impression de *faire partie de quelque chose*. L'attractivité de ces normes est dès lors peu surprenante pour des jeunes ressentant un décalage avec la société qui les entoure, se sentant pointé-e-s du doigt par l'État et parfois marginalisé-e-s par leur famille (Atwood, 2015).

Née aux États-Unis au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale, dans un contexte d'abondance où les jeunes étaient « la première génération libre à se construire, pour une large part, dans la consommation » (Comaroff & Comaroff, 2000 : 102), le caractère véritablement *global* de la culture des jeunes serait alors étroitement lié à l'avènement du « capitalisme

⁶⁹ Publié dans le journal *Jameh* (1998, 8 juin), cité et traduit par Mahnaz Shirali (2001 : 2).

néolibéral à l'échelle planétaire » (*Ibid.* : 101). La globalisation de la culture et des normes sociales, que je comprends dans cette recherche comme la multiplicité des échanges culturels internationaux (Abélès, 2008), dépend en grande partie du développement des médias de masse pour atteindre de nouveaux publics. Phénomène résolument urbain – malgré sa dénomination –, elle remonterait ainsi aux années 1980 pour la plupart des pays dits aujourd'hui développés, et des décennies suivantes pour les autres. L'introduction de la *global youth culture* dans ces pays s'est alors faite progressivement, et cela en fonction de facteurs politiques (chute de l'URSS), économiques (émergence d'une classe moyenne), ou techniques (accès à la télévision satellite puis à internet). Malgré la censure et un certain isolement politique, il ne fait aucun doute que celle-ci s'est largement implantée en Iran depuis le début des années 2000 avec l'apparition d'internet et l'utilisation de VPN, voire dès les années 1990 via l'échange de cassettes vidéo étrangères (Ziaei, 2012 ; Atwood, 2015). Dû au fort rapprochement idéologique, économique et culturel effectué par le chah Mohammad Reza Pahlavi durant les années 1970 avec les États-Unis, on pourrait même avancer que la culture jeune américaine était déjà présente à cette période-là au sein de certains ménages. La Révolution islamique de 1979 aurait alors certes rendu impossible l'expression publique de cette culture, mais ne l'aurait cependant pas fait disparaître des représentations d'une partie de la population, ni n'aurait mis un terme à son expression privée au sein du domicile familial (Bayat, 2010).

Or, tel qu'insiste Khosrokhavar (2001), les revendications actuelles des jeunes de Téhéran, et les pratiques en résultant, s'inscrivent dans une continuité de la contestation du politique présente dès la Révolution constitutionnelle d'Iran de 1906. Elles ne seraient ainsi pas directement liées, ou du moins pas uniquement, au développement récent d'une culture globalisée de la jeunesse. Certes, les formes de la contestation ont changé au cours du temps, mais le fond est resté relativement similaire, reposant sur trois concepts : celui de la liberté des individus, celui de la justice entre les individus, et celui de la souveraineté du peuple. Selon l'auteur, les trois principaux mouvements sociaux nés au lendemain de la Révolution islamique de 1979 – celui des jeunes, celui des femmes, et celui des intellectuel·le·s –, « revendiquent l'ouverture du système politique au nom d'une nouvelle version de l'islam, moins holistique, plus individualiste, séparant le registre de la spiritualité religieuse et celui du politique » (*Ibid.* : 291). En somme, il s'agit d'une volonté de sécularisation du champ politique, plutôt que d'un désir d'occidentalisation du champ social. Dès lors, lorsque des jeunes Téhéranais-es s'écartent des normes islamiques en développant un intérêt pour des vêtements, de la musique ou des pratiques amoureuses et sexuelles perçues comme

occidentales, ou encore lorsqu'ils ont recours à des pratiques *harâm*⁷⁰ comme la danse ou la consommation de produits psychotropes, il paraîtrait plus correct d'évoquer une globalisation séculaire des pratiques sociales, plutôt qu'une occidentalisation des modes de vie comme le fait le régime (Ladier-Fouladi, 2011). Cela nous mène cependant à considérer le point de vue d'Edward Saïd, figure de proue des études postcoloniales. Dans « *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* » (1980), l'auteur affirme alors que l'Orient subit l'hégémonie culturelle occidentale depuis des siècles, que les contours de sa culture ont été dessinés par et pour l'Occident. En somme, pour Saïd, l'Orient a été *orientalisé* par l'Occident. Il précise :

« L'Orient n'est pas un fait de nature inerte. [...] Tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident. [...] La relation entre l'Occident et l'Orient est une relation de pouvoir et de domination. » (*Ibid.* : 17-18)

Depuis les années 2000, les moyens de production de la culture ont évolué grâce au développement et à la démocratisation des technologies numériques, permettant à tout un chacun de produire et de diffuser du contenu culturel. On pourrait alors croire en une horizontalité de la *global youth culture*, où chaque jeune disposerait des mêmes moyens pour s'exprimer culturellement face au reste du monde connecté. Force est néanmoins de constater que les pratiques culturelles et sociales des jeunes des Suds ne sont que très minoritairement présentes dans les représentations occidentales. À l'inverse, sans pour autant affirmer que la culture globale soit synonyme d'une totale homogénéisation culturelle, on observe que l'industrie culturelle occidentale – principalement étasunienne – l'influence très majoritairement (Heaven & Tubridy, 2003). Cette industrie comprend les acteurs responsables de la production, de la commercialisation et de la distribution des produits culturels (studios de cinéma, éditeurs de presse, chaînes de prêt-à-porter, agences de publicité, fournisseurs d'accès à internet, etc.). Forme typique de *soft power*, cette industrie s'est montrée particulièrement efficace par le passé. Dans les colonies et lors de conflits armés, notamment, elle a servi à orienter l'opinion publique et à transformer les normes sociales en jouant sur les valeurs libérales (Nye, 1990). Bien que d'apparence moins offensive aujourd'hui, elle demeurerait, grâce à son omniprésence dans les médias de masse, l'une des protagonistes d'un projet impérialiste. Les auteur.e-s expliquent :

« Today, the power that sponsors the dominant culture of the West is not so manifest as it once was. [...] Tied in to the global economy of capitalism by decades, if not centuries, of colonial occupation, the former colonies are now inextricably bound to the West by loans, technological dependency and the consumer culture that has

⁷⁰ Ce qui est interdit aux musulman.e-s. Opposé de *halâl*.

become an almost ubiquitous feature of life. The power of global capitalism thus represents a threat to cultural diversity insofar as its products and practices work to exclude non-western cultural practices and marginalise non-western identities and ways of being. »⁷¹ (*Ibid.* : 153-154)

Si le manque d'horizontalité dans la production de la *global youth culture* est indiscutable, plusieurs auteur·e·s (Comaroff & Comaroff, 2000 ; Kjeldgaard & Askegaard, 2006) soulignent néanmoins le caractère résolument *local* de l'interprétation et de la mise en pratiques des normes sociales et culturelles globales. Elles s'opposent ainsi à la vision pessimiste qui considère les jeunes comme des individus malléables et dénués d'agentivité, comme des consommatrices et consommateurs désintéressé·e·s de leur héritage culturel local. Définissant la *global youth culture* comme la « manifestation of a transnational, market-based ideology that is manifested through a dialectic between structures of common difference and the adaptation and objectification of these structures in local contexts »⁷² (*Ibid.* : 232), ces derniers préfèrent alors utiliser le néologisme *glocalization*. Nous verrons dans les points qui suivent que, bien que les jeunes de Téhéran aient adopté les normes de la *global youth culture*, celles-ci y sont représentées et s'y appliquent distinctivement que dans d'autres contextes géographiques. Bien que je n'aie pas eu l'occasion, dans cette recherche, d'approfondir le concept de *glocalization* de la culture des jeunes, celui-ci paraît toutefois pertinent à l'analyse du cas iranien.

3.2 Critique des inégalités genrées

En plus des contraintes du régime auxquelles doit faire face l'entièreté de la population iranienne – censure sur internet, interdiction de consommer des substances psychotropes, interdiction d'avoir des relations homosexuelles, etc. –, les femmes doivent également se confronter aux contraintes du patriarcat. Dans le contexte iranien, ces contraintes dépassent cependant largement les injustices genrées prenant lieu dans la plupart des sociétés : quelle que soit leur classe sociale, leur âge, ou leur degré d'adhésion aux principes islamiques, les téhéranaises subissent en effet une discrimination institutionnalisée des plus oppressives au monde (Nahavandi, 2016).

⁷¹ Traduction personnelle : « Aujourd'hui, le pouvoir qui parraine la culture dominante de l'Occident n'est pas aussi manifeste qu'il l'était autrefois. [...] Liées à l'économie capitaliste mondiale par des décennies, sinon des siècles, d'occupation coloniale, les anciennes colonies sont désormais inextricablement liées à l'Occident par des prêts, par une dépendance technologique, et par la culture de consommation devenue une caractéristique *quasi* omniprésente de la vie. Le pouvoir du capitalisme mondial représente donc une menace pour la diversité culturelle, dans la mesure où ses produits et pratiques font en sorte d'exclure les pratiques culturelles non occidentales et de marginaliser les identités et les manières d'être non occidentales. »

⁷² Traduction personnelle : « la manifestation d'une idéologie transnationale et basée sur le marché, se manifestant à travers une dialectique entre, [d'un côté,] les structures de différences communes et, [de l'autre côté,] l'adaptation et l'objectivation de ces structures dans les contextes locaux »

3.2.1 Une discrimination khomeyniste

Dans un récent discours public, le Guide Suprême Ali Khamenei qualifiait d'« erreur fondamentale l'idée occidentale d'égalité des sexes », rappelant que les femmes « "ne parviendront à leur statut qu'en s'occupant de leurs foyers et maris plutôt que de se soucier de leur travail et de leur éducation" » (Etemadi, 2014). Faisant ironiquement écho à cette déclaration, Julia (34 ans) explique qu'en Iran, « les filles sont dépendantes de leur père jusqu'au jour où elles sont dépendantes de leur mari ».

À l'instar de Banu (26 ans), qui affirme qu'« en mêlant politique et religion, les *mollahs* ont inventé cet islam », la plupart des Iranien-ne-s mécontent-e-s du système patriarcal l'assimilent exclusivement au régime islamique en place depuis la Révolution. Cependant, comme le rappelle la sociologue Firouzeh Nahavandi dans son livre « *Être femme en Iran – Quelle émancipation ?* » (2016 : 28) :

« Les relations patriarcales ne sont [...] pas nouvelles en Iran et elles ne sont pas uniquement liées à la république islamique, même si cette dernière y a apporté une légitimation islamique supplémentaire et d'un autre temps [...]. L'homme a toujours été considéré comme le gagne-pain et le chef de famille. La domination des hommes et la subordination des femmes datent de temps immémoriaux et peuvent être considérées comme existant avant même l'arrivée de l'islam. »

Alors que, parallèlement à l'affaiblissement du clergé, Mohammad Reza Shah (au pouvoir de 1941 à 1979) était parvenu à largement améliorer le statut des femmes en leur accordant de nombreux droits, la Révolution marque pour celles-ci un véritable retour en arrière (Adelkhah & Lamloum, 2006). En l'espace de quelques semaines seulement, l'écrasante majorité des acquis sociaux ont ainsi été supprimés par Khomeini, qui commença par abroger « la loi sur la protection de la famille⁷³ », puis « rabaissa l'âge minimum légal au mariage à 13 ans pour les filles », et édicta que « les femmes ne purent plus être juges », ni « servir dans l'armée », ni participer « à des compétitions sportives ». Ensuite, « tous les articles liés au divorce [furent] abrogés, rétablissant le droit pour les hommes à la répudiation unilatérale, la pleine autorité parentale et la polygamie sans restriction ». Enfin, depuis la Révolution, « les femmes héritent [...] de la moitié de la part cédée aux hommes », et « en matière de témoignage juridique, une femme vaut la moitié d'un homme », sans compter que « de nombreuses autorisations à demander au mari, telles celles de quitter son foyer, de voyager ou de travailler, furent renforcées ». Symbole matérialisé du patriarcat, que je détaillerai dans le point 3.2.3 (p.114), le *hijab* fut rendu obligatoire alors que Khomeini déclara, dans le cadre de la journée

⁷³ En réformant la loi chariatique, la loi sur la protection de la famille de 1967 fait passer l'âge minimum du mariage des filles de 13 à 18 ans, octroie aux femmes le droit de demander le divorce et d'obtenir la garde des enfants, et interdit la polygamie (Nahavandi, 2016).

internationale des droits des femmes : « "les femmes musulmanes ne sont pas des poupées, elles doivent sortir voilées et ne pas se maquiller, elles peuvent avoir des activités sociales, mais avec le voile" » (Nahavandi, 2016 : 23-24). Mahnaz Shirali ajoute au sujet du port du voile :

« Le religieux plonge directement le corps féminin dans les rapports de pouvoir, opérant sur lui une prise immédiate : il exige de lui des signes d'assujettissement. Le corps voilé des femmes est le premier lieu où la charia inscrit son plein pouvoir, le lieu par excellence de l'affirmation emphatique des religieux et de leur "supériorité intrinsèque". Cette supériorité s'empare du corps féminin pour le montrer marqué, vaincu, brisé. Si le musulman doit *être* et *paraître* en même temps, la femme musulmane doit être voilée pour afficher sa soumission à Dieu et à ses hommes. » (Shirali, 2014 : 162)

Nahavandi (2016) reconnaît toutefois que des progrès sociaux ont été réalisés depuis cette époque, notamment sur le droit au divorce, et que de nombreuses lois islamiques sexistes sont aujourd'hui en décalage complet avec les valeurs (égalité des genres, autodétermination des individus, etc.) d'une part importante de la population – en particulier de la population urbaine des couches moyennes et supérieures. Cela n'empêche pour autant pas l'auteure de conclure sur le fait que l'idéologie du patriarcat, au travers des stéréotypes de genres, reste toujours largement ancrée dans l'ensemble des classes sociales.

3.2.2 *L'espace public, un espace androcentrique*

Bien que les jeunes Téhéranaises tiennent un rôle prépondérant dans les changements sociétaux ayant eu lieu ces dernières années, l'espace public reste paradoxalement fortement ségrégué selon le genre. Alors que le milieu urbain peut sans conteste être qualifié d'androcentrique – produit et reproduit par et pour les hommes –, la chronogéographie met en lumière l'importance de la temporalité dans la différenciation genrée de l'utilisation de l'espace (Buñuel Haras, 1987). À la suite d'une recherche menée dans une ville d'Angleterre, la géographe Gill Valentine (1989) développe que cette différenciation résulte d'un emploi du temps déterminé par le sexe, puis par l'âge et enfin par la classe socio-économique. Parce que les femmes sont plus touchées par le travail domestique, le chômage ou encore l'emploi à temps partiel, elles auraient ainsi tendance à dominer numériquement l'espace public extérieur durant la journée. Les hommes, en particulier les jeunes, *sortiraient* quant à eux en ville après leur journée de travail ; le soir et la nuit, ils domineraient alors le milieu urbain non seulement numériquement, mais également matériellement et symboliquement.

À l'échelle des parcs urbains étudiés, si les jeunes hommes sont sans équivoque les plus nombreux en soirée – à l'exception des familles, pour certains secteurs –, ce sont en journée des hommes retraités qui occupent principalement le parc. S'inscrivant dans la géographie de

la perception, la géographe Claire Camblain (2014 : 32) affirme que « ce déséquilibre dans la part de fréquentation entre hommes et femmes contribue au sentiment de crainte que ces dernières ressentent lorsque la nuit tombe ». En effet, tandis que les femmes seules sont rares dans les parcs tant qu'il fait jour – peut-être par manque d'intérêt de se rendre seule au parc –, elles sont inexistantes dès le crépuscule ; celles qui s'y attardent au-delà de 21h restent alors généralement dans les zones les plus éclairées du parc si elles sont entre femmes. En revanche, elles cherchent l'obscurité et la discrétion si elles sont avec leur petit ami. Comme tant d'autres, Jasmine raconte ainsi :

« Je reste rarement plus tard que 21h dehors, car je me sens mal aussi bien dans les parcs que dans la rue quand je suis seule, il y a un sentiment d'insécurité, j'ai peur de me faire voler ou agresser. » – Jasmine, 26 ans

Le sentiment de peur mentionné par plusieurs enquêtées fait largement écho à l'article « *Geography of women's fear* » (1989), où Valentine développe la dimension spatiale et temporelle de la peur des femmes dans l'espace public. Sur ce thème, les extraits de ses entretiens – menés dans l'Angleterre des années 1980 –, ressemblent alors particulièrement aux récits des jeunes Téhéranaises que j'ai rencontrées en 2017. L'auteure écrit :

« This is not only because night reduces visibility and therefore increases the opportunity for attackers to strike unobserved, but because the nature of public space changes, being dominated in the evening by the group women have most to fear, men. [...] This domination is achieved not only through numerical appropriation of space, but through assertive and aggressive behaviour which intimidates and embarrasses women. »⁷⁴ (Valentine, 1989 : 388)

Résultant à la fois de l'éducation parentale et scolaire, de mythes urbains, mais aussi de la forte médiatisation des cas de femmes agressées, la peur nocturne se construit progressivement, et s'instille dans les représentations, sans nécessiter d'avoir personnellement vécu une mauvaise expérience. Si l'espace physique est connoté de manière différenciée – certains lieux étant perçus comme plus risqués que d'autres –, l'espace-temps de la nuit est, selon la géographe Hille Koskela (1999), toujours ressenti comme étant plus dangereux que le jour. L'auteure insiste cependant sur le fait que la peur des femmes n'est que très faiblement liée aux risques réellement encourus, ceux-ci étant amplement supérieurs dans la sphère domestique que dans l'espace public, alors même que le domicile est généralement considéré comme un espace sécurisé. Pour Koskela, la crainte des femmes résulte alors de la perception de leur vulnérabilité face à des hommes au comportement

⁷⁴ Traduction personnelle : « Ce n'est pas seulement parce que la nuit réduit la visibilité et augmente de ce fait la possibilité pour les agresseurs de passer inaperçus, mais parce que la nature de l'espace public change, celui-ci étant dominé dès le soir par le groupe que les femmes craignent le plus, les hommes. [...] Cette domination résulte non seulement de l'appropriation numérique de l'espace, mais également d'une attitude assertive et agressive qui intimide et dérange les femmes. »

imprévisible. Cette vulnérabilité ne serait toutefois pas uniquement perçue en fonction de leur genre. Selon l'auteure, elle augmenterait notamment avec l'âge ou un handicap physique – impliquant une réduction de leur capacité à résister à leur(s) agresseur(s) –, mais également en fonction de leur couleur de peau, de leur religion, de leur identité sexuelle, etc. – impliquant la potentialité d'être agressée pour leur appartenance à l'un de ces groupes sociaux marginalisés. Lorsque les hommes ne sont pas directement responsables de la peur des femmes, c'est-à-dire sur le moment, dans les parcs, dans la rue ou ailleurs, ils en restent indirectement responsables dans la construction du sentiment de vulnérabilité de celles-ci. C'est à cause des hommes justement que Julia (34 ans) préfère rentrer chez elle à 21h, bien qu'elle soit autorisée à rester dehors jusqu'à 22h et qu'elle souhaiterait pouvoir en profiter. D'un ton timide – peut-être parce que je suis moi-même un homme –, elle exprime ainsi sa peur :

« En fait, j'ai l'impression que le regard des hommes change dès qu'il fait nuit ; la journée ils te regardent normalement et le soir ils te convoitent, ils te demandent ton numéro, et ce n'est pas très agréable. » – Julia, 34 ans

Symbole de l'injustice spatiale existant entre hommes et femmes autant que des relations de pouvoir genrées, la peur des femmes s'entretient par leur exclusion volontaire de l'espace public, renforçant par-là la domination masculine de celui-ci. En d'autres termes, en s'extrayant des parcs publics dès la tombée de la nuit ou en adoptant des stratégies d'adaptation à la peur – sortir en groupe, ne pas s'aventurer dans les zones sombres sans être accompagnée(s) d'au moins un homme, etc. –, les Téhéranaises reproduisent les mécanismes de sa production. Koskela (1999 : 121) développe alors :

« When women are afraid – when they feel uncomfortable about being in a certain space – they avoid this space and are forced to reproduce the masculine domination over space against their will. Their subjective feelings participate in the intersubjective power-related production of space. Feelings of fear are simultaneously a consequence of women's subordinate position and their own contributions to the perpetuation of gendered power in relation to space. »⁷⁵

Il paraît toutefois nécessaire de rappeler que, malgré des relations de pouvoir leur étant clairement désavantageuses, les jeunes femmes de Téhéran sont productrices de normes sociales. En influençant les représentations et les comportements ayant lieu dans les parcs urbains – et de manière plus générale dans l'espace public –, les femmes façonnent en effet la réalité (Camblain, 2014).

⁷⁵ Traduction personnelle : « Quand les femmes ont peur – quand elles se sentent mal à l'aise dans un certain espace –, elles évitent cet espace et reproduisent ainsi, contre leur gré, la domination masculine sur cet espace. Leurs sentiments subjectifs participent à la production intersubjective des relations de pouvoir de l'espace. Les sensations de peur sont simultanément une conséquence de la position subalterne des femmes, et leurs propres contributions à la perpétuation des rapports de pouvoir genrés dans l'espace. »

3.2.3 Code vestimentaire et harcèlement, symboles de l'oppression des corps

S'il est évident que tou-te-s les jeunes souhaitent pouvoir s'habiller selon leur propre volonté, suivre leurs goûts et/ou suivre la mode, il ne fait aucun doute que les femmes subissent des normes vestimentaires particulièrement plus contraignantes que les hommes. En réalité, les restrictions concernant ces derniers sont si peu importantes qu'elles n'apparaissent nullement dans le Code pénal, alors même qu'un article du chapitre 18 – « *Crimes against public prudency and morality* » –, fait spécifiquement mention de la peine encourue par les femmes en cas de *bad hedjâbi* :

Article 638 – « Women, who appear in public places and roads without wearing an Islamic *hijab*, shall be sentenced to ten days to two months' imprisonment or a fine of fifty thousand to five hundred thousand Rials⁷⁶. »⁷⁷ (IHRDC, 2013 : n. p.)

Également inexistant de la littérature francophone et anglophone, le thème des contraintes vestimentaires assignées aux hommes n'est qu'effleuré par Ladier-Fouladi (2009), qui soulève leur obligation de porter des vêtements « décents ». Shirali, elle, rappelle en note de bas de page que les hommes sont soumis à « l'interdiction de porter une cravate, [d]es manches courtes, des chemises de couleur, etc. » (2014 : 162). Les hommes ne sont donc officiellement pas libres d'adopter des comportements ou des pratiques vestimentaires enfreignant la morale islamique. Néanmoins, force est de constater qu'au-delà des normes moins coercitives les concernant, ils sont de manière générale soumis à un contrôle considérablement plus faible par leur famille, de même que par les acteurs étatiques et civils du contrôle social. Faisant figure d'exception, Benyamin explique :

« Où qu'on soit et quoi qu'on fasse, il y aura toujours quelqu'un pour nous faire une remarque ou nous regarder de travers. Ça peut être la police ou des gens ordinaires pour une cigarette ou de la musique, les *gashte ershad* ou les *herasat* pour mes cheveux décolorés, ou ma famille pour tout et n'importe quoi. Par exemple, lorsque je me suis fait mon tatouage (deux caractères chinois sur l'avant-bras), mon père m'a dans un premier temps dit que je n'avais plus rien à faire dans cette maison... Finalement il a accepté. » – Benyamin, 19 ans

Précisant encore qu'à la différence des femmes, les hommes ne reçoivent de manière générale rien de plus qu'un regard désapprobateur ou qu'une remarque, Benyamin ne semble cependant pas conscient que son relativement jeune âge soit responsable de ces remarques. Comme le relèvent en effet plusieurs enquêtés, les pratiques anticonformistes des hommes de

⁷⁶ Cela représente aujourd'hui la somme (dérisoire, comparée à la peine privative de liberté allant de dix jours à deux mois) de CHF 1.20 à CHF 12.-. En 1991, année d'adoption du code pénal iranien traduit ici, cette somme équivalait approximativement de CHF 70.- à CHF 700.-. Source : Bahmani-Oskooee, M. (2005). History of the Rial and Foreign Exchange Policy in Iran. *Iranian Economic Review*, 10 (14), 1-20.

⁷⁷ Traduction personnelle : « Les femmes qui apparaissent dans les lieux publics et sur les routes sans porter de *hijab*, seront condamnées à une peine d'emprisonnement allant de dix jours à deux mois, ou à une amende de cinquante mille à cinq cent mille Rials. »

plus d'une vingtaine d'années seraient habituellement ignorées par autrui. Seuls les plus jeunes recevraient ainsi des remarques, de la part d'individus se mettant à la place de leurs parents. Ainsi, à partir d'un certain âge, il ne serait plus légitime de faire des remarques aux jeunes hommes, quoique cela resterait le cas concernant les femmes. Alors que le contrôle social citoyen discrimine selon l'âge et le genre, il semblerait que les *gashte ershad* soient de manière générale largement plus tolérants avec les hommes, en témoigne le fait que, de toutes les personnes interrogées, aucune ne connaisse d'homme ayant été arrêté par les agents de la police des mœurs. Paraissant même impensable à tou-te-s les interrogé-e-s questionné-e-s sur la question, cela illustre bien les différences de traitements réservés aux femmes, alors même que le rôle officiel de la police des mœurs est d'assurer le respect du code de conduite dans l'espace public, sans distinction de genre (Afshari, 2012). De là naît chez les femmes un sentiment d'injustice, exacerbant leur frustration lorsque des hommes – leurs frères, leurs amis, ou de parfaits inconnus – peuvent se permettre de faire ce qui se révélerait irréalisable pour elles. Azadeh raconte ainsi :

« Les garçons disent généralement qu'ils n'aiment pas les règles islamiques parce que ce sont des contraintes, mais en réalité c'est pour nous les filles que c'est contraignant. On est obligées de respecter les règles, alors que tout est plus souple pour les garçons. Eux ils ne se font jamais embarquer par les *gashte ershad*, ils reçoivent maximum une petite remarque. Maintenant on s'est habituées à porter le *hijab* et un *manteau*, ça ne nous dérange plus vraiment, mais c'est injuste quand même, quand on y pense. » – Azadeh, 19 ans

Dans sa dernière phrase, Azadeh démontre que malgré sa dénonciation des normes islamiques lui étant imposées, elle les a tout de même intériorisées. Elle s'est résignée à suivre les normes vestimentaires islamiques – du moins celles qui ne sont pour l'heure pas évitables –, et en oublie parfois l'injustice. De manière analogue, Rashid (21 ans) – qui fait de la *slackline* dans le Park-e Laleh lorsque je le rencontre –, explique pour sa part que les quelques femmes ayant commencé cette pratique sportive ont rapidement abandonné, suite au harcèlement des *gashte ershad* portant sur leur tenue vestimentaire non conforme (habits moulants et *hijab* tombant parfois). Au vu de la très faible fréquentation du parc par les agents de la police des mœurs, il est alors possible que ces femmes aient été victimes de dénonciation. La discrimination des genres s'observe dans cette situation plus que dans n'importe quelle autre, car bien que Rashid et ses amis portent des shorts et un débardeur, fument des joints en pleine journée et écoutent de la *trance psychédélique* et du *hip-hop* avec une puissante enceinte portable, ils n'ont jamais été inquiétés par de quelconques sanctions. Même, ils reçoivent plutôt des regards d'admiration que de désapprobation des badauds, qui prennent en photo leurs

enfants devant ces jeunes hommes ayant le courage de défier les interdits⁷⁸. Si le cas de Rashid est exceptionnel dans mon expérience des parcs publics de Téhéran – tant il va à l'encontre des normes sociales sans pour autant susciter de réactions négatives parmi les passants ou les agents étatiques du contrôle –, il met cependant en lumière les privilèges incommensurables d'être un homme en Iran. Bien que cette distinction arbitraire paraisse digne d'intérêt, on constate néanmoins que l'engouement académique et journalistique accordé au sujet des normes vestimentaires masculines est symptomatique de sa place dans le débat public et politique portant sur la pudeur et la morale : il est nul. Dans un système patriarcal aussi profondément ancré qu'en Iran, il est d'ailleurs peu étonnant que les obligations et interdictions spécifiques aux hommes – qu'elles soient d'ordre vestimentaire ou d'une toute autre nature –, soient absentes du débat public et politique, tous deux étant (exclusivement ?) dominés par des hommes (Delphy, 2013).

À l'opposé, les femmes sont au centre de toutes les discussions, en particulier lorsqu'il s'agit de contrôler leurs corps, ceux-ci correspondant à « l'outil principal de revendication de la modernité et le premier lieu dans lequel elle s'expose » (Butel, 1998 : 5). Dès lors, les femmes sont tenues de respecter toute une série de règles vestimentaires, à commencer par le port obligatoire d'un *hijab* et d'un *manteau*. De plus, leurs bras doivent être couverts jusqu'aux mains, et leurs jambes jusqu'aux pieds ; enfin, tout maquillage *excessif* est interdit (Navai, 2015). Shirali (2014 : 162) développe alors :

« Le corps voilé devient le point de départ de l'exercice du pouvoir par les religieux chiites, un pouvoir qui [...] s'inscrit dans un système de domination où les *oulémas* demandent, décident et font exécuter leur volonté sur les femmes. »

S'il fut un temps où le moindre signe ostentatoire d'adhésion aux normes et valeurs perçues comme occidentales pouvait avoir de très lourdes conséquences pénales pour les femmes, Ramita Navai nuance toutefois, au sujet de Téhéran :

« Si les coups de fouet et l'emprisonnement sont devenus rares aujourd'hui, les femmes arrêtées pour tenue indécente sont humiliées, harcelées, et leur nom est consigné et marqué d'une croix noire dans un registre ; en outre, la victime et ses parents sont passibles d'une amende et de plusieurs heures de cours de morale. »
(Navai : 2015 : 123)

Pour l'auteure, la reproduction des normes vestimentaires islamiques repose sur deux piliers. Alors que le contrôle social maintient d'un côté un climat de peur, dissuadant par-là toute pratique vestimentaire (trop) anticonformiste, le régime exploite parallèlement ce que

⁷⁸ Rashid (21 ans) et Omid (24 ans) m'expliquent que la *slackline* est interdite en Iran, mais qu'à force d'avoir insisté pendant des mois, ils ont reçu une autorisation de la mairie pour en faire uniquement au Park-e Laleh. Si les agents étatiques du contrôle social sont dorénavant au courant de cette autorisation spéciale, ce n'est toutefois pas le cas des utilisatrices et utilisateurs du parc.

l'anthropologue Ruth Benedict appelle la *culture de la honte*, reposant sur l'humiliation et la culpabilisation (Couchard, 2004). Reprenant cette même expression, Navai décrit à ce propos l'affichage publicitaire présent sur d'immenses panneaux dans toute la capitale :

« C'est ainsi qu'une campagne récente affichait l'image de deux bonbons, dont l'un était ouvert, l'autre protégé dans son papier. Le premier était cerné par trois grosses mouches prêtes à fondre sur lui, avec pour légende : "Le voile, c'est la sécurité." Les slogans étaient rarement très subtils : "C'est nous qui provoquons le harcèlement", décrétait une autre publicité. Il y avait même des campagnes qui se voulaient plus ou moins scientifiques, dont l'une montrait deux filles arborant une allure supposément occidentale (maquillage outrancier, cheveux blonds débordant de foulards bigarrés portés sur le haut du crâne ; *manteaus* courts et serrés) avec le texte suivant : "Les psychologues disent que quiconque ne s'habille pas correctement et abuse de maquillage souffre de troubles de la personnalité. » (Navai, 2015 : 62)

Soumis dans la rue, au travail, à l'université et souvent même au domicile familial, le corps des Téhéranaises s'exprime pourtant. Ainsi, la plupart des femmes rencontrées « mettent tout en œuvre pour attirer les regards » (Nahavandi, 2016 : 85), à commencer par leurs vêtements qu'elles choisissent et agencent méticuleusement. En jouant avec les limites du tolérable – qui varient d'un quartier à l'autre –, certaines privilégient la sobriété et l'élégance, alors que d'autres, au paroxysme desquelles se trouvent « les filles de *Beesto-Panj-e Shahrivar*⁷⁹ », favorisent l'ostentation. Je n'ai moi-même pas eu l'occasion de discuter avec l'une de ces dernières, mais la description – certes romancée – qu'en fait ici Navai, m'a permis d'immédiatement les reconnaître les quelques fois où j'en ai croisées. On s'étonnera d'ailleurs qu'elles ne soient pas toutes emprisonnées, au vu de leur apparence particulièrement anticonformiste. Selon l'auteure, les filles de *Beesto-Panj-e Shahrivar* se distinguent en premier lieu par « leur maquillage [...] à faire pâlir une drag-queen », par leurs nez refaits et par leurs « sourcils soulignés au crayon, ou tatoués et incurvés à quatre-vingt-dix degrés ». On les identifie également par leurs chevelures décolorées, crêpées et relevées « telles les coiffures des aristocrates de la Cour du roi de France au XVIII^e », et par leurs « talons de sept centimètres au minimum » (Navai, 2015 : 122-123). Si les filles de *Beesto-Panj-e Shahrivar* sont encore perçues comme des ovnis à Téhéran, force est de constater que les *manteaus* perdent progressivement leurs boutons et que leurs manches raccourcissent, mais aussi que les pantalons deviennent de plus en plus moulants – et qu'il n'est pas rare qu'ils soient troués ou légèrement retroussés sur les chevilles. Quant au *hijab*, il est aujourd'hui ordinairement porté sur le dessus voire sur l'arrière du crâne. Dans les faits, lorsqu'il s'agit du Nord et du centre de Téhéran, les pratiques

⁷⁹ « Les filles de *Beesto-Panj-e Shahrivar* sont des Iraniennes moyennes, ni pauvres ni riches, qui viennent de familles ouvrières ou de la petite et moyenne bourgeoisie. Elles sont étudiantes, secrétaires, employées de bureau, femmes au foyer, petites amies, amantes. Elles regardent la télé satellite et ont un compte Facebook. [...] Mais leur style a beau avoir envahi tout Téhéran, seules les filles de *Beesto-Panj-e Shahrivar* en sont les expertes. » (Navai, 2015 : 122-123)

vestimentaires des femmes ont donc considérablement changé depuis le discours de Khomeini sur le port du voile.



Photographie 7 – Ferezeh

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017

Afin d'illustrer mes propos portant sur les différentes tenues vestimentaires, Ferezeh (Photographie 7) a accepté de poser devant mon objectif⁸⁰. À gauche, elle porte ainsi la tenue traditionnelle, composée d'un *maghnaee*⁸¹ ainsi que d'un *manteau* ample et fermé. Notons que son voile est porté sur le milieu du crâne, laissant passablement sortir ses cheveux ; de plus, son *manteau* n'est pas des plus neutres et discrets, tel que le régime le souhaiterait. Elle-même ne s'habille ainsi que lorsqu'elle se rend à l'aéroport, où les douaniers sont réputés pour leur faible tolérance. Au centre, Ferezeh porte un *rousari* ainsi que, par-dessus une chemise, un *manteau* sans bouton et à manches courtes. Il s'agit là d'une tenue qu'elle porte couramment dans l'espace public, et bien qu'elle soit source de remarques ou de regards désapprobateurs selon le quartier, elle ne lui a jamais valu d'être arrêtée par les *gashte ershad*. Notons que si elle mettait son voile derrière ses oreilles, tel qu'elle fait dans les cafés par exemple, cela justifierait selon elle une arrestation. À droite, sans *manteau* et sans voile, il s'agit de la manière dont elle s'habille chez ses parents ou chez ses amies et amis, et dont elle souhaiterait pouvoir s'habiller dans l'espace public.

⁸⁰ Le *tchador* n'étant obligatoire dans aucun contexte, elle n'en possède pas. Il s'agit bien sûr de la tenue la plus contraignante, portée uniquement pas des femmes adhérant aux principes islamiques – ou éventuellement forcées par leurs parents à le faire.

⁸¹ Voile islamique noir, fermé (en forme d'entonnoir), ne laissant que le visage visible, et s'arrêtant en dessous des épaules.

Puisque les Téhéranaises sont aujourd'hui libres de choisir, dans l'espace public, entre le port du *tchador*, du *maghnaee*, et du *rousari*, il paraît à première vue étonnant d'y observer autant de femmes portant un *maghnaee*. Si celui-ci y est particulièrement présent, c'est qu'il est en réalité obligatoire dans de nombreuses institutions publiques ou privées. Ainsi, lorsque les femmes sont sur le trajet de leur travail, de leur université ou des bureaux gouvernementaux par exemple, elles n'ont pas le loisir de ce choix⁸². Azadeh explique :

« En dehors de la ville, il y a des universités où les femmes peuvent mettre un *rousari* seulement, mais sinon le *maghnaee* est obligatoire [...]. Dans la plupart des universités, c'est interdit de porter des jeans, des baskets, ou de mettre son voile en arrière. Tu sais que même à l'hôpital ça peut arriver de ne pas être acceptée si tu n'as pas un *maghnaee*, voire un *tchador* ! » – Azadeh, 19 ans »

De toutes les femmes rencontrées, aucune ne porte d'ailleurs le *maghnaee* volontairement, perçu comme une humiliation. Bien qu'étant particulièrement pratiquante, même Alina ne porte pas de *maghnaee* lorsqu'elle n'en a pas l'obligation. De plus, son *rousari* est porté de manière non conforme, en laissant largement dépasser ses cheveux. Firouzeh Nahavandi (2016 : 86) précise alors :

« Si le voile mal ajusté est souvent interprété comme le signe d'une résistance aux interdits imposés par le régime, il est aussi devenu un instrument de séduction dans la recherche d'un mari qui sécurisera le futur. »

L'exemple d'Alina (23 ans) démontre alors parfaitement que le rejet des normes vestimentaires islamiques, accompagnant la volonté de plaire – voire de draguer –, ne se limite pas spécifiquement aux femmes favorables à la sécularisation de l'État. Malgré son caractère illégal et sa désapprobation persistante par une part non-négligeable de la population, il s'agit aujourd'hui d'une pratique publique présente parmi des femmes issues de toutes les couches de la société. Surtout, il s'agit d'une pratique devenue absolument banale pour ses actrices. Par exemple, alors que Dorrin (27 ans) porte son voile si en arrière qu'il est prêt à tomber, elle insiste sur le fait qu'elle n'a jamais recours à des pratiques interdites dans l'espace public – par peur des risques et par adhérence à la culture iranienne. Lorsque je lui fais remarquer la position de son voile, celle-ci me rétorque qu'il ne s'agit aujourd'hui plus vraiment d'une pratique interdite à Téhéran. Comme tant d'autres, Dorrin ne considère donc même plus que porter son voile de cette manière soit une pratique anticonformiste.

Malgré ces changements notoires dans les pratiques et dans les perceptions, indiquant une évolution des normes vestimentaires, les mots de l'ayatollah raisonnent pourtant encore

⁸² Bien qu'on puisse faire l'hypothèse que certaines femmes changent de vêtements sur le trajet, aucun témoignage recueilli n'a permis de confirmer cela.

dans l'espace public : ils légitiment alors un harcèlement étatique et civil quotidien au sujet de l'apparence des femmes, face auquel ces dernières se trouvent dans une situation d'impuissance absolue. En effet, bien que les pratiques vestimentaires décrites soient devenues courantes dans certains quartiers, et bien qu'elles y soient tolérées par une part croissante de la société, elles n'en restent pas moins interdites, donnant ainsi raison aux harceleurs étatiques autant que civils. Notons alors que le maquillage et les pratiques vestimentaires anticonformistes sont souvent perçues comme des signes d'ouverture sexuelle et renforcent le harcèlement (Navai, 2015). Néanmoins, le caractère androcentrique de l'espace public légitime à lui seul l'intrusion de l'espace intime des femmes par des hommes, et cela indépendamment de leur apparence. Yasmin raconte alors son expérience :

« Si je suis avec des amies dans un parc, les hommes viennent vers nous et nous embêtent, ils nous *matalak*. Ça m'est personnellement arrivé trois fois : une fois ici [au Park-e Honarmandan], une fois au Park-e Daneshjoo, et une fois dans la rue par un policier. C'est vraiment n'importe quel type d'homme qui te *matalak* : les jeunes, les vieux, les riches, les pauvres, et les traditionnels aussi, mais eux ils le font différemment, ils sont moins directs que les autres qui te disent des trucs sexuels vraiment dégueulasses. Et le problème c'est que si t'es dans un parc ou dans la rue, tu ne peux pas aller te plaindre auprès des gardiens du parc, des policiers ou des *gashte ershad*, parce qu'ils te diront toujours que c'est de ta faute, que tu n'avais qu'à pas t'habiller comme ça. » – Yasmin, 28 ans

Bien qu'elle porte toujours des *manteaus* sans boutons et à manches courtes (qui s'arrêtent en dessous des coudes), Yasmin (28 ans) a jusqu'à présent eu la chance d'échapper à une arrestation des *gashte ershad*. Une proportion conséquente des femmes rencontrées durant mon étude de terrain ne peut en dire autant, relatant toutes une expérience similaire : emmenées en minivan jusqu'à *Vozara*⁸³, les femmes doivent y donner toutes leurs coordonnées et promettre par écrit qu'elles n'adopteront plus de pratiques immorales. Elles sont ensuite photographiées avec un panneau indiquant leur nom et date de naissance, *comme si c'étaient des criminelles*, disent-elles. Ensuite seulement, les *gashte ershad* appellent leurs parents pour leur demander d'apporter des habits *convenables*, et finalement ils les laissent partir. Alors que certaines femmes évoquent *a posteriori* un grand stress face à une situation d'inconnu et un sentiment d'impuissance, d'autres décrivent la volonté d'humilier des *gashte ershad*, de leur faire ressentir leur déviance, rappelant alors fortement le processus d'intégration de la norme selon Foucault, décrit précédemment. Vida (19 ans) s'est par exemple fait arrêter dans la rue car elle portait un *manteau* ouvert et adoptait un *bad hedjâbi* – port non conforme du voile. Elle décrit ainsi son passage à *Vozara* :

⁸³ Il s'agit en réalité d'un nom de rue, mais le mot est entré dans le langage courant pour définir le centre correctionnel des *gashte ershad*.

« C'est vraiment horrible comme ils nous traitent là-bas, ils nous méprisent vraiment [...]. J'avoue que je ne sais pas trop ce qui se passe si on se fait rattraper, étrangement ça n'arrive à personne même si on continue à s'habiller pareil. Mais tout le monde dit en tout cas qu'ils ne t'enregistrent même pas dans leur système, qu'ils font ça surtout pour te faire peur. Il paraît que c'est seulement si tu te fais attraper deux fois en trois mois que tu dois aller au tribunal. J'ai vraiment l'impression que c'est juste une formalité de l'État : comme ils dépensent de l'argent pour ça, ils sont bien obligés d'arrêter des gens et de remplir des dossiers, et c'est ce qui légitime leur pouvoir aux yeux de beaucoup de monde. » – Vida, 19 ans

Le manque de connaissance des sanctions en cas de récidive, observé chez toutes les femmes interrogées, est symptomatique du rapport que l'État entretient avec ses citoyennes et citoyens. Dans un contexte autoritaire où le recours à la violence institutionnalisée est fréquent, l'absence de clarté concernant les sanctions permet d'instaurer un climat de peur, laissant libre cours à l'imagination de chacun-e sur les risques encourus. Ce qui pourrait apparaître en démocratie comme une défaillance du système se transforme alors en véritable arme politique, car ce manque de connaissances entraîne généralement un plus fort autocontrôle, et donc une plus grande intériorisation des normes (Sivan, 2003). Si aussi peu de femmes ont été arrêtées une seconde fois, nous pouvons faire l'hypothèse que la stratégie de la peur fonctionne et que les femmes modifient effectivement leur comportement. À ce stade de ma recherche, rien n'indique toutefois si cette modification relève d'un changement dans leurs habitudes vestimentaires – ce qu'elles démentent –, ou si elles évitent plutôt certains lieux connus pour la présence récurrente de *gashte ershad* – ce qui traduirait une spatialisation des pratiques sociales genrées.

Précisons pour terminer que les femmes iraniennes ne composent un groupe social homogène, même à l'échelle du centre de Téhéran. Selon Nahavandi (2016 : 120), leurs revendications varient en effet selon leur classe sociale, et ce serait essentiellement les jeunes femmes des classes moyenne supérieure et supérieure qui « aspirent à plus de liberté » et « veulent échapper aux interdits et aux restrictions moralisantes du régime », alors que « les femmes de la classe moyenne désirent une meilleure éducation et plus de possibilités d'accès aux activités sociales et aux produits de consommation ». Dans les classes basses, Nahavandi avance que « ce sont les besoins primaires qui prévalent », tels que « les questions liées à la santé et à l'hygiène ». J'ajouterai pour ma part que le lieu de vie des femmes joue également un rôle important dans leur perception des contraintes sociales. En effet, comme je l'ai montré précédemment, l'espace est non seulement construit socialement, mais il produit également du social, c'est-à-dire, dans ce cas, des normes sociales. Le centre et le Nord de Téhéran faisant à cet égard office d'exceptions à l'échelle nationale, la remise en question des normes islamiques et du système patriarcal – ainsi que les revendications émancipatrices l'accompagnant –, y sont dès lors singulières. On peut ainsi considérer que la différenciation

spatiale des normes sociales implique une différenciation spatiale du sentiment de frustration face à une situation similaire. À titre d'exemple, Kiana (24 ans) et son amie Jila (26 ans) viennent toutes deux d'une province passablement traditionnelle et ne comptant aucun grand centre urbain. Ne vivant dans une résidence universitaire de Téhéran que depuis six mois, leur sentiment de liberté est évidemment distinct de celui des jeunes ayant grandi dans la capitale : on observe en effet qu'elles relèvent et apprécient des pratiques qui paraîtraient anodines et normales aux jeunes Téhéranais-es. Kiana explique alors :

« Pour nous, le simple fait de pouvoir jouer à côté des garçons ou avec eux, c'est tout à fait exceptionnel, car chez nous c'est interdit. Au Lorestan, on est tout le temps séparé entre filles et garçons, donc on se réjouit peut-être plus de petites choses simples, alors que les jeunes ayant grandi à Téhéran en demandent plus. Le simple fait d'être avec mon copain, ça me fait me sentir hyper libre ! » – Kiana, 24 ans

3.3 L'inapplicable ségrégation des genres

En répondant à un précepte de la charia, la norme islamique la plus vivement et fréquemment critiquée par les jeunes reste sans aucun doute celle de la ségrégation des genres, appliquée en théorie dès la puberté, et en tout lieu.

« Sharia law, as interpreted by the clerics in power, mandates among other things, that women and men should interact minimally before marriage. [Therefore] heterosocial interactions between unmarried or unrelated men and women are forbidden and punishable by lashings and imprisonment; sex before marriage and, for women, extramarital sex, is punishable by death. »⁸⁴ (Mahdavi, 2007 : 447)

Si la ségrégation semble être rigoureusement appliquée dans les écoles privées autant que publiques depuis la Révolution, force est de constater que son respect en dehors de celles-ci est sujet à des complications d'ordre pratique (Farkhondeh, 2002). En réalité, selon Nassim, ce précepte de la charia n'a même jamais été entièrement respecté – du moins au Nord et au centre de Téhéran –, bien qu'intériorisé par une part de la population. D'un grand manque de rigueur juridique, cette règle exige des personnes de sexe opposé qu'elles limitent leurs interactions physiques et verbales *au minimum*, sans pourtant préciser quel devrait être ce minimum, ni dans quelles situations elle devrait s'appliquer. De ce fait, chacun-e y va de sa propre interprétation, et on observe plutôt une multiplicité de normes sociales à son propos. Ainsi, il est perçu comme *normal*, par la grande majorité des Iranien-ne-s – et dans une

⁸⁴ Traduction personnelle : « La charia, telle qu'interprétée par les clercs au pouvoir, stipule entre autres que les femmes et les hommes doivent interagir le moins possible avant le mariage. Par conséquent, les interactions hétérosociales entre des hommes et des femmes ni mariés, ni de la même famille, sont interdites et passibles de flagellation et d'emprisonnement ; le sexe avant le mariage et, pour les femmes, le sexe extraconjugal, est passible de la peine de mort. »

moindre mesure des Téhéranais-es –, que dans un taxi collectif, un homme ne s'assoie pas à côté d'une femme (et vice-versa) qui ne serait ni son épouse ni de sa famille proche. Parallèlement, lorsque l'on observe par exemple les échanges marchands au *bazar*, on constate rapidement que personne, ou presque, ne respecte la ségrégation des genres. Les interactions orales allant *au-delà du minimum* ne sont ainsi pas rares. Même, il est courant dans le centre et le nord de la capitale, que des hommes et des femmes – n'étant ni marié-e-s ni de la même famille – discutent ensemble, aillent au théâtre ensemble, mangent ou boivent un verre ensemble. Il va sans dire que dans la plupart des entreprises, femmes et hommes se côtoient quotidiennement, et que certaines universités sont non seulement mixtes, mais que les classes le sont elles aussi – sauf pour les cours de sport –, avec parfois même des élèves du sexe masculin assis à côté d'élèves du sexe féminin, tel que dans la classe d'Alina (23 ans). Dans ces derniers cas, hommes et femmes semblent toutefois garder une relation distante.

Face à cette multitude de normes concernant la ségrégation des genres, le manque de clarté du texte juridique ne peut qu'engendrer une surveillance arbitraire de la part des agents étatiques et civils du contrôle social. On ne peut dès lors les qualifier de *normales* que dans la mesure où elles correspondent aux valeurs, aux représentations, ainsi qu'aux pratiques individuelles et collectives d'un groupe social donné (Sirinelli, 2007). Car bien qu'elles soient passées dans le domaine du banal – selon l'espace dans lequel elles sont pratiquées –, les relations mixtes restent punissables par la loi. De fait, cette situation ambivalente semble presque aussi problématique pour le gouvernement que pour les jeunes. Alors que le régime gagnerait amplement en réputation s'il légalisait ne serait-ce qu'une part de ces pratiques, il décrédibiliserait néanmoins par-là toute sa politique patriarcale. Pour les jeunes, entretenir une relation amoureuse ou amicale avec une personne du sexe opposé est aujourd'hui commun, mais cela reste toujours synonyme de risques, souvent de peur, et parfois de mal-être (Nahavandi, 2016). Seule une minorité de jeunes apprécient, à l'instar de Jasmine (26 ans), l'adrénaline que procure le fait « de s'embrasser » et « de se toucher » dès qu'elles sont à l'abri des regards. Au contraire, la plupart des jeunes rencontré-e-s supportent mal l'omniprésence du contrôle social sur leurs rapports sociaux. Yasmin (28 ans) raconte ainsi :

« Je n'ai vraiment pas aimé mes années à l'Université, car même si on était des classes mixtes, on n'avait aucune liberté, et on était les filles d'un côté de la salle et les garçons de l'autre, avec des cafétérias également séparées. On pouvait quand même marcher dans les couloirs et discuter ensemble, mais on devait toujours faire attention à notre proximité, et bien sûr à ne pas avoir de contacts physiques. » – Yasmin, 28 ans

En somme, parce qu'elles se voient imposer une *bonne conduite* jusque dans leurs relations amicales et amoureuses, et qu'elles sont caractérisé-e-s de déviant-e-s lorsqu'elles choisissent de ne pas soumettre aux normes dominantes, les jeunes tendent à rejeter cet islam

qui n'offre que de la « pureté » en contrepartie de ses contraintes (Shirali, 2001). Il y a déjà plus de 15 ans, la politologue Sepideh Farkhondeh (2002 : 115) détaillait alors :

« Les contraintes imposées par une société oppressive et des parents inquiets poussent nombre d'adolescents de quatorze, quinze ans à rechercher fébrilement les relations amoureuses. De fait, les jeunes inventent des ruses et des subterfuges insoupçonnables pour échapper aux multiples interdits qui pèsent sur leur intimité même si le dogme de la virginité féminine limite leurs relations sexuelles. »

À la même période, Mahnaz Shirali (2001) démontrait elle aussi la concupiscence des jeunes Téhéranais·se en matière de drague et de relations amicales mixtes, nécessaires selon elle au processus d'individuation ainsi qu'à la construction d'une identité de jeunes. Depuis lors, la sécularisation de la société et l'avènement des réseaux sociaux – ouvrant les jeunes Iranien·ne·s au reste du monde –, n'ont pu qu'exacerber le décalage existant entre les aspirations et les mœurs des jeunes d'un côté et, de l'autre, les valeurs islamiques promues par le gouvernement.

3.4 Alcool et cannabis, la banalisation du *harâm*

Afin de saisir les dessous de la consommation d'alcool et de cannabis en Iran – ou de toute autre substance psychotrope –, il est dans un premier temps utile de s'intéresser au concept de *harâm*, que décrit l'ethnologue Joseph Chelhod (1961 : 69) :

« Les rapports du musulman avec le monde extérieur sont dominés par la distinction qu'il établit entre ce qui est *harâm*, illicite, interdit, défendu, et ce qui *halâl*, licite, permis, non prohibé. Dire de quelqu'un qu'il confond le *harâm* et le *halâl*, c'est l'accuser de tout ignorer des affaires de la religion. »

Or, tel que l'auteur le montre, si la consommation d'alcool – autant que sa production, son transport ou sa vente –, est considérée *harâm* dans le Coran, celui-ci ne fait pas explicitement mention de la consommation d'autres substances psychotropes que l'alcool. Cependant, puisque les textes sacrés de l'islam définissent de *harâm* toute pratique *intoxicant le corps ou l'esprit*, notamment lorsque celle-ci altère les capacités de discernement et la moralité d'un individu, la consommation d'une quelconque drogue – douce ou dure –, est considérée elle aussi *harâm* par la plupart des théologiens et des musulman·e·s pratiquant·e·s. L'avocat Farhad Malekian (2011 : 278) décrit à ce propos :

« The fact is that drugs have the same effect on the human mind as alcohol, and they therefore produce the same public harm that led to the prohibition of the former. The prohibition of narcotic drugs in Islamic law is based on the theory that social interests must be protected by the law and therefore any action which contradicts

social development or creates civil or domestic problems between individuals, groups and the state is juridically wrong and must be punished according to the law. »⁸⁵

En s'appuyant sur l'argumentaire de la « paix sociale » énoncé ici par Malekian, le droit pénal iranien considère alors toute interaction (consommation, vente, etc.) avec de l'alcool ou de la drogue comme *moharebeh* – littéralement, « crimes contre Dieu » –, regroupant des pratiques telles que les relations homosexuelles, le meurtre, le viol ou le blasphème. Précisons que pour tout *moharebeh*, l'âge minimum pour être condamné-e est celui de la puberté (8 ans et 9 mois pour les filles, 14 ans et 7 mois pour les garçons), pour autant que le ou la coupable ait compris la nature et les conséquences de son crime. De ce fait, tou-te-s les jeunes interrogé-e-s seraient pénalement condamnables. Alors que pour toute interaction avec une drogue, c'est sa quantité⁸⁶ qui détermine le recours à la peine capitale, la seule consommation d'alcool est théoriquement sanctionnée de 80 coups de fouet, et de la peine capitale en cas de quadruple récidive (Human Rights Watch, 2012).

Alors que les jeunes interrogé-e-s ne consomment que peu fréquemment de l'alcool, et que très rarement dans l'espace public, la consommation de cannabis y est pour sa part relativement répandue, surtout parmi les jeunes hommes sortant le soir en bandes. Pour Ario (26 ans), qui comme beaucoup de jeunes ne souhaite ni fumer ni boire « pour des raisons évidentes de santé », et non pas « pour respecter les règles islamiques », c'est justement l'interdiction explicite de l'alcool dans le Coran, en plus de la présence policière dans l'espace public, qui justifie sa faible consommation comparativement au cannabis. Bien que plusieurs personnes interrogées partagent cet avis, celui-ci semble toutefois contraire à un autre constat. Il s'avère en effet, qu'à l'instar de Dorrin (27 ans), de nombreux-euses jeunes définissant leurs parents comme « relativement traditionnels » ont bu pour la première fois de l'alcool avec leur père, en général lors d'une fête. Il semblerait ainsi que malgré son caractère *harâm*, l'alcool soit également consommé par des personnes religieuses, mais à titre exceptionnel uniquement. Hatefeh (19 ans) explique alors que les jeunes ne boivent eulles aussi qu'à certaines occasions, essentiellement lors de fêtes. Pour elle comme pour d'autres, cela n'aurait aucun sens de boire dans un parc public par exemple, parce que l'ambiance tranquille ne s'y prêterait absolument pas.

⁸⁵ Traduction personnelle : « Le fait est que les drogues aient le même effet sur l'esprit humain que l'alcool, et qu'elles produisent donc le même dommage public que celui qui a conduit à l'interdiction de l'alcool. L'interdiction des substances psychotropes en droit islamique est basée sur la théorie selon laquelle les intérêts sociaux doivent être protégés par la loi. De ce fait, toute action allant à l'encontre du développement social, ou créant des problèmes civils ou domestiques entre des individus, des groupes sociaux et l'État, est juridiquement mauvaise et doit être punie. »

⁸⁶ Celle-ci était jusqu'à peu fixée à 30 gr pour l'héroïne, la cocaïne et la morphine, et à 5 kg pour l'opium et la marijuana. En début d'année 2018, une modification de la loi sur les stupéfiants a élevé ces limites à respectivement 2 kg et 50 kg, permettant à plus de 5'000 personnes attendant leur exécution de faire appel pour commuer leur peine en enfermement à vie (BBC News, 2018).

Arman (23 ans) – qui fume presque quotidiennement des joints et boit occasionnellement des bières –, avance qu’au-delà de l’ambiance, c’est la matérialité même de l’alcool, comparativement à celle du cannabis, qui limite sa consommation dans les espaces publics. Il serait ainsi plus risqué de consommer de l’alcool que du cannabis. Arman explique :

« Ça fait des années que les gens fument de la weed ici [au Park-e Honarmandan], c’est facile sans être vu par la police, et les autres gens du parc s’en foutent. En plus si les flics te voient ils n’auront pas de preuve, tu jettes ton joint dans l’herbe et voilà. Alors qu’avec l’alcool, ils sentent ton haleine, et c’est moins facile à dissimuler parce que tu dois avoir une bouteille, des tasses, etc., donc c’est moins courant. » – Arman, 23 ans

On relèvera néanmoins qu’Arman ne fait pas mention de l’odeur caractéristique du cannabis. Lors de discussions informelles, plusieurs jeunes fumeurs avancent que les policiers et les personnes traditionnelles ne connaissent pas cette odeur, car ils n’ont jamais fumé de joint. Si la seconde affirmation est probablement correcte, la première peut toutefois être mise en doute. Sans non plus évoquer l’odeur du cannabis, Azad décrit les mêmes contraintes matérielles liées à la consommation d’alcool, mais ajoute encore :

« Quand on fume, c’est sûr que ça se voit dans nos yeux : ils deviennent rouges et nos pupilles se dilatent. Mais on est des experts, on met des gouttes de *Naprivin*⁸⁷ dans les yeux, et c’est réglé ! » – Azad, 24 ans

Face à ces contraintes, on peut dès lors questionner dans quelles circonstances les jeunes boivent de l’alcool. Même pour des personnes comme Arman (23 ans) et Azad (24 ans) – qui se soucient aussi peu des normes islamiques que de leur santé et des regards portés sur eux, adoptant toutes sortes de pratiques anticonformistes pour autant qu’ils en retirent du plaisir –, la consommation d’alcool se fait le plus généralement dans l’espace privé, dans des fêtes organisées au domicile d’un-e ami-e dont les parents seraient absents. Lors de celles-ci, les jeunes se rassemblent autour d’une bouteille d’eau-de-vie artisanale – *aragh-e sagui*, littéralement « sueur de chien » –, boivent *shot sur shot*, puis dansent au son des *tubes* occidentaux des années 2000 et des derniers succès iraniens de musique électro-traditionnelle. La consommation d’alcool chez les jeunes Téhéranais-es se rapproche alors du phénomène dit de *binge drinking*, où l’accès rapide à un état d’ivresse est recherché à la fois pour ses qualités désinhibantes, mais également car il est source d’un sentiment d’appartenance à un entre-soi générationnel, créateur de *récits héroïques* à partager ensuite avec ses ami-e-s (Fessaguet, 2014). Avec le recul de l’âge, Hafez ajoute à cette explication :

⁸⁷ À base de naphazoline, il s’agit de gouttes oculaires prescrites en cas de conjonctivite, disponibles sans ordonnance et bon marché. Les effets rapidement visibles sont la contraction de la pupille et le blanchiment de la sclérotique, ce qui en fait un produit privilégié des consommatrices et consommateurs de cannabis dans le monde entier.

« Comme les jeunes ne peuvent rien faire, quand ils décident de boire, ils exagèrent complètement, car c'est exceptionnel. Alors que quand j'étais jeune, on buvait quelques bières, du vin, ou du whiskey, mais puisqu'on pouvait faire ça quand on voulait et où on voulait, on n'avait pas besoin d'exagérer. » – Hafez

Au-delà de la volonté propre d'en consommer et du « courage » d'en assumer les risques, boire de l'alcool à Téhéran requiert la réalisation simultanée de deux conditions spécifiques, que plusieurs jeunes n'ont jamais su rencontrer, à l'instar de Jila (26 ans). Afin d'en consommer, il faut tout d'abord se procurer de l'alcool au marché noir ; or, peu de jeunes disposent des contacts nécessaires pour en acheter. Ensuite, l'organisation d'une fête est conditionnelle à l'absence de ses propres parents ou de ceux d'un·e ami·e organisateur·trice, ce qui ne se produit que peu fréquemment. Enfin, les parents étant beaucoup plus protecteurs avec leurs filles qu'avec leurs fils, il est plus rare que ces dernières soient laissées seules à la maison. De plus, il leur est plus couramment interdit de se rendre à des fêtes – supposant que la permission soit demandée –, sans compter le fait qu'elles ont généralement l'obligation de rentrer à la maison plus tôt que les jeunes hommes. De ce fait, on observe qu'il est plus fréquent pour des jeunes hommes de boire de l'alcool que pour des jeunes femmes.

Concernant le cannabis, il est intéressant de noter en premier lieu que plusieurs jeunes rencontré·e-s, aux profils variés, n'ont aucune idée de ce dont il s'agit. Témoignant du grand silence entourant un sujet aussi tabou, ceulles-ci croient pour la plupart qu'il existe *de la drogue*, de la même manière qu'il existe *de l'alcool*. Ne connaissant nullement les différences entre le cannabis et l'héroïne par exemple, *la drogue* est souvent perçue par ces jeunes comme *quelque chose qui rend fou*. Pensant s'être éloigné·e-s des discours religieux, illes ne se sont en réalité distancé·e-s – sur ce thème – que du lexique islamique ; illes diront ainsi qu'il est fondamentalement *mal* de consommer de la drogue, mais pas que c'est *harâm*. Si un tel point de vue subsiste encore parmi des jeunes disposant de nombreux outils pour parfaire leurs connaissances, il est peu étonnant que la génération de leurs parents ait une vision si manichéenne de la consommation de drogue. Hatefeh, qui dit avoir des parents très ouverts, explique à cet égard :

« Mes parents savent que je vais parfois à des fêtes mixtes [...] et que je fume des clopes, mais je ne leur dis pas que je fume des fois des joints. Je pense que ça leur ferait vraiment de la peine de savoir ça, ils se diraient que je suis une droguée. Ça fait partie des sujets très tabous dont très peu de familles parlent en Iran, comme le sexe. » – Hatefeh, 19 ans

Alors que Hatefeh remarque une certaine parité hommes-femmes dans son entourage au niveau de la consommation de cannabis, toutes les autres personnes interrogées s'accordent à dire qu'il s'agit principalement d'une pratique de jeunes hommes, bien que cela arrive de voir des jeunes femmes fumer, ou des hommes plus âgés. Du haut de ses 39 ans,

Ramin ressent d'ailleurs qu'il fait partie des *vieux* fumeurs de joints, sachant que ceux-ci sont plus généralement âgés de 15 à 30 ans. Par sa différence d'âge, il reconnaît qu'un contrôle social moindre s'applique à lui qu'aux adolescent·e·s ; toutefois, en tant qu'adulte, il se sent la responsabilité de s'éloigner des regards afin de ne pas influencer les plus jeunes. Selon lui, il n'est aujourd'hui plus nécessaire de se cacher pour fumer un joint dans un parc, avançant que « tout le monde s'en fout si tu fumes », pour autant que l'odeur ne dérange personne, et qu'un mauvais exemple ne soit pas donné aux enfants et adolescent·e·s. Il explique :

« Tu ne vas pas te faire coffrer par les flics pour un joint en 2017, c'est fini ça ! [...] Si les flics font des remarques aux jeunes qui fument, ou si les gens les regardent de travers, c'est parce qu'ils se mettent à la place de leurs parents, et pas parce que la *weed* ou le hachich les dérange en soi. » – Ramin, 39 ans

Si l'affirmation de Ramin (39 ans) peut à première vue paraître surprenante, plusieurs interrogés fumant eux-mêmes couramment témoignent eux aussi d'un certain laxisme des agents étatiques du contrôle social face à la consommation de cannabis, remettant de ce fait en question le caractère anticonformiste de la consommation de cannabis. Amad (23) explique cela par le fait que « la police ne cherche pas les gens qui fument de la *weed* ou du hachich, mais ceux qui en vendent », ce qui semble plausible au vu du nombre de jeunes fumeurs que j'ai pu observer à toute heure, et sans aucune discrétion, dans les parcs. De même que pour les jeunes buvant de l'alcool dans l'espace privé, ceulles consommant du cannabis dans les parcs urbains ne se soucient que peu des risques, presque invisibles à leurs yeux, tant la probabilité d'être arrêté·e·s leur semble faible. Aucun des jeunes interrogé·e·s n'a en réalité déjà été arrêté·e parce qu'il·le fumait un joint ou buvait de l'alcool, si bien que la peine véritablement encourue n'est claire pour personne. Selon Nassim, le juriste, cela fait des années que personne à Téhéran n'a été condamné à la peine capitale ou à la flagellation pour avoir simplement consommé des produits psychotropes. Ces peines ne seraient alors appliquées que pour les cas majeurs de trafic de drogue⁸⁸. Bien qu'Omid ne connaisse personne à qui cela serait arrivé, il a comme tout un chacun un avis personnel sur ces peines :

« Si on se fait choper par les flics avec un joint, ils nous arrêtent et on passe juste une nuit en prison avec des vrais drogués, puis ils nous relâchent. Mais si on se fait attraper une deuxième fois en six mois, alors ils nous envoient en prison pour trois mois et on a une amende. » – Omid, 24 ans

Sans mentionner la spatialité des faits, un journaliste anonyme du quotidien *De Morgen* mentionne tout de même qu'en 2016 « la justice iranienne a lancé une campagne nationale d'une grande fermeté contre les fêtes underground et les raves » (Anonyme, 2017). En l'espace

⁸⁸ Si le pays exécute en effet des centaines de personnes chaque année – sans que le nombre exact ne soit connu –, c'est que la grande majorité des exécutions sont appliquées pour le commerce de diverses drogues (Amnesty International, 2017).

de quelques jours, celle-ci aurait mené à 167 arrestations suivies de 99 coups de fouet par personne. S'agissant d'un article portant sur les orgies sexuelles et sur l'usage volontaire de drogues dans celles-ci, on ne connaît toutefois pas les chefs d'accusation : relations sexuelles hors mariage et/ou homosexuelles, ou consommation de produits psychotropes.

Dans tous les cas, les discussions entretenues avec tou-te-s les Iranien-ne-s rencontré-e-s, aussi bien que la littérature récente, montrent non seulement un certain laxisme présent dans le contrôle social à Téhéran, mais également une non-application des peines maximales prévues par le Code pénal.

3.5 La famille, un facteur structurel de frustration

De par ses caractéristiques intrinsèques, le domicile privé est aujourd'hui l'espace échappant le plus au contrôle de l'État ; chacun-e est libre d'y adopter les pratiques qu'elle souhaite, dès lors que les précautions requises pour éviter toute dénonciation sont prises – fenêtres et stores fermés, par exemple (Khosravi, Djalali & Marullo, 2017). Or, à Téhéran comme ailleurs en Iran, il est de coutume que les enfants restent vivre chez leurs parents au moins jusqu'à ce qu'ils trouvent un emploi stable *et* qu'ils se marient. Ce sont d'ailleurs ces événements, marquant généralement le départ du domicile familial, qui font office de rite de passage de l'âge « jeune » à l'âge « adulte » dans la société iranienne, et cela même en dehors des familles *sonnati* (Ladier-Fouladi, 2011). Tant qu'ils sont jeunes, les enfants conservent donc leur dépendance et leur position subalterne vis-à-vis de leurs parents ; les rapports familiaux deviennent dès lors une source majeure de frustration.

3.5.1 Relations familiales et rapports de pouvoir

Si les enfants obtiennent leur majorité pénale à 8 ans et 9 mois pour les filles, et 14 ans et 7 mois pour les garçons – considérés comme les âges respectifs de la puberté dans le Code pénal –, et leur majorité civile à 18 ans, il n'en demeure pas moins qu'ils restent fortement soumis à leurs parents jusqu'à ce qu'ils quittent le domicile familial. Pour la plupart, cela ne se fait pas avant 30 ans (*Ibid.*). Répondant à un schéma social profondément patriarcal, le père est dans la majorité des familles au centre des décisions. Comme le soulignent la plupart des enquêté-e-s, ce dernier place généralement une distance formelle entre lui-même et ses enfants, qui sont dès lors plus proches de leur mère. Ainsi, bien que les jeunes puissent se dérober aux règles du régime lorsqu'ils sont à la maison, illes doivent toutefois y respecter les règles de conduite imposées par leurs parents, c'est-à-dire, généralement, suivre les normes sociales de ces derniers, et en particulier celles du père. Ces normes varient

évidemment en fonction de l'adéquation des parents aux principes islamiques. En effet, les récits des jeunes montrent à ce titre une forte variabilité. À un extrême, Yasmin (28 ans) avance que pour ses parents, « ce n'est pas un problème si je fais la bise à des garçons ou si je les prends dans mes bras », quand Amad (23) décrit son père comme « un gros fumeur de *weed* ». À l'autre extrême, des jeunes comme Kamal (25 ans) et Esther (24 ans) imaginent que leurs parents n'ont jamais rien fait d'interdit, et ressentent le besoin de leur cacher toute pratique anticonformiste. On remarque alors que la plupart des jeunes ne savent rien du passé potentiellement transgressif de leurs parents, signe d'un profond manque de communication sur les sujets de société tabous.

Précisons de suite que s'il n'existe légalement aucune discrimination éducative entre les fils et les filles, ces dernières subissent néanmoins des contraintes familiales généralement supérieures que les fils. Quoique les règles édictées par les parents soient évidemment non codifiées, et varient d'un foyer à l'autre, la tendance misogyne de celles-ci se dévoile autant dans les récits de plusieurs jeunes rencontré-e-s que dans la recherche de Pardis Mahdavi :

« Iranian parents and the family structure are often fairly strict. Distinctions made between boys and girls in the home frustrate girls whose brothers are allowed more freedom, while they are confined to the home. »⁸⁹ (Mahdavi, 2007 : 452)

Ajoutons encore que si ce sont bel et bien les femmes qui doivent faire face aux injustices de genre présentes au sein de la famille, une grande partie des jeunes hommes rencontrés reconnaissent leur situation privilégiée, tel que Nader :

« Nous les garçons on peut faire un peu ce qu'on veut, mais si tu demandes aux filles, c'est clair qu'elles te diront le contraire. Par exemple mes parents savent que je viens ici et que je fume des clopes, je n'ai pas besoin de leur mentir là-dessus, mais les filles doivent tout le temps mentir à leurs parents parce qu'ils sont beaucoup plus sensibles et protecteurs avec les filles. » – Nader, 17 ans

Si certain-e-s jeunes interrogé-e-s font figure d'exception, la cohabitation avec les parents est vécue par la grande majorité comme une forte contrainte : résultat d'une incompréhension réciproque des normes et des besoins de l'autre, cette mésentente résulte en somme d'un décalage culturel. Témoignant d'une situation peu évolutive en presque 20 ans, Mahnaz Shirali (2001) explique que de cette cohabitation naît une grande frustration à la fois chez les jeunes et chez leurs parents. Les jeunes étant privé-e-s de leur libre arbitre non plus par l'État mais par leurs parents, certain-e-s vont jusqu'à les comparer aux *gashte ershad*. Les parents, eux, ont « l'impression de n'avoir aucun pouvoir sur la construction d'un avenir

⁸⁹ Traduction personnelle : « Les parents iraniens et la structure familiale sont souvent assez stricts. Les distinctions faites entre les garçons et les filles à la maison frustrent les filles dont les frères disposent de plus de liberté, alors qu'elles sont elles-mêmes confinées à la maison. »

ouvert et certain pour leurs enfants, ils ont l'impression d'être comme étrangers aux besoins de leurs enfants » (Shirali, 2001 : 14). Parce que beaucoup de parents ont un faible recul par rapport aux préceptes islamiques et à la propagande du régime, ils préfèrent limiter les libertés individuelles de leurs enfants si cela peut leur éviter de *sombrer dans la drogue* ou *d'apporter la honte sur leur famille*. Liée à la peur de briser tout lien subsistant, mais également dû à la peur des enfants de recevoir des sanctions, « l'absence [...] de communication entre les deux générations creuse des abîmes d'incompréhension mutuelle et aboutit à des affrontements sans issue où chacun exclut l'autre de son monde » (*Ibid.*). Certains jeunes, comme Babak, tentent tant bien que mal d'y remédier, que ce soit en forçant la discussion ou en suivant une thérapie familiale par exemple :

« Ma famille est très peu réceptive sur mes envies, sur comment je décide de vivre ma vie, donc je ne leur dis pas que je viens ici [au Park-e Laleh], ni que je sors avec Soheila, parce qu'ils le prendraient vraiment mal je pense. On a même suivi une thérapie familiale pour tenter d'améliorer les choses, mais sans succès. Pour moi par exemple c'est important d'avoir du temps pour des loisirs, alors que pour eux pas du tout. Comme je vis maintenant dans une résidence universitaire, c'est plus facile car ils ne savent pas ce que je fais. » Babak, 24 ans

Dans d'autres cas, tout lien est rompu par le fossé culturel intergénérationnel, si bien que certain·e·s jeunes interrogé·e·s vont jusqu'à éviter tout contact avec leurs parents. C'est notamment le cas d'Arman qui, comme la plupart des autres jeunes dans cette situation, fait porter à l'islam la responsabilité de cette incompréhension mutuelle :

« Mon père s'est complètement fait avoir par la religion, il est aveugle à la réalité. Ma mère aussi est très religieuse, mais je suis quand même plus proche d'elle. J'aimerais vraiment déménager et vivre seul, mais je suis obligé de vivre avec mes parents car les loyers sont très élevés à Téhéran. » – Arman, 23 ans

Justifiée par le désir d'avoir un espace à eulles, où personne ne serait là pour les surveiller ni leur dicter des règles de conduite, cette volonté de se distancier des parents en quittant le domicile familial apparaît dans le récit de la *quasi*-totalité des jeunes interrogé·e·s, même de celles et ceux ayant une bonne relation avec ces derniers. Les motivations avancées pour vivre seul·e·s varient évidemment entre les jeunes : alors que certain·e·s comme Arman (23 ans) aimeraient cesser de côtoyer des personnes aux mœurs opposées et pouvoir par exemple consommer des substances psychotropes en toute quiétude, d'autres souhaiteraient avoir un *makan*⁹⁰ ou un espace pour faire la fête. Les témoignages recueillis poussent néanmoins à considérer l'existence d'efforts véritables de la part de nombreux parents, qui tolèrent certaines pratiques de leurs enfants – *bad hedjâbi*, cigarettes et consommation d'alcool

⁹⁰ Espace physique d'intimité des couples.

dans certains cas – alors qu’eux-mêmes adhèrent aux normes islamiques. Plusieurs jeunes interrogé-e-s ont d’ailleurs salué l’ouverture d’esprit de leurs parents sur différents points, à l’instar d’Aida, qui estime entretenir une bonne relation avec les siens, malgré des désaccords idéologiques :

« Mes parents sont religieux mais pas trop traditionnels. On n’est pas d’accord sur plein de choses, mais ce n’est pas grave. Ils s’en fichent que j’aie ce look, mais ils s’inquiètent que je sois arrêtée et que j’aie des problèmes. » – Aida, 29 ans

Malgré les efforts des parents, très peu de jeunes se disent cependant pleinement satisfait-e-s de leur relation avec ceux-ci, ayant chacun-e quelque chose à leur reprocher : outre les désaccords idéologiques et la non-tolérance des parents vis-à-vis de certaines pratiques sociales, les jeunes dénoncent pour beaucoup la faible ouverture d’esprit de leurs parents. Regrettant le manque de discussion intergénérationnelle évoqué précédemment, illes mettent alors la faute sur leurs parents, fermés aux sujets tabous tels que les relations amoureuses ou sexuelles, la consommation d’alcool ou de drogue, le rapport à la religion, le port du voile, etc. Julia raconte par exemple :

« Quand j’étais adolescente, on parlait un peu de religion avec mes parents. J’essayais de leur expliquer mon point de vue, mais j’ai finalement compris que ça ne servait à rien, qu’ils ne pourraient jamais changer. Ces choses sont trop ancrées en eux. » – Julia, 34 ans

La critique la plus récurrente et virulente des jeunes à l’égard de leurs parents reste néanmoins liée à l’impossibilité totale de rencontrer son petit ami ou sa petite amie au domicile familial, ni même, souvent, des ami-e-s du sexe opposé. Les parents sont dès lors tenus pour responsables de la frustration engendrée par le fait de ne pouvoir vivre librement sa relation de couple ni dans l’espace public, ni dans l’espace privé. Comme le mentionne Pardis Mahdavi (2008), seules les familles particulièrement hostiles à la religion sont prêtes à accepter cela, alors que les autres – même sans être spécialement religieuses –, tendent à reproduire au sein du domicile les normes islamiques concernant le couple. Ghazal (21 ans) est l’une des seules personnes interrogées à être autorisée par son père à se rendre chez son copain et à des fêtes mixtes, ce qu’elle explique par le fait que son père le faisait lui-même lorsqu’il était jeune ; ce dernier reproduit ainsi lui aussi ses propres normes sur sa fille.

Au-delà des restrictions sur les relations amoureuses ou amicales mixtes au sein du domicile familial, et des différences culturelles entre les jeunes et leurs parents, les motifs de cet irrépressible désir d’indépendance ne semblent souvent qu’en partie liés à des limitations imposées par les parents. En témoigne le fait que les jeunes interrogé-e-s soient effectivement tou-te-s relativement libres de porter les habits qui leur plaisent chez eulles, que certain-e-s puissent parler de leurs relations amoureuses avec leurs parents – généralement uniquement

avec la mère –, alors que d'autres puissent fumer des cigarettes avec leur père ou occasionnellement boire un verre d'alcool lors d'une fête de famille, etc. Dans certains cas, les revendications des jeunes peuvent paraître objectivement dérisoires en comparaison des contraintes imposées par l'État. À ce titre, Dino – que les parents laissent porter de faux tatouages et sortir jusqu'au petit matin –, revendique par exemple :

« On aimerait surtout que nos parents nous donnent plus de libertés, mais pour ça il faudrait pouvoir vivre sans eux. Si on veut pouvoir sortir, on doit d'abord faire nos devoirs [scolaires]. » – Dino, 17 ans

Pour expliquer cela, Banu (26 ans) avance que, quelle que soit la contrainte, et quel qu'en soit le destinataire – ses propres parents autant qu'un agent étatique du contrôle –, les jeunes auront pour réflexe premier de fermement s'y opposer, comme par principe moral.

« Je crois que plus on nous impose certaines choses et qu'on en interdit d'autres, plus on a envie de faire ces choses. [...] Quand on m'oblige à faire quelque chose, c'est sûr que je résiste comme je peux pour ne pas le faire, ou pour le faire le moins possible, c'est plus fort que moi. Tu peux demander à n'importe qui de notre génération, tout le monde te dira la même chose, on pense tous pareil. Mais la génération de nos parents, c'est différent. Eux ils ont intégré des choses et ils n'arrivent plus à s'en défaire, alors que nous on nous éduque aussi d'une certaine manière à l'école, mais on parvient à s'en détacher. » – Banu, 26 ans

Marie Ladier-Fouladi (2009) va également dans ce sens, en démontrant que les individus de la nouvelle jeunesse iranienne, à la différence de leurs parents, se sont dans une certaine mesure affranchis du respect de l'autorité traditionnelle, c'est-à-dire de l'autorité du père, du religieux, et de l'État. Pour l'auteure, cela résulte premièrement d'une prise de conscience de la part des jeunes des libertés individuelles dont illes sont illégitimement privé·e·s : en se référant à leurs représentations du mode de vie occidental, les jeunes considèrent en effet ces libertés comme des droits fondamentaux. À l'opposé, l'habitus de leurs parents s'est formé durant la période la plus stricte du régime islamique – période accompagnée notamment de la guerre contre l'Irak (1980-1988) – ; les normes islamiques font ainsi pleinement partie de leur culture, alors que les jeunes répondent à des normes sociales issues de la *global youth culture*. Deuxièmement, l'émancipation des jeunes vis-à-vis de l'autorité traditionnelle résulterait selon Ladier-Fouladi du fait que l'État islamique, au nom de la religion et de ses principes patriarcaux notamment, se soit lui-même décrédibilisé par l'imposition de pratiques outrancièrement coercitives et violentes (*Ibid.*). On pense à ce titre aux centaines de morts et aux milliers de personnes emprisonnées et torturées pour leur unique participation au Mouvement vert (Khosrokhavar, 2014), mais également à l'arrestation régulière de divers blogueurs et à la censure de nombreux sites internet (Ziaei, 2012).

3.5.2 *La dépendance financière des jeunes*

Si les jeunes d'aujourd'hui restent parfois jusqu'à plus de 30 ans chez leurs parents malgré leur ferme intention de quitter le domicile familial d'une part, et malgré la perte de l'autorité parentale et des valeurs traditionnelles d'autre part, c'est que la question de l'indépendance financière est centrale dans leur autonomisation. Cette question s'étend en réalité bien au-delà de l'espoir d'avoir son propre appartement, dont la mise en pratique semble encore lointaine pour la plupart des jeunes interrogé-e-s. En effet, si l'objectif final reste de pouvoir payer un loyer, le simple fait de gagner soi-même de l'argent symbolise pour de nombreux-euses jeunes vivant chez leurs parents une première étape à leur distanciation de la famille, comme s'illes n'avaient plus besoin de suivre les normes de celle-ci dès lors qu'illes subviennent eulles-mêmes à une partie de leurs besoins. Arman (23 ans) reconnaît ainsi qu'il est chanceux d'appartenir à une famille riche, mais affirme qu'il préfère chercher des *jobs* précaires – de quoi lui payer ses loisirs –, plutôt que de profiter de l'argent de ses parents. Dino (17 ans) a quant à lui choisi de quitter l'école pour un emploi de manutentionnaire, alors même que son père lui propose de lui donner plus d'argent que ce que son travail ne lui rapporte, pour autant qu'il retourne à l'école. Parallèlement, on observe que 10 étudiant-e-s parmi les 27 interrogé-e-s (lycée et université) travaillent à côté de leurs études, généralement en tant que serveuses et serveurs dans des cafés. Alors qu'il est indéniable que la majorité des jeunes souhaitent s'extraire des relations de pouvoir les liant à leurs parents par leur dépendance financière, mes entretiens montrent néanmoins que seule une minorité d'entre eulles semblent disposé-e-s à perdre des avantages ou à se surcharger pour parvenir à une indépendance qu'illes savent lointaine. N'ayant pas explicitement posé la question, il se pourrait toutefois que les jeunes n'ayant aucune activité rémunérée n'aient par exemple pas trouvé de place de travail, ne soient pas autorisé-e-s par leurs parents à travailler – ce qui serait le cas de plusieurs femmes, selon des discussions informelles –, n'aient pas le temps, etc. Gardons encore à l'esprit que les jeunes en emploi restent pour la plupart financièrement dépendant-e-s de leurs parents, pour cause de salaires trop faibles par rapport aux logements convoités. Comme dans n'importe quel autre contexte de dépendance, on peut observer un rôle de dominant dans la personne qui dispose du pouvoir de conditionner son aide, et qui détient dès lors un puissant levier d'influence sur la personne dépendante, dans le rôle du dominé, qui n'a d'autre choix que de se soumettre aux conditions du dominant. La grande majorité des individus composant ma population d'étude sont précisément dans cette position-là.

Parmi tou-te-s les jeunes interrogé-e-s, seul-e-s quatre vivent dans leur propre studio : Dorrin (27 ans), agente de voyage ; Eskandar (27 ans), agent de sécurité ; Omid (24 ans), vendeur de tissu ; Rashid (21 ans), électrotechnicien. Malgré la distance physique les séparant

de leurs parents, ces derniers gardent tout de même une certaine emprise sur leurs enfants, les poussant à adopter une double-vie. Je ne dispose toutefois d'aucune information sur la façon dont les parents effectuent le contrôle à distance de leurs enfants ; lors de discussions informelles postérieures à ces entretiens, il a été mentionné que des parents demandaient des preuves du retour au domicile par exemple par téléphone, ou en leur demandant d'envoyer un *selfie*. À ce titre, Eskandar doit rentrer chez lui avant 1h du matin sur demande de ses parents, auxquels il cache sa relation avec Banu (26 ans) – afin de ne pas les choquer. Il est de plus l'une des rares personnes interrogées à ressentir le besoin de cacher à ses parents le simple fait qu'il fréquente les parcs, car « ils imagineraient bien ce qu'il viendrait faire ici » (Banu), sous-entendant qu'il irait y rencontrer une femme. Omid évoque pour sa part une « très bonne relation » avec ses parents, malgré le fait qu'ils ne se comprennent pas mutuellement – ils vivent à la campagne de l'agriculture. Il ajoute cependant : « Bien sûr que je ne leur dis pas tout ce que je fais, parce que ça leur ferait sans doute de la peine et ça ne servirait à rien ». La situation de Dorrin fait passablement écho à celle d'Omid ; parce qu'elle en a pris l'habitude, elle ne se rend dans un premier temps même plus compte de ce qu'elle cache à ses parents. Elle dit :

« Je ne cache pas grand-chose à mes parents tu sais, on est kurde, pour nous il n'y a aucune interdiction à la base [...]. Par contre, ils ne savent pas que j'ai un copain, et je ne leur dis pas non plus quand je vais dans des fêtes mixtes. » – Dorrin, 27 ans

Si l'indépendance financière permet ainsi à quelques jeunes de vivre sans leurs parents, cela ne signifie pas pour autant qu'ils puissent librement s'affranchir des normes familiales. La distance physique facilite néanmoins le fait de cacher à ses parents les pratiques qui leur déplairaient, et permet par-là d'entretenir une meilleure relation avec ces derniers.

3.5.3 *Le paradoxe de l'étudiant-e*

L'un des facteurs ayant particulièrement modifié les rapports familiaux ces dernières décennies consiste à l'allongement des études, qui retarde à la fois le mariage et l'obtention d'un emploi durable, participant *in fine* à une cohabitation plus longue entre les enfants et leurs parents. En d'autres termes, les étudiant-e-s sont en partie tenu-e-s pour responsables de l'allongement statistique de cette cohabitation, si bien que la limite supérieure de la jeunesse est passée de 24 à 29 ans (Ladier-Fouladi, 2009). Toutefois, je relève ici ce que j'appelle *le paradoxe de l'étudiant-e*, émanant du constat que cinq des dix universitaires interrogé-e-s ne vivent en réalité plus chez leurs parents, mais dans des résidences pour étudiant-e-s. Cela arrive alors en particulier lorsque le domicile familial est trop éloigné de l'université à laquelle l'enfant a été accepté. À l'échelle d'une mégapole comme Téhéran, s'étalant sur une superficie huit fois supérieure à celle de Zürich, il est ainsi courant que le choix de la résidence

universitaire soit privilégié par rapport à des trajets urbains interminables – sans compter que certaines familles vivent en dehors de la capitale. De ce fait, si l'on se fie à mon échantillon – ne portant aucune prétention d'être représentatif –, les universitaires vivent en réalité plus fréquemment en dehors du domicile familial que les jeunes en emploi (50% contre 23%). Cela irait à l'encontre de ce qu'avance Marie Ladier-Fouladi (2007), mais il est nécessaire de relever le fait que cette dernière ne fait d'une part nullement mention des résidences universitaires – existant pourtant déjà lors de sa recherche –, et que, d'autre part, elle s'appuie principalement sur des données statistiques prises à l'échelle nationale. On peut dès lors estimer que sa théorie ne s'applique pas nécessairement au cas spécifique des jeunes du centre de Téhéran et que, pour diverses raisons, ceulles-ci puissent bel et bien s'éloigner plus facilement de leurs parents.

Si vivre dans une résidence universitaire semble de manière générale très apprécié par les jeunes, à l'instar de Babak (24 ans), qui y a trouvé la solution pour améliorer ses rapports familiaux – c'est-à-dire en les réduisant drastiquement –, cela ne signifie pas pour autant vivre hors de toute contrainte sociale. Au même titre que pour les jeunes ayant leur propre studio, ils peuvent plus facilement dissimuler à leurs parents des pratiques qui ne leur plairaient guère, mais ces derniers gardent tout de même une certaine influence sur leurs enfants. À ce titre, Julia (34 ans) – qui ne peut payer le loyer d'un studio malgré son travail d'architecte, et qui vit donc dans une résidence universitaire – est autorisée par ses parents à rester dehors jusqu'à 22h au plus tard. Comme pour les jeunes vivant dans leur propre studio, je ne connais malheureusement pas les procédés du contrôle parental effectué sur les jeunes vivant en résidence universitaire. Lorsque les parents ne placent pas eux-mêmes une limite horaire, la résidence s'en charge cependant dans tous les cas. Ainsi, selon la résidence, les portes se ferment entre 21h et minuit, et les étudiant-e-s absent-e-s à cette heure sont dénoncé-e-s à leurs parents, selon Marduk (21 ans) et Leila (21 ans). Enfin, il va sans dire que les espaces communs des résidences universitaires sont non seulement contrôlés par des *herasat*, mais également, comme le mentionne notamment Jila (26 ans), par les étudiant-e-s les plus traditionnel-le-s. Bien que la *quasi*-totalité des jeunes enquêté-e-s n'adhèrent pas aux principes islamiques, il n'empêche que de fervent-e-s croyant-e-s se trouvent également sur les bancs des universités. Dans les résidences, le contrôle social de ceulles-ci s'infiltré alors jusque dans les appartements partagés, créant dès lors un contexte où les jeunes opposé-e-s aux normes islamiques *n'osent plus rien faire*, pour reprendre les termes de Jila.

Que les jeunes viennent de familles *sonnati* ou pas, et qu'ils vivent chez leurs parents ou dans une résidence universitaire, – voire même, dans une moindre mesure, lorsqu'ils vivent dans leur propre studio –, des contraintes extérieures restreignent en permanence leur liberté d'agir et d'être. Pour la plupart des jeunes financièrement dépendant-e-s de leurs parents,

l'espace privé n'est donc pas un espace de libertés absolues, qui s'opposerait à un espace public caractérisé par l'inexistence de libre arbitre. L'un comme l'autre sont sources de frustration pour les jeunes, qui ne peuvent pleinement s'y accomplir, et qui doivent composer avec les contraintes, mais aussi les possibilités d'émancipation, propres à chaque espace.

3.6 Être jeune à Téhéran, un sentiment de marginalité et d'ostracisme

Bien que des différences genrées et de classe subsistent à cet égard parmi les jeunes ayant grandi au centre de Téhéran, ceulles-ci portent un regard relativement similaire sur leur condition de jeunes au sein de la société iranienne. Illes condamnent presque unanimement le peu de libertés individuelles et collectives dont illes disposent. Parce que leurs aspirations sont souvent en décalage complet avec celles que promeut le régime islamique, et parce qu'illes revendiquent leur « autonomie vis-à-vis de toute norme transcendante » (Khosrokhavar, 2001 : 300), les jeunes se sentent pour beaucoup exclu.e-s de la société – malgré eulles. Selon Mahnaz Shirali (2001), les contraintes sociales et politiques qui s'imposent à eulles les empêchent non seulement de s'épanouir en tant que jeunes, mais aussi mettent un frein à toute tentative de création d'un débat public sur leurs conditions. Pour Farhad Khosrokhavar (2011), cette situation est somme toute banale, car on la retrouve aujourd'hui parmi la jeunesse de tout le monde musulman, bien que la forme des contraintes et du contrôle varie d'un pays à l'autre. Le sociologue décrit alors un état d'*exil intérieur*, dans lequel se trouvent la plupart des jeunes adhérant à des normes sociales contraires à celles de la société musulmane, caractérisé par « le sentiment de n'avoir aucune place digne de ce nom dans la société, celle-ci n'étant ni porteuse de sens ni prometteuse d'un avenir meilleur que le présent » (Khosrokhavar, 2011 : 282). Il n'y aurait alors pour le sociologue que trois réponses possibles à l'exil intérieur : « l'opportunisme individualiste, le néofondamentalisme et le djihadisme » (*Ibid.* : 281). Les jeunes au centre de cette recherche s'inscrivent alors pour leur part très clairement dans le premier *choix*, que décrit ici le sociologue :

« Ce type d'opportunisme offre un compromis avec le pouvoir : on ne le conteste pas frontalement, on pense que la solution ne peut qu'être individuelle et on exploite les filons mis à la disposition. » (*Ibid.* : 290)

En cherchant à atteindre un état de liberté – qu'illes définissent communément par la disposition à pouvoir *faire, dire et avoir ce qu'on veut, où on veut et quand on veut* –, les jeunes de Téhéran se positionnent par la même occasion en opposition totale aux principes sociétaux de la République islamique. En effet, cette dernière vise justement à émanciper les citoyen-ne-s grâce à un contrôle permanent de tous leurs faits et gestes : c'est en s'assurant que dans leur vie publique autant que privée, les citoyen-ne-s ne dévient pas des normes et valeurs

islamiques, qu'elles seraient véritablement libres. Libres de toute déviance (Shirali, 2014).
L'auteure poursuit :

« Un des facteurs les plus décisifs de la transformation de la révolte des jeunes en isolement et en marginalité est sans nul doute [la] rupture avec les collectifs protecteurs⁹¹. Exclues de l'univers norme des rapports contractuels, les jeunes se trouvent cantonnées dans l'univers fragile des non-valeurs et dans les activités associées à une marginalité non souhaitée [...]. Ils portent le signe d'appartenance d'un groupe stigmatisé et cela affecte négativement tout ce qu'ils sont ou tout ce qu'ils font. »
(Shirali, 2001 : 14-15)

Stigmatisé-e-s par les institutions politico-religieuses, par une part de leurs concitoyen-ne-s et, dans certains cas, par leur propre famille, les jeunes conscientisent et dénoncent pour la plupart leur situation de dominé-e-s face à l'ordre autoritaire de l'État, à l'ordre patriarcal et à l'ordre adulte. Comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre suivant, cette dénonciation passe, au-delà des discours, par une insubordination quotidienne aux normes imposées. Cela étant, l'ostracisation dont les jeunes sont victimes, ayant pour objectif de circonscrire les processus d'individuation, ne fait en réalité qu'amplifier ces processus dus à la frustration résultant de leur mise à l'écart de et par la société islamique. Les jeunes jouent en conséquence avec les limites des possibles ; cela leur permet d'une part de sporadiquement *se sentir* libres – sans toutefois jamais *être* libres –, et d'autre part d'éviter la stigmatisation. Précisons bien sûr que ces limites varient entre les individus en fonction de leurs connaissances sur la tolérance des agents du contrôle social. Les limites des possibles perçues par Dariush (23 ans) ne sont ainsi pas les mêmes que celles d'Alina (23 ans). Ce dernier explique à ce propos :

« Comment je pourrais dire que je suis libre si je n'ai jamais pu mettre un pied dans une discothèque et que je dois cacher mon amour ? Pour moi ce n'est pas pareil de se sentir libre et d'être libre. Si quelqu'un te dit qu'il est libre, c'est juste qu'il s'est habitué à vivre sans liberté, et ne remarque plus qu'il ne peut rien faire. Mais on peut se sentir occasionnellement libre évidemment ; la situation fait parfois qu'on oublie que hier et demain on était et on sera comme en prison. » – Dariush, 23 ans

Le recours à la métaphore de la prison – pour décrire ses conditions de vie, son ressenti quotidien – est présent dans le récit de plusieurs jeunes interrogé-e-s, notamment lorsque celles-ci évoquent leurs loisirs. S'il est indéniable que les jeunes du centre de Téhéran disposent de considérablement plus d'opportunités de loisirs que celles et ceux du reste du pays – rencontres mixtes, activités sportives et artistiques, etc. –, il reste tout aussi certain qu'elles s'y sont habitué-e-s et ne seront pleinement satisfait-e-s que lorsqu'elles pourront

⁹¹ Ces collectifs protecteurs sont en premier lieu la famille et la prière collective, selon Shirali.

librement adopter les pratiques de leur choix (Ladier-Fouladi, 2009). Toutefois, ces jeunes sont eulles aussi confronté-e-s aux barrières morales et physiques (manque d'argent, interdiction ou impraticabilité de certains loisirs, etc.) se dressant devant toute nouvelle pratique sociale jugée occidentale par le régime. Ces barrières leur paraissent alors souvent infranchissables, si bien que seule une faible minorité des jeunes rencontré-e-s persévèrent pour atteindre leurs objectifs. C'est notamment le cas de Ghazal (21 ans) : employée dans une entreprise de *network marketing*, *coach* bénévole de rugby pour femmes et étudiante en médecine, elle prévoit de se spécialiser dans la médecine du sport aux USA puis revenir ensuite ouvrir son cabinet à Téhéran. Consciente que ses ambitions sont grandes, elle met néanmoins tout en œuvre pour qu'elles se réalisent. Elle évoque ainsi :

« C'est important de ne jamais oublier que la liberté, c'est relatif : quand on a plus, on veut encore plus. Je suis bien sûr moins libre que si je vivais en Angleterre, mais je sais aussi que ma situation est meilleure que si je vivais en Afghanistan. [...] De mon côté, garder mes rêves et tout faire pour y parvenir, c'est ma façon de lutter pour ma liberté. Évidemment, je sais d'avance que ça ne va pas être facile comme combat. »
– Ghazal, 21 ans

À l'opposé, bien qu'Azad (24 ans) rêve lui aussi des États-Unis, où il imagine refaire sa vie grâce au *hardstyle*, lui-même ne semble pas y croire. Désillusionné mais réaliste, il m'avoue alors qu'il pleure lorsqu'il pense « aux jeunes de New-York, à tout ce qu'ils ont et qu'on n'a pas ». Comme ses amis présents lors de l'entretien, Azad souhaiterait ainsi pouvoir *sortir en boîte*, draguer et voir des femmes habillées de manière *sexy*, boire une bière ou écouter la musique de son choix sans devoir se cacher, etc. Prévoyant depuis plusieurs années quitter le pays illégalement, il ne parvient néanmoins pas à économiser car dépense constamment son argent pour acheter du cannabis. À la différence de Ghazal, il ne dispose pas non plus d'un soutien parental : son père est décédé d'une overdose lorsqu'il était enfant, et sa mère est restée dépendante à la *crystal meth*⁹² durant plusieurs années. Lors de l'entretien, Azad est lui-même sous l'influence d'une substance psychotrope, probablement du cannabis. Il raconte :

« Moi je préférerais faire de la musique [du *hardstyle*] que traîner ici [dans la *forest of the pines*], mais il n'y a aucune opportunité dans ce pays. On est plein de talent mais on n'a aucun moyen de nous épanouir, à cause de l'argent et parce que c'est interdit... Donc on finit par venir fumer des joints ici. [...] Tous les jours je me dis que demain j'arrête ces conneries, mais ce "demain" n'arrive jamais. [...] Je continue à venir ici avec mes amis, et quand ils allument un joint, je ne peux pas m'empêcher de fumer, puis

⁹² Plus généralement appelée méthamphétamine, il s'agit d'une drogue synthétique particulièrement addictive. Consommée pour la sensation d'euphorie et la stimulation physique et mentale qu'elle procure, elle induit à terme des troubles du comportement (violence, paranoïa, hallucinations), des troubles du sommeil, et un état de dépression. Selon une étude de l'organisation de la protection sociale (State Welfare Organisation), un demi-million de Téhéranais-e-s âgé-e-s de 15 à 45 ans en ont consommé au moins une fois, c'est-à-dire environ une personne sur dix dans cette tranche d'âge. Parallèlement, six millions d'Iranien-ne-s souffriraient d'addiction à une quelconque drogue, c'est-à-dire 7.4% des 81 millions d'habitants que compte le pays (Navai, 2014).

j'allume les suivants. C'est l'habitude en fait... Je fume pour être plus heureux, pour me sentir mieux, plus libre. » – Azad, 24 ans

Alors qu'Azad ne parvient pas à réaliser les efforts nécessaires pour arriver à ses fins, il est plus courant encore que les jeunes abandonnent leurs désirs face aux risques que ceux-ci impliquent, à l'instar de Nader :

« Il suffit d'avoir un peu de courage et on peut faire ce qu'on veut. Mais personnellement je ne veux pas prendre trop de risques non plus. C'est important pour moi de savoir que c'est moi qui fixe mes limites, pas le gouvernement. Le risque c'est aussi d'être écarté de la société. » – Nader, 17 ans

Tout comme les autres jeunes évoquant les risques d'être rejeté-e par la société en fonction de leurs pratiques sociales, Nader n'en dit pas plus sur les formes potentielles de ce rejet, ni sur les pratiques spécifiques qui l'engendreraient. Si ma recherche ne permet donc pas d'estimer quelles pratiques sociales sont véritablement sanctionnées par l'État, rappelons toutefois que, malgré ce qu'avance ici Nader, les limites des jeunes sont en majeure partie fixées par le gouvernement. En étant à la fois agent du contrôle social et législateur, l'État décide en effet non seulement du degré de surveillance des espaces public, privé et virtuel, mais également des sanctions encourues pour chaque pratique sociale. De fait, il laisse alors très peu de marge de manœuvre aux jeunes pour réduire leurs risques. Ceulles-ci sont ainsi limité-e-s par leur méconnaissance des limites de tolérance du régime d'une part, et des sanctions liées à chaque pratique d'autre part : ne sachant pas ce qu'elles peuvent se permettre de faire sans mériter une arrestation, ni quelles sanctions elles risquent en cas d'arrestation, le comportement des jeunes est donc limité par leur ignorance des possibles. À l'exception de quelques jeunes comme Ario (26 ans) et Parisa (24 ans), qui connaissent la possibilité de fumer des joints ou de s'embrasser dans les parcs mais qui ne le font pas – par souci de santé, par pudeur, par inintérêt de la pratique, etc. –, la grande majorité des jeunes rencontré-e-s ne limitent leurs pratiques qu'à l'aune de leur méconnaissance susmentionnée. Elles profitent ainsi de tout ce qu'elles estiment peu risqué. Le cas de Kiana (24 ans) et Jila (26 ans), qui viennent du Lorestan et ne vivent à Téhéran que depuis six mois, démontre bien que la connaissance des limites des possibles se construit empiriquement et dans le temps. Celles-ci affirment en effet qu'elles souhaiteraient aller à des fêtes mixtes et boire de l'alcool – ce qu'elles n'ont encore jamais eu l'occasion de faire –, mais reconnaissent néanmoins : « on aurait trop peur d'être arrêtées si on faisait des trucs interdits ».

3.6.1 *Évaluation du risque et sentiment de liberté*

Bien que passablement éloignée de notre champ d'étude, la formule utilisée pour mesurer les risques dans le domaine de la gestion des risques environnementaux semble tout à fait adaptable à notre cas :

$$\text{Risque} = \text{aléa} \times \text{exposition} \times \text{vulnérabilité}$$

L'application d'une formule telle que celle-ci est assurément à ne pas prendre à la lettre dans le cadre d'une recherche qualitative comme la mienne ; elle permet néanmoins d'apporter une certaine clarté à l'analyse des risques pris par les jeunes. Considérons alors l'aléa comme le contrôle étatique ou citoyen, qualifié par sa probabilité d'occurrence en un lieu donné à un moment donné. L'exposition à cet aléa caractériserait pour sa part le recours à des pratiques réprimables de la part des jeunes, tandis que la vulnérabilité représenterait diverses caractéristiques sociales telles que le genre, l'âge, la classe, le soutien ou non des parents, etc. Formulé ainsi, il devient clair que l'unique composante que les individus puissent influencer afin de limiter leurs risques est celle de l'exposition. Limiter ses risques revient donc à limiter ses pratiques sociales, ses loisirs. En d'autres termes, cela signifie de renoncer au sentiment de liberté, omniprésent dans le discours des jeunes, et défini par le philosophe Douglas Browning (1964) comme la sensation de libre arbitre, comme perception d'être seul-e à contrôler ses choix ; l'auteur précise que ce sentiment n'implique *de facto* ni d'être véritablement libre, ni de ne pas l'être. C'est toutefois le prix à payer, comme le mentionnait Nader (18 ans), pour ne pas se voir exclu-e de la société. Une minorité de personnes rencontrées disent cependant être prêtes à payer ce prix, et se fichent relativement des risques encourus – ostracisation, arrestation, emprisonnement, flagellation, etc. –, étant consciemment prêtes à en assumer les conséquences. Parfois – mais je ne l'ai moi-même que peu relevé –, c'est même la confrontation avec les organes de contrôle qui est recherchée, comme l'explique Pardis Mahdavi (2007 : 453) :

« Experiences with the *komiteh*⁹³ were a favourite topic amongst these young adults and they often traded 'war stories'. It seemed that this was both the price of rebellion and social revolution and the marker of success. Being caught gained a person a reputation within the group and was a source of pride. »⁹⁴

C'est dans une certaine mesure le cas d'Arman (23 ans), pour qui s'adonner à des pratiques interdites procure sur le moment un fort sentiment de liberté, malgré une inévitable

⁹³ Police des mœurs dans les années suivant la Révolution

⁹⁴ Traduction personnelle : « Les expériences avec le *komiteh* étaient un sujet favori parmi ces jeunes adultes, et illes s'échangeaient souvent des "histoires de guerre". Il semblait que c'était à la fois le prix de la rébellion et de la révolution sociale, et un marqueur de succès. Le fait d'être arrêté-e apportait une réputation au sein du groupe, et était une source de fierté. »

sensation de peur qu'il essaie d'esquiver. S'étant lui-même déjà fait attraper par la police alors qu'il était en possession de champignons hallucinogènes, il en parle comme d'un acte de bravoure, et affirme n'avoir aucune limite et faire ce qu'il veut, où il veut, et quand il veut. Plutôt réservé et particulièrement attentif au respect des autres usagers et usagers du parc et de l'espace public en général, il semble effectivement peu se préoccuper des interdits et fait ce qui lui plaît de faire, pour autant que cela ne dérange personne.

Bien que cela puisse à première vue paraître paradoxal, l'un des retraités interrogés – Arshad, se disant religieux et traditionnel, ancien employé d'une compagnie d'assurance – assure avoir la même considération des risques et de la liberté qu'Arman (23 ans). Adhérant pour sa part aux normes et valeurs islamiques, faire ce qui lui plaît sans aucune limite n'implique cependant aucun risque pour lui, puisqu'aucune pratique anticonformiste ne fait en réalité partie de son champ des possibles. L'unique objet distinguant ma liberté de la sienne, me dit-il, « c'est simplement les normes, et donc ce que l'on veut », et d'ajouter : « Je n'ai sans doute pas les mêmes envies que vous, et vous sans doute pas les mêmes que moi, mais vous vous sentez libre en Suisse et moi libre ici ». Si Arman et Arshad *se sentent* aussi libres l'un que l'autre à Téhéran, la différence tient alors au fait que seul le second *est* libre. Comme Arman et la *quasi*-totalité des jeunes enquêté-e-s, Vida est consciente de cette distinction :

« Dans le fond on sait très bien qu'on n'est pas libre à cause de toutes les règles que le gouvernement nous impose, mais aussi à cause des préjugés et des regards désapprobateurs liés à notre look, au fait qu'on fume ou parce qu'on rigole avec des garçons. Mais on s'en fiche complètement et on se sent libre, en particulier quand on est ici, et c'est ça l'important. » – Vida, 19 ans

En considérant la liberté telle que le fait John Stuart Mill dans son essai « *De la liberté* » (1990) – c'est-à-dire en la définissant négativement par l'absence de contraintes extérieures exercées sur un individu, contraintes justifiées dans le seul cas où cet individu nuirait aux autres –, on constate qu'à l'instar de la plupart des autres jeunes, Arman ne peut disposer que du sentiment de liberté, et non de la liberté elle-même. Malgré le fait que ce dernier s'applique à ne pas nuire à autrui avec sa musique ou l'odeur de cannabis par exemple, les contraintes qui pèsent sur lui s'avèrent néanmoins légitimes aux yeux du régime et de la société islamiques. À l'opposé, Arshad serait véritablement libre puisqu'il ne perçoit aucune contrainte sur ses pratiques quotidiennes. En développant l'*habitus* de Bourdieu, le philosophe et sociologue Mathieu Hilgers (2006 : 12) rappelle alors que « l'intériorisation des structures permet de se croire libre sans avoir conscience de ses propres déterminations ». Dès lors, les individus adhérant aux normes des dominants-e-s – en les ayant intériorisées par leur socialisation

primaire et secondaire⁹⁵ – seraient libres, dans la mesure où leur adhérence à ces normes résulte de la légitimité qu'ils accordent aux dominant-e-s (Bourdieu, 2002). Pour reprendre l'expression d'Étienne de la Boétie (1995), ces individus adopteraient alors une position de *servitude volontaire*, garante du maintien des ordres établis. Cette position se comprend d'autant mieux dans le cas iranien, puisque les normes sociales dont il est question sont perçues et vécues par celles et ceux y adhérant comme étant dictées par Dieu, reflétant par-là une culture millénaire. La Boétie rétorquerait alors que « la première raison de la servitude volontaire, c'est l'habitude » (*Ibid.* : 16).

Dans un État autoritaire tel que la République islamique d'Iran, rappelons que la violence n'est pas que symbolique, comme dans le cas du système éducatif soulevé par Bourdieu (2002), mais également physique. Dès lors, *être libre* y est synonyme de l'absence de peur, cette dernière étant considérée comme une condition normale pour les personnes adhérant à d'autres normes que les normes islamiques – rappelant par-là la peine de mort destinée aux personnes se rendant coupables de *crime contre Dieu* (« *moharebeh* »). Seules les personnes adhérant pleinement aux normes islamiques, telles qu'Arshad, pourraient ainsi recourir aux pratiques de leur choix tout en ne prenant aucun risque, tout en évitant donc la crainte d'être regardé-e-s de travers, d'être arrêté-e-s ou encore torturé-e-s. En se référant à l'équation du risque évoquée plus haut, on constate alors qu'une exposition nulle caractérise effectivement un risque zéro, ce dont Alina est bien consciente :

« Pour les étudiantes standards comme moi, on ne risque rien. Je suis quelqu'un de réservé, et c'est mon choix d'être discrète, de ne pas rire trop fort, etc. Du coup, que je sois à l'université ou dans un parc, je ne trouve pas que la présence des *herasat*, des *gashte ershad* ou des policiers soit pesante. Comme je ne fais rien d'interdit, je n'ai rien à craindre. » – Alina, 23 ans

En faisant le ramadan et en gardant son *hijab* à la maison, Alina est une femme particulièrement traditionnelle par rapport aux autres jeunes interrogé-e-s. Au même titre qu'Arshad, cela ne l'empêche pas pour autant de se dire libre de faire tout ce qu'elle souhaite, se considérant être l'actrice de toutes ses décisions, et non la dominée d'un système politico-religieux. Consciente que les règles islamiques limitent les libertés individuelles de certain-e-s de ses compatriotes – c'est-à-dire que celles-ci n'ont pas la possibilité d'agir selon leur propre volonté –, Alina justifie cette coercition par le fait que ces règles fassent partie de la culture iranienne, légitimant le fait de s'y soumettre. Bien qu'issue d'une famille *sonnati*, elle n'a elle-même pourtant pas toujours été si pieuse. Elle explique alors la manière dont sa conception

⁹⁵ Selon Berger et Luckmann (1967), la socialisation primaire s'effectue lors de l'enfance auprès de la famille essentiellement, alors que la socialisation secondaire est liée aux études, au travail, aux amis, à la culture, etc.

de la liberté s'est transformée ces dernières années, témoignant du pouvoir de la propagande religieuse :

« Par rapport aux hommes par exemple, avant je croyais qu'on était tous pareils et qu'on pouvait se mélanger sans que ça ne pose aucun problème, mais maintenant j'ai compris qu'il existe des différences qui nous séparent, alors je garde une certaine distance, je fais attention à mon comportement quand il y a des hommes. Donc avant je considérais qu'être libre c'était pouvoir être avec des garçons, mais aujourd'hui je trouve qu'on est généralement plus libre quand on est qu'entre femmes. C'est un peu pareil pour la liberté d'expression : avant je disais ce que je voulais, puis j'ai participé à des discussions politiques, et j'ai remarqué que ce sont toujours les autres qui prennent les décisions, et donc que ça servait à rien de donner mon avis. Aujourd'hui je trouve que c'est meilleur pour moi-même de me taire. » – Alina, 23 ans

S'il est selon Berger et Luckmann (1967) plutôt rare que des jeunes adoptent, postérieurement à leur socialisation primaire, des normes *a priori* contraignantes, il est largement plus courant que les socialisations secondaires remettent en question de telles normes. Les auteurs ajoutent :

« In primary socialization the child does not apprehend his significant others as institutional functionaries, but as mediators of reality *tout court*; the child internalizes the world of his parents as *the world*, and not as the world appertaining to a specific institutional context. Some of the crises that occur after primary socialization are indeed caused by the recognition that the world of one's parents is not the *only* world there is, but has a very specific social location, perhaps even one with a pejorative connotation. »⁹⁶ (*Ibid.* : 161)

C'est justement le chemin qu'a parcouru Julia (34 ans) en partant étudier une année en Russie et qui, malgré les difficultés rencontrées pour se distancier des normes de sa socialisation primaire, affirme : « maintenant que je ne suis plus les règles islamiques, je me sens beaucoup plus libre ». Si Alina et Julia ont ainsi toutes les deux l'impression d'avoir gagné en liberté bien que leurs *trajectoires normatives* s'opposent, c'est selon Hilgers (2006 : 12) parce que « les individus les plus libres sont ceux qui, conscients de leurs déterminations, finissent par les choisir ou par les transformer ».

⁹⁶ Traduction personnelle : « Dans la socialisation primaire, l'enfant n'appréhende pas ses proches comme des fonctionnaires institutionnels, mais comme des médiateurs de la réalité *tout court* ; l'enfant internalise le monde de ses parents comme *le monde*, et non comme le monde appartenant à un contexte institutionnel spécifique. Certaines des crises qui surviennent après la socialisation primaire sont en effet provoquées par la reconnaissance que le monde de ses parents n'est pas *le seul* monde qui existe, mais qu'il a une position sociale très spécifique, peut-être même avec une connotation péjorative. »

Chapitre 4 – Pratiques anticonformistes : des outils de transformation du social

Les jeunes de Téhéran résistent-elles à l'ordre autoritaire de l'État, à l'ordre patriarcal et à l'ordre parental ? En se focalisant sur les récits des jeunes enquêté-e-s ainsi que sur une littérature issue principalement de la sociologie de la résistance, c'est à cette interrogation simple en apparence que ce chapitre tente de répondre. En explorant les liens existant entre anticonformisme, transgression et contre-normes, nous constaterons alors que malgré des discours apolitiques et une sensation d'impuissance partagée par beaucoup de jeunes, ceulles-ci participent néanmoins à transformer le social grâce à leurs pratiques quotidiennes.

4.1 Perceptions des pratiques sociales et rapports aux contre-normes

Les pratiques anticonformistes auxquelles les jeunes recourent dans les parcs urbains et dans le reste de l'espace public sont vécues et perçues différemment non seulement par leurs auteur-e-s, mais également par autrui. Si certaines pratiques semblent tolérées par tout un chacun, d'autres choquent ou dérangent alors même que leurs auteur-e-s les estiment *normales*. Parce que les pratiques anticonformistes s'adaptent spatialement et temporellement selon leur degré d'acceptation par autrui, nous constaterons que la transgression s'avère être un phénomène relativement marginal parmi ma population d'étude.

4.1.1 Conscientisation de l'anticonformisme

S'il ne fait aucun doute que les pratiques anticonformistes sont nombreuses dans l'espace public du centre et du Nord de Téhéran, et en particulier dans les parcs urbains, il paraît légitime de questionner leur caractère réfléchi. En d'autres termes, est-ce que les jeunes hommes fumant des joints, les jeunes femmes portant leur voile sur l'arrière du crâne, et les couples se donnant la main, conscientisent le fait d'enfreindre à la fois la loi et les normes islamiques dominantes ? Ou ces pratiques sont-elles devenues si communes pour eulles qu'elles deviennent habituelles, naturelles, irréflechies ?

Dans tous les cas, on constate que la conscientisation d'enfreindre la morale publique et la loi dépend en premier lieu du regard d'autrui – qui fait office de rappel de l'interdit – et de la conscientisation du risque pris. Or, tel que je l'ai démontré précédemment, les regards désapprobateurs discriminent en fonction du genre et de l'âge : comme les femmes et les adolescent-e-s en sont plus fréquemment les cibles, illes ont de fait plus couramment conscience que leurs pratiques vont à l'encontre des normes et des lois. À l'opposé, les hommes – de surcroît lorsqu'ils sont plus âgés – ont tendance à oublier les interdits moraux et légaux,

finissant même par considérer, par exemple, qu'ils sont libres de porter les habits qu'ils souhaitent, ou qu'il leur est aujourd'hui permis de consommer du cannabis dans les parcs. Que ce soit par habitude ou par mimétisme au sein d'un groupe d'ami·e·s, pour se détendre ou pour ouvrir son imagination, fumer des joints est donc devenu un loisir comme un autre selon Ramin (39 ans), Arman (23 ans), et de nombreux autres jeunes hommes rencontrés.

Concernant la conscientisation du risque pris, cela dépend plus généralement de la pratique concernée que de critères sociodémographiques. En effet, si un si grand nombre de Téhéranaises ont pris l'habitude de porter leur voile sur l'arrière du crâne, c'est qu'elles ont intériorisé le caractère peu risqué de cette pratique. Avançant pour beaucoup qu'il ne s'agit même plus d'une pratique interdite, elles n'ont donc pas (ou peu) conscience d'enfreindre la morale publique. Ferezeh m'explique alors que, pour cette raison, poser son voile sur l'arrière du crâne consiste dorénavant en un réflexe, auquel les femmes ne réfléchissent plus. Parallèlement, s'il est beaucoup moins courant d'observer des femmes portant un *manteau* non conforme – ouvert, avec des manches courtes, ou ne cachant que trop partiellement les fesses –, c'est qu'elles conscientisent le fait d'être *arrêtables* dans ces conditions. Concernant le voile, la limite du toléré ne se joue en réalité plus aujourd'hui sur l'avant ou l'arrière du crâne, mais sur un détail bien plus subtil, comme l'explique Yasmin :

« Pour le *hijab*, si on le met sur l'arrière de la tête mais qu'il cache les oreilles, les *gashte ershad* ne disent rien ou pas grand-chose ; mais s'il est derrière les oreilles, c'est sûr que ça ne passe pas ! » – Yasmin, 28 ans

Face à un risque réel et connu, les femmes font donc un choix lorsqu'elles dévoilent leurs oreilles, choix qui reflète *de facto* la conscientisation de l'anticonformisme.

Ces quelques exemples mettent en lumière l'amalgame que font de nombreux·euses jeunes entre ce qui est *toléré* par le régime islamique et ce qui est *autorisé*. Or, la question va au-delà de la sémantique, puisqu'en considérant diverses pratiques comme étant autorisées plutôt que tolérées, illes en oublient leur interdiction et les risques potentiels y étant liés. De plus, alors qu'une pratique autorisée est par définition codifiée, une pratique tolérée ne répond à aucune règle : on ne connaît ni ses limites spatiales et temporelles, ni les limites de ce qui est accepté et de ce qui ne l'est pas. Seule l'expérience permet de sonder les limites du possible, rappelant par-là l'évolution des normes telle que Scott (1990) la perçoit.

Le cas des relations amoureuses suit une logique similaire à celui des oreilles dévoilées, tout en comportant une dimension spatiale plus marquée. En effet, parce que les spatialités du contrôle social effectué sur les relations mixtes sont particulièrement prégnantes – et plus clairement définies que celles des pratiques vestimentaires : tolérées à l'intérieur des parcs, exclues à l'extérieur –, la conscientisation de leur non-conformité est claire. À l'exception

notable de Parisa (24 ans), qui tient autant la main de son petit ami dans les parcs que dans la rue, et qui affirme ne pas recevoir plus de regards désapprobateurs dans un lieu que dans un autre, tou-te-s les jeunes en couple adoptent un comportement radicalement différent dans la rue que dans les parcs urbains. Dans la rue, illes marchent côte à côte dans le meilleur des cas, et feignent de ne pas se connaître sinon. À l'opposé, et de manière analogue dans le Park-e Honarmandan et dans le Park-e Laleh, les jeunes se donnent *au moins* la main, alors que certain-e-s n'hésitent pas à aller plus loin, à l'instar d'Ario (26 ans) : « Quand je viens au parc avec ma copine, c'est vrai qu'on est plus proche que ce qu'on a le droit, et on se caresse juste un peu ou on se fait des petits bisous, mais pas plus ». Comme tant d'autres, il a de plus été témoin du laxisme policier quelque temps avant notre entretien :

« Un garçon et une fille s'embrassaient. Des flics passaient par hasard dans le coin et les ont vu, mais ils leur ont juste fait une remarque, alors qu'ils auraient normalement dû les arrêter pour un interrogatoire. » – Ario, 26 ans

Hatefeh (19 ans) a elle-même vécu une expérience similaire, relevant qu'elle et son copain étaient « trop proches » lorsque des *gashte ershad* les ont aperçus, mais que ces derniers leur ont uniquement demandé de se séparer, alors que tous deux s'attendaient à être emmenés à *Vozara*.

La nervosité, la peur ou encore l'adrénaline que les jeunes en couple disent ressentir lorsqu'illes s'adonnent à ce type de pratiques témoignent autant de leur conscientisation de l'anticonformisme que de celle des risques encourus. Toutefois, parce qu'en pratique illes sont nombreux-euses à constater la faiblesse du contrôle social et la forte tolérance civile et étatique face à leurs pratiques de couples à l'intérieur des parcs, ces jeunes décident d'y recourir. Connaissant les risques supérieurs à l'extérieur des parcs, illes modifient leur attitude dès la sortie de ceux-ci. Il est cependant possible que ces jeunes-là n'aient pas tenté de se tenir la main en dehors des parcs, qu'illes n'aient pas *sondé les limites du possible* à l'extérieur des parcs – comme Parisa (24 ans) l'a fait –, et finalement qu'illes imaginent une réprimande qui n'aurait pas nécessairement lieu.

Les relations amicales mixtes répondent pour leur part à une logique passablement distincte. Dès lors qu'aucune ambiguïté ne subsiste sur le fond de la relation – la distance physique et le nombre de personnes étant de bons indicateurs –, on constate que les jeunes n'en conscientisent effectivement que très peu le caractère non conforme, et n'y perçoivent – du moins dans les parcs publics – aucun risque. Comme l'explique Yousef (18 ans), il s'agit d'une pratique devenue aussi courante qu'elle paraît légitime, si bien que « la police et les gens ne disent plus rien pour ça aujourd'hui ». À noter que l'on observe une légère différence genrée dans la perception des risques et de la non-conformité de cette pratique ; si les jeunes femmes comme Farnaz (19 ans) préfèrent se mettre à l'écart des regards dans les parcs, c'est qu'elles

ont conscience de la mauvaise réputation qu’elles pourraient devoir porter dans le cas où leur relation serait ambiguë.

En somme, les jeunes ne conscientisent pas le caractère anticonformiste de leurs pratiques sociales dans de nombreux cas, considérant que telle ou telle pratique est aujourd’hui devenue *normale* dans les parcs urbains du centre de Téhéran. Souvent pourtant, on observe un certain décalage entre leur perception de ce qui est *normal*, et les normes et contre-normes sociales telles qu’elles apparaissent dans les parcs urbains. Malgré la plurinormativité de ces espaces, nous ne pouvons en effet y qualifier la consommation de cannabis, par exemple, de contre-norme sociale à l’échelle du parc.

4.1.2 De l’anticonformisme à la transgression

Qu’elles soient conscientisées ou pas, les pratiques anticonformistes ne peuvent pas par défaut être qualifiées de transgressives puisque la transgression est liée à la réception d’une pratique et non à son émission (Cresswell : 1996 ; Scott : 1990). En d’autres termes, une pratique doit être perçue par autrui comme anticonformiste ou illégale pour être considérée transgressive, et elle doit être stigmatisée par autrui pour être qualifiée de déviante. L’auteur-e de la pratique n’a dès lors aucune emprise sur ces deux qualificatifs, qui se font à ses dépens. Pour qu’un individu caractérise une pratique comme étant transgressive, il doit donc non seulement en avoir connaissance, mais il doit de plus y être défavorable, c’est-à-dire ne pas partager les mêmes normes que l’auteur-e de la pratique.

Grâce aux diverses spécificités des parcs urbains mentionnées précédemment, ceux-ci s’imposent dès lors comme des espaces publics favorisant les pratiques anticonformistes tout en limitant leur caractère transgressif, voire déviant. Se caresser est ainsi non seulement une pratique quasi inexistante dans la rue, elle y serait également particulièrement stigmatisée – et donc transgressive – ; à l’inverse, se caresser dans un parc est une pratique relativement courante, perçue comme normale par une large part des utilisatrices et utilisateurs des parcs – agents étatiques du contrôle compris –, et donc peu transgressive. Il paraît de ce fait légitime de questionner quelles pratiques, auxquelles les jeunes ont véritablement recours, peuvent être qualifiées de transgressives et dans quels lieux. Évidemment, il aurait été nécessaire de mener des entretiens avec des personnes ne partageant pas les normes de la *global youth culture* afin de déterminer ce qui est perçu comme transgressif, notamment en dehors des parcs. N’ayant pas eu l’occasion de le faire en dehors des parcs, et à l’intérieur de ceux-ci qu’avec quatre gardiens, deux policiers et deux retraités relativement peu critiques vis-à-vis des jeunes, mon analyse de la transgression reste

malheureusement sommaire, et en grande partie basée sur mes observations ainsi que sur diverses discussions informelles.

Je remarque que peu de pratiques transgressives prennent effectivement place dans l'espace public extérieur aux parcs urbains : parce que les jeunes estiment qu'elles y seraient trop fortement stigmatisé-e-s et prendraient trop de risques s'ils adoptaient telle ou telle pratique, elles évitent simplement d'y recourir, comme me l'explique Ferezeh. Les pratiques anticonformistes observables dans la rue sont alors celles étant les mieux tolérées – parce que reproduites par un très grand nombre de personnes –, à commencer par les habitudes vestimentaires non conformes aux règles islamiques. En dehors de celles-ci, les relations amicales mixtes semblent également être perçues comme peu transgressives, et commencent à ne plus susciter de réactions de la part d'autrui dans plusieurs quartiers, en particulier du Nord : elles y perdent dès lors leur caractère transgressif. Parce que les relations de couple intimes ne prennent à ma connaissance jamais place dans la rue, elles ne peuvent y être qualifiées de transgressives ; il paraît évident qu'elles y seraient jugées de hautement déviantes si elles s'y déroulaient. Enfin, bien que la consommation de substances psychotropes existe dans l'espace public extérieur aux parcs urbains, elle est plutôt réservée aux « vrais drogués », comme dit Omid (24 ans), aux « personnes véritablement dépendantes » (Chayan) ; le public cible de ma recherche n'est donc pas concerné.

À l'intérieur des parcs, le caractère transgressif de la plupart des pratiques sociales anticonformistes est indirectement lié à leur temporalité et à leur microspatialité ; directement, la transgressivité d'une pratique dépend donc du public se trouvant en un lieu donné à un moment donné. Tel que je l'ai déjà démontré précédemment, fumer un joint dans la *forest of the pines* n'est ainsi jamais un acte transgressif, puisqu'il s'agit à toute heure d'un espace d'entre-soi ; à l'opposé, fumer un joint dans la zone sud-est du Park-e Honarmandan est un acte temporellement transgressif. De jour, comme le public du parc ne répond à aucune sectorisation, des jeunes consommant du cannabis peuvent se retrouver à côté de retraités ou de couples ne partageant pas les mêmes mœurs. Dès la nuit tombée cependant, les retraités s'en vont et les couples se déplacent ; allumer un joint dans cet espace perd alors sa transgressivité, puisque plus personne n'est là pour le désapprouver. Les jeunes enquêté-e-s ne formant évidemment pas un groupe homogène, on observe que leur plus grand désaccord repose sur la consommation de substances psychotropes. À ce titre, bien que Kamal (25 ans) et Esther (24 ans) soient en couple depuis plusieurs années, elles semblent n'avoir encore jamais abordé la thématique avant notre entretien, et découvrir l'avis de l'autre à ce moment-là. En effet, lorsque Kamal affirme que « ce n'est pas un problème si des gens fument des drogues ou boivent de l'alcool en cachette » et que « chacun fait ce qu'il veut, tant que ça n'implique que lui », Esther paraît particulièrement surprise et réagit si vivement qu'une

dispute éclate entre eulles. Pour elle, comme pour plusieurs autres personnes de tout âge rencontrées à Téhéran, il est fondamentalement *mal* de consommer toute substance psychotrope. Dès lors, cette consommation ne serait pas uniquement jugée transgressive par quelques retraités qui en seraient témoins, mais par un public passablement varié, dont des jeunes.

En ce qui concerne les relations de couple intimes, elles peuvent être qualifiées de transgressives lorsqu'elles ont lieu à proximité d'un certain public, notamment des familles. Alors qu'Arshad affirme n'avoir jamais vu de couple adopter des pratiques « inconvenables », Hafez considère pour sa part qu'il est « normal » que les couples se tiennent la main en tout lieu du parc, mais qu'il est préférable qu'ils se cachent pour s'embrasser – bien que lui-même ne désapprouve pas la pratique. Si plusieurs jeunes, à l'instar de Ghazal (21 ans), estiment que le parc n'est pas un espace approprié pour s'embrasser, et disent ne pas y ressentir eulles-mêmes l'envie, illes ne condamnent cependant pas celles et ceux qui choisissent de le faire. S'embrasser semble ainsi très légèrement transgressif pour quelques personnes, tandis que se donner la main apparaît être un geste anticonformiste complètement anodin. Il va sans dire que ces résultats seraient potentiellement différents si j'avais pu interroger des familles *sonnati*.

Les pratiques vestimentaires non conformes aux normes islamiques répondent quant à elles à une logique légèrement distincte, car ce sont les seules pratiques anticonformistes à s'exprimer indifféremment dans l'espace et dans le temps. Alors que le fait de s'embrasser ou de fumer un joint sont non seulement des pratiques ponctuelles, mais également des pratiques s'exprimant le plus souvent à l'abri des regards, les jeunes femmes portant par exemple un *manteau* à manches courtes et sans boutons adoptent pour leur part une pratique anticonformiste ne prenant fin qu'une fois rentrées chez elles. Dès lors, ces jeunes femmes côtoient nécessairement des personnes opposées à leur tenue vestimentaire, ce qui en ferait une pratique transgressive. Toutefois, comme le *bad hedjâbi* et le port non conforme du *manteau* sont des pratiques courantes dans l'ensemble de l'espace public, elles semblent être jugées que peu transgressive dans les parcs publics. Bien que religieux, Arshad, l'un des retraités, reconnaît effectivement que le *bad hedjâbi* « n'est pas bien méchant ». Un des agents étatiques du contrôle social affirme quant à lui ne jamais faire de remarque pour un voile mal mis ou un *manteau* ouvert. Enfin, parmi les jeunes rencontré-e-s, strictement personne ne songerait à critiquer l'anticonformisme vestimentaire, ni même à le relever. Dans ce le centre et le Nord de la capitale, il s'agit sans doute là de la pratique non conforme faisant le plus l'unanimité auprès des jeunes, puisque même Alina (23 ans) adopte un *bad hedjâbi* tout en estimant ne rien faire de contraire aux mœurs islamiques.

4.2 Anticonformisme social, une contestation du politico-religieux

Il ne fait aucun doute que la grande majorité des jeunes interrogé-e-s sont farouchement opposé-e-s à la gouvernance actuelle du régime islamique. Même, si l'on se fie à leurs récits, leur avis sur la question refléterait celui de tou-te-s les jeunes de Téhéran : « Tu peux demander à n'importe qui de notre génération, tout le monde te dira la même chose, on pense tous pareil ! », affirme Banu (26 ans). Pourtant, reconnaître l'unanimité de cette opposition reviendrait à ignorer les dissensions existant entre le Nord et le centre de la ville d'un côté, et le Sud de l'autre. Bien que Mahnaz Shirali conclue que « le refus des valeurs culturelles et religieuses semble être le trait commun entre les jeunes [du centre] et ceux du nord », alors que les jeunes du Sud « sont prêts à combattre ceux – surtout celles – qui essaient d'ignorer le sens "éminent" de ces principes et ces valeurs » (Shirali, 2001 : 138), elle avance néanmoins qu'aucun-e jeune de Téhéran ne soutient ni les politiques liberticides ni les méthodes répressives du gouvernement iranien. Pour les jeunes du Sud, une distinction s'opérait donc entre le fond et la forme de la gouvernance à la fin des années 1990 ; pour les autres, tout était mauvais dans celle-ci. Il semblerait toutefois que la situation ait évolué pour les jeunes du Sud durant ces 20 dernières années, puisque ceulles que j'ai moi-même interrogé-e-s n'adhèrent guère plus aux valeurs islamiques, et rejoignent aujourd'hui la position des jeunes du centre et du Nord. À vrai dire, de toutes les personnes rencontrées, seule Alina (23 ans) – vivant au centre – se dit favorable aux principes, aux valeurs, et à la gouvernance du régime islamique.

S'il est certain que tou-te-s les jeunes interrogé-e-s adoptent des pratiques non conformes aux normes religieuses imposées par le gouvernement, on ne peut néanmoins en conclure qu'elles reflètent des formes de résistance à son encontre. Ces pratiques témoignent alors uniquement d'un non-respect de l'autorité de l'État. En effet, comme le rappelle Tim Cresswell (1996), la résistance relève nécessairement de l'intention de résister face à un ordre établi, et suppose généralement un caractère politisé. Or, comme nous le verrons, certaines pratiques anticonformistes ne sont non seulement pas conscientisées par les jeunes enquêté-e-s – impliquant qu'elles ne soient pas intentionnelles –, mais surtout, lorsque c'est le cas, celles-ci sont le plus souvent motivées par les bénéfices en résultant plutôt que par une volonté d'agir politiquement contre le système politico-religieux.

En observant cependant ces pratiques du point de vue des *autres*, de celles et ceux qui reconnaissent l'inspiration divine des normes islamiques, qui jugent les mœurs des jeunes et qui stigmatisent leurs comportements immoraux, il paraît alors évident que toute pratique transgressive soit perçue comme une contestation à l'ordre politico-religieux. Comme le relève effectivement le sociologue Laurent Rucker (2004), la religion est à la République

islamique d'Iran ce que la race fut à l'Allemagne nazie ou la souveraineté populaire à la Révolution française : le soubassement d'une idéologie destinée à dominer l'ensemble du territoire gouverné, mais également imaginée pour s'appliquer à l'extérieur de ses frontières. Dès lors qu'un groupe d'individus n'y est pas favorable, il est immédiatement catégorisé d'ennemi. Dans les contextes de l'Allemagne hitlérienne et de l'Iran khomeyniste, tous deux qualifiés de totalitaires par Rucker, le compromis n'existe pas : du point de vue des dominant·e·s, celles et ceux qui ne sont pas *pour* sont nécessairement *contre* (*Ibid.*).

4.2.1 *Qu'est-ce que la résistance ?*

Afin de déterminer si certaines pratiques sociales des jeunes relèvent de la résistance, il convient d'abord de mieux définir ce que j'entends par résistance car, bien que l'argumentaire de Nahavandi (2012) repose également sur les thèses de Scott (1990), son interprétation diffère suffisamment de la mienne pour mériter d'être mentionnée. En effet, dans les *formes quotidiennes de résistance* évoquées par Scott, Nahavandi englobe autant « des actions d'irruption impromptue à des événements sportifs » de la part de jeunes femmes interdites de stade, que « le choix des études prolongées », « le mariage tardif » ou encore toute action « défiant l'interdiction de mixité et d'obligation de tenue islamique » (*Ibid.* : 226, 229). L'auteure va même jusqu'à considérer la simple présence collective dans l'espace public comme une forme de résistance. Or, si cela pouvait être le cas en 2012, après sept années de forte répression sous la présidence d'Ahmadinejad, on ne peut aujourd'hui plus prétendre que des jeunes se retrouvant dans un parc urbain soient en pleine action de *résistance*.

Dans un premier temps, ma lecture de Scott (1985, 1990) et de Cresswell (1996) m'a poussé à caractériser de résistantes seules les pratiques anticonformistes effectuées avec l'*intention* de contester un ordre établi. Or, comme je l'ai montré précédemment, un acte d'insubordination quelconque ne revêt pas nécessairement une volonté contestataire ; en d'autres termes, qui dit anticonformisme ne signifie pas résistance. Tel que l'explique Cresswell en reprenant Scott, la résistance se doit d'être intentionnelle pour être qualifiée comme telle ; alors que le caractère transgressif d'une action réside dans la réception de celle-ci par autrui, son caractère résistant relève de son émission. Son caractère anticonformiste, lui, ne dépend de l'interprétation de personne : il est objectif, dans le sens où il se place en comparaison aux normes dominantes d'un espace donné à un moment donné. Reconnaisant la complexité de délimiter la résistance, Cresswell (1996 : 22) résume :

« Resistance seems to imply intention – purposeful action directed against some disliked entity with the intention of changing it or lessening its effect. The resistance

of an action therefore appears to be in the intention of the perpetrator, in the eagerness to overcome or change some obstacle. »⁹⁷

En considérant qu'elle repose uniquement sur l'intention, la résistance peut prendre une multitude de formes. Dès lors, n'importe quelle banale pratique sociale pourrait devenir une pratique de résistance, alors que les pratiques les plus transgressives, comme s'embrasser dans un lieu public, ne le seraient pas forcément. À titre d'exemple, dans un article traitant de la contestation faisant face au projet de réaménagement de la place Taksim et du parc Gezi, à Istanbul, le géographe Benoit Montabone (2013 : 4-5) décrit un « paysage urbain, tant visuel que sonore, [...] entré en résistance » par des modes d'action originaux tels que des « concerts de casserole » ou « des résidents qui allumaient et éteignaient pendant des dizaines de minutes leurs éclairages domestiques, faisant clignoter la ville ». Dans le même temps, « en signe de défiance vis-à-vis du gouvernement », qui venait de tenir un discours moralisateur sur la consommation d'alcool, des voisins se retrouvaient devant leur immeuble pour y boire diverses boissons alcoolisées. Chacune de ces pratiques étant légale en Turquie, et *a priori* conforme aux normes sociales, cela illustre que la résistance repose sur l'intention, et non sur l'unique affranchissement des normes sociales et/ou légales, tel que l'affirme Nahavandi (2012).

Dans un deuxième temps, il m'est cependant apparu trop restrictif de considérer l'intentionnalité comme une condition *sine qua non* de la résistance, imposant de ce fait la recherche d'une meilleure définition de cette dernière. Sans m'opposer, ni pour autant adhérer à la perspective défendue par Nahavandi, il me paraît cependant essentiel de la développer en la nuancant. Face au constat que les pratiques anticonformistes permettent à leurs actrices et acteurs de s'émanciper de leur position subalterne en s'affranchissant des rapports de pouvoir en place, notamment via le non-respect des contraintes imposées au corps des jeunes Téhéranais-es, ces pratiques relèvent nécessairement de l'infrapolitique. Dans la majeure partie des cas, elles ne peuvent toutefois être qualifiées de politiques car, pour Scott (1990), le politique suggère l'exercice d'un pouvoir conscientisé, public, et organisé de manière à faire évoluer une situation insatisfaisante. Lorsqu'elles recourent à leur texte caché, les jeunes de Téhéran adoptent donc des pratiques relevant de l'infrapolitique, mais n'en ont ni nécessairement conscience, ni forcément l'intention.

À l'échelle individuelle, c'est-à-dire au niveau des récits des enquêté-e-s, l'anthropologue Nicolas Pinet (2016) note que l'intention de résister est inévitablement nécessaire pour être conscientisée et perçue comme telle par son actrice ou acteur. À l'échelle

⁹⁷ Traduction personnelle : « La résistance semble impliquer l'intention – une action intentionnelle dirigée contre une entité désapprouvée, dans l'intention de la changer ou d'en diminuer l'effet. La résistance d'une action semble donc résider dans l'intention de son auteur-e, dans la volonté à surmonter ou à changer un obstacle. »

de la société cependant, ce dernier considère que « c'est bien plus *l'effet* que l'intention qui importe » (*Ibid.* : 55). Divisant la résistance en deux catégories distinctes, par analogie aux *classe pour soi* et *classe en soi* de Marx, Pinet distingue la *résistance pour soi* de la *résistance en soi*. L'auteur caractérise alors la première par les « formes de résistance clairement intentionnelles », et définit la seconde par « les formes de résistance dont l'intentionnalité n'est pas avérée mais qui sont perçues comme telles par les "résistés" ou par des tiers – la résistance en soi est en fait une *résistance pour d'autres* » (*Ibid.* : 54). En somme, une intention de résister pourrait ne mener à aucun résultat concret, alors qu'une pratique non-intentionnellement résistante, mais perçue comme telle par autrui, pourrait conduire à une évolution des normes sociales. Selon l'auteur, la résistance en soi serait dès lors bien plus efficace que la résistance pour soi. Précisons que dans le cas téhéranais, les pratiques sociales et les discours relevant d'une résistance intentionnelle sont généralement perçus comme telle par autrui : elles sont donc à la fois résistance pour soi et résistance en soi.

Alors que Tim Cresswell (1996) et Pardis Mahdavi (2008) s'interrogent également sur la qualification de la résistance, tou-te-s deux semblent refuser de considérer comme résistantes des pratiques qui relèveraient de la résistance en soi. Cresswell les caractérise alors de *transgressions*, tandis que Mahdavi insiste sur la passivité de cette résistance (« *passive resistance* »). En se rapprochant quelque peu du concept de résistance en soi, Asef Bayat (2010) développe pour sa part celui de *non-mouvement*. Semblant particulièrement pertinent à l'analyse du cas téhéranais, je l'ai malheureusement découvert trop tardivement pour le mobiliser à bon escient dans cette recherche. L'auteur l'explique ainsi :

« The concept is both descriptive and prescriptive. On the one hand, by bypassing the rigid dichotomies of 'active' / 'passive,' 'individual' / 'collective,' or 'civil' / 'political' resistance which have limited our conceptual horizons, it opens up wholly new possibilities to explore unnoticed social practices that may in fact be harbinger of significant social changes. It helps uncover the logic of practice among dispersed and distant collectives under the conditions of authoritarian rule when free association and active communication are suppressed. [...] On the other hand, the concept is prescriptive, in that it challenges the ideas and excuses that justify exit and inaction under conditions of surveillance. It help [*sic.*] us to recognize, indeed gives us hope, that despite authoritarian rule, there are always ways in which people resist, express agency, and instigate change, rather than waiting for a savior or resorting to violence. »⁹⁸ (*Ibid.* : 26)

⁹⁸ Traduction personnelle : « Le concept est à la fois descriptif et normatif. D'une part, en contournant les dichotomies rigides de la résistance "active" / "passive", "individuelle" / "collective" ou "civile" / "politique", qui ont limité nos horizons conceptuels, il ouvre des possibilités entièrement nouvelles pour explorer des pratiques sociales inaperçues qui pourraient en fait laisser présager d'importants changements sociaux. Quand, dans les conditions d'un régime autoritaire, la liberté d'association et la communication active sont supprimées, ce concept

Malgré leurs divergences, les trois auteur·e·s s'accordent néanmoins avec Pinet sur le fait que la répétition quotidienne de telles pratiques menace la stabilité des normes sociales dominantes, tout autant, voire plus, que le font les pratiques relevant de la résistance pour soi. Dans le cas téhéranais, parce que les pratiques de résistance non intentionnelles sont largement plus nombreuses – du moins pour les jeunes fréquentant les parcs urbains –, celles-ci participent certainement d'avantage à l'évolution de la société que les pratiques intentionnelles. Rappelons enfin que, dans le contexte autoritaire de la République islamique, les démonstrations de résistance intentionnelle (manifestation, critique du régime sur internet, etc.) sont fortement réprimées. Comme nous le verrons dans le point 4.2.3 (p.158), cela explique pour de nombreux jeunes le faible recours à ce type de pratiques.

4.2.2 *L'apathie politique des jeunes de Téhéran*

Puisque la catégorie de résistance d'une pratique sociale réside dans l'intention de celle-ci, fumer un joint dans un parc de Téhéran peut être une pratique de résistance pour soi, une pratique de résistance en soi, ou simplement une pratique anticonformiste non résistante. Pour rappel, cette dernière qualification surviendrait dans le cas où il n'y aurait ni intention de résister, ni perception de résistance par autrui, par exemple si le joint en question est fumé loin des regards, dans un espace physique et temporel d'entre-soi. De manière non exhaustive, suivent cette logique les pratiques vestimentaires, les rencontres amicales mixtes et de couples, le choix des études prolongées ou encore le mariage tardif. Par faute de l'avoir explicitement demandé, je ne peux cependant garantir le caractère intentionnel ou non intentionnel de la résistance de ces pratiques. Néanmoins, tout semble indiquer qu'elles reposent le plus souvent sur la recherche d'un plaisir immédiat et personnel uniquement, et non sur l'intention de contester un ordre établi pour en transformer les attributs déplaisants. Dès lors, elles relèveraient pour la plupart de la résistance en soi. S'agissant de sa propre consommation de cannabis comme de celle de ses ami·e·s, Arman reconnaît :

« Honnêtement, je crois que c'est juste un divertissement, c'est juste pour le plaisir, pour se détendre. [...] Personnellement, je prends aussi d'autres drogues pour mon travail, la mode, parce que ça ouvre mon imagination. » – Arman, 23 ans

Alors que l'ouvrage de Shirali (2001) laisse transparaître l'information en toile de fond, Khosrokhavar (2001, 2014) et Butel (1998) n'hésitent pas à affirmer qu'il n'existe non seulement plus de mouvement de revendications politiques organisé chez les jeunes Téhéranais·es, mais

aide à appréhender les pratiques au sein de collectifs dispersés et distants. [...] D'autre part, le concept est normatif, dans le sens qu'il défie les idées et les excuses justifiant la fuite et l'inaction dans des conditions de surveillance. Cela nous aide à reconnaître, nous donne en fait l'espoir que, malgré les règles autoritaires, il existe toujours des moyens pour que les gens résistent, expriment leur agentivité et incitent au changement, plutôt qu'ils attendent un·e sauveur·euse ou qu'ils recourent à la violence. »

également que leurs pratiques quotidiennes d'insubordination ne sont que le fruit d'un individualisme typique de la *global youth culture*. Alors que ces trois auteur·e·s insistent sur le culte du corps et de l'argent, symboles de la modernité occidentale dans les représentations iraniennes, je ne le relèverais pour ma part qu'à un moindre degré. Certes, des jeunes comme Kiana (26 ans) et Ihab (18 ans) se vantent d'avoir pour objectif de vie de « gagner de plus en plus d'argent, d'avoir plusieurs voitures et une grande maison », mais il s'agit là d'une minorité. Je constate néanmoins comme ces trois auteur·e·s que la quête du bien-être collectif ne semble pas être à l'agenda de la grande majorité des jeunes rencontré·e·s. En cherchant individuellement à tirer leur épingle du jeu face à une situation qui leur paraît « ni porteuse de sens ni prometteuse d'un avenir meilleur que le présent » (Khosrokhavar, 2011 : 282), les jeunes suivent en effet la logique de ce que le sociologue nomme l'*opportunisme individualiste*. N'étant pas disposé·e·s à lutter pour le succès de leurs revendications, illes attendent nonchalamment l'obtention de libertés individuelles, mais saisissent néanmoins les opportunités d'épanouissement peu risquées se présentant à eulles. Tel que montré précédemment, il est cependant fréquent que les jeunes ne conscientisent pas l'anticonformisme des pratiques d'épanouissement personnel, corroborant par là le fait que leur résistance ne serait que très rarement intentionnelle.

Lorsque les jeunes sont conscient·e·s de la non-conformité de leurs pratiques sociales, illes ne font pourtant généralement pas l'amalgame entre anticonformisme et résistance. Par exemple, que ce soit par sa consommation de diverses substances psychotropes, son homosexualité, son athéisme ou encore sa critique caustique du régime islamique, Dariush (23 ans) est pour le moins anticonformiste. Pourtant, comme il me le dira hors entretien, il ne perçoit strictement rien de résistant dans le fait d'apprécier les effets du cannabis, d'aimer un homme, de ne croire en aucun dieu ou de ne pas adhérer aux politiques de l'État. Dariush ne cache pas non plus qu'il émigrerait sans hésiter s'il en avait les moyens économiques, car il estime *ne rien devoir à ce pays qui ne lui donne rien mais qui lui impose tout*. Lucide, c'est ainsi qu'il comprend la passivité politique de sa génération :

« A mon avis on n'est pas près d'avoir un changement de régime ; on va juste avoir de plus en plus de libertés, mais très lentement, pour qu'on ne quitte pas tous le pays, ni qu'on se révolte. Comme les gens sont cons, ils acceptent cette situation et ne se rendent même pas compte qu'ils ne seront jamais vraiment libres. [...] Ils se disent juste que leur situation est un tout petit peu meilleure qu'auparavant, et continuent à espérer. » – Dariush, 23 ans

Donnant partiellement raison à Dariush, Vida affirme pour sa part :

« Le gouvernement et la société nous imposent des limites mais, pour dire vrai, ça ne prend que peu de place dans nos vies. En plus, on peut observer qu'en peu de

temps, depuis la fin d'Ahmadinejad en fait, les dogmes sont de moins en moins stricts. » – Vida, 19 ans

Parce qu'elles n'ont pas accès aux canaux officiels de la politique, la plupart des jeunes rencontré-e-s se sont effectivement résigné-e-s à leur position subalterne et ne perçoivent pas les micropouvoirs dont elles disposent. Néanmoins, comme le soulève Vida, cette situation ne représente pas nécessairement un poids dans la vie quotidienne de tou-te-s les jeunes, qui s'y sont habitué-e-s. Annonçant pour beaucoup qu'elles ne seraient prêt-e-s à s'opposer au régime d'une quelconque manière, ces jeunes assimilent souvent la résistance à la révolution, et rien qu'à la révolution. Or, il s'agit de rappeler que la violente répression du Mouvement vert est encore ancrée dans les consciences, impliquant un rejet de la mobilisation collective dans l'espace public et donc, dans leur conception de la résistance, de cette dernière. Comme tant d'autres, Niusha (23 ans) fait ainsi preuve d'une certaine apathie politique en estimant qu'« on ne peut rien faire en tant qu'individus pour avoir plus de libertés, c'est au gouvernement de nous les donner ». Témoignant à la fois d'une faible politisation et d'un fort fatalisme, elles sont alors nombreux-euses à appréhender l'émigration comme unique solution à leur situation. Toutefois, comme la plupart des jeunes interrogé-e-s sont issu-e-s des classes moyennes, elles n'ont que très peu de chance de pouvoir sortir légalement et durablement du pays. Outre le fait que la majorité n'aient pas de passeport, les procédures pour l'obtention du visa d'un pays occidental nécessitent des ressources économiques et humaines généralement inaccessibles aux individus issus des classes moyennes (Ferezeh). Une discrimination socio-économique s'opère ainsi sur l'accessibilité à une vie nouvelle, hors d'Iran. Azad dépeint alors cette situation :

« J'essaie d'économiser pour pouvoir quitter le pays d'ici à dans quelques années, mais illégalement. Pour pouvoir partir légalement, par exemple pour aller en Europe en vacances, tu dois faire un dépôt d'au moins 5000 dollars, qu'on te rend quand tu rentres... mais si tu pars en Irak, c'est "seulement" 1000 dollars. Sauf que si tu ne veux pas rentrer, tu sais que tu ne reverras jamais cet argent, donc c'est mieux d'aller en Irak, puis d'aller en Europe ou aux États-Unis depuis là-bas. Je vais partir avant de devoir faire mon service militaire en tout cas. » – Azad, 24 ans

Ajouté aux contraintes quotidiennes et au manque de perspectives d'un avenir plus radieux en Iran, le service militaire obligatoire de 18 à 24 mois est ainsi en partie responsable du *brain drain* de jeunes Iranien-ne-s qualifié-e-s. L'Iran figure de ce fait en tête du classement mondial de ce phénomène aux conséquences économiques et sociales hautement néfastes (Kasiralvalad et al., 2016).

4.2.3 *Résistance pour soi, des pratiques marginales*

Il serait abusif de généraliser la passivité politique de ma population d'étude et de nier l'existence d'une intention propre de résister chez certain-e-s jeunes. Simplement, lorsque ceulles-ci résistent à l'ordre autoritaire de l'État, à l'ordre patriarcal ou à l'ordre adulte, leur résistance pour soi ne passe dans la majeure partie des cas ni par les pratiques sociales étudiées dans cette recherche, ni par la mobilisation collective, mais par le discours. Soheila et Babak racontent ainsi :

« Pour nous, il n'est pas question de faire une révolution pour changer les choses, il y a eu assez de morts comme ça ! Par contre, on discute avec nos amis de différentes questions sociales, et peut-être que c'est comme ça qu'on changera la société iranienne avec le temps. » – Soheila, 21 ans ; Babak, 24 ans

Malgré le fait que les parcs urbains possèdent tous les atouts pour accueillir ce type de discussions, ils ne semblent pourtant pas être des espaces particulièrement utilisés pour débattre du politique par exemple. Selon Khosravi, Djalali et Marullo (2017), ces discussions prendraient uniquement place dans l'espace privé, dû au degré de sécurité supérieur y étant propre. N'ayant moi-même pas pu comprendre les bribes de discussions entendues lors de mes divers passages dans les parcs, et n'ayant pas prévu de question à ce sujet dans mon guide d'entretien, je ne peux malheureusement en dire plus sur l'éventuelle présence d'une résistance discursive à l'intérieur des lieux étudiés.

Parallèlement, il ne fait aucun doute que l'espace virtuel s'est rapidement imposé en tant que terrain de résistance, depuis son émergence au début des années 2000, hébergeant dorénavant des discours contestataires sous diverses formes. Pour la sociologue Hanieh Ziaei (2012), on retrouve sur internet tout ce qui serait trop transgressif pour être exposé dans l'espace physique, et en particulier dans l'espace public : musiques, danses, peintures, caricatures, bandes dessinées, pamphlets, témoignages, débats, etc. Dû à la marginalisation des femmes dans l'espace physique, celles-ci profiteraient, selon l'auteure, d'autant plus des opportunités de l'espace virtuel. Au-delà de permettre un contournement de la censure et d'offrir l'avantage de l'anonymat – pour autant que les précautions nécessaires soient prises –, le cyberspace a cette particularité de connecter des individus physiquement et socialement distants, d'où résulte une prise de conscience collective transiranienne, « un "nous" en opposition à l'État » (*Ibid.* : 206). À ce titre, relevons que, parmi les jeunes interrogé-e-s, Jasmine est sans doute celle contestant le plus activement les ordres établis par le discours :

« Avec mes amis, on fait beaucoup de choses pour essayer de changer les mentalités et finalement la société. On écrit des articles sur des sujets politiques ou sociaux, comme le *hijab*, la liberté de penser et de s'exprimer, etc. » – Jasmine, 26 ans

Aida, elle, mobilise spécifiquement les réseaux sociaux pour résister :

« Je donne souvent mon opinion sur les réseaux sociaux, alors que d'autres n'osent pas ; pour faire avancer les choses, c'est important que certaines personnes disent ce que presque tout le monde pense en silence. [...] Avec mes amis par exemple, on n'est pas du tout d'accord sur les élections : moi je n'ai pas voté, car je ne voulais pas voter pour Rohani et soutenir un régime qui ne me plaît pas. Je veux un système démocratique, sinon rien. Je ne recule jamais face aux autres. » – Aida, 29 ans

Pour Evgeny Morozov (2009), spécialiste des technologies numériques et de leurs implications politiques et sociales, le militantisme virtuel n'est pourtant souvent qu'un moyen de se donner bonne conscience, mais dont il ne résulte en réalité « zero political or social impact »⁹⁹. Décrivant cette situation par le néologisme *slacktivism*, littéralement *activisme fainéant*, le chercheur se met dans la peau des militant-e-s connecté-e-s et questionne : « why bother with sit-ins and the risk of arrest, police brutality, or torture if one can be as loud campaigning in the virtual space ? »¹⁰⁰ (*Ibid.* : n. p.). S'il reconnaît néanmoins l'utilité de ce mode de résistance dans une première phase visant à exposer rapidement un problème donné à un grand nombre de personnes, il constate toutefois que les conséquences pratiques du militantisme virtuel ne vont que très rarement au-delà d'une indignation générale de très courte durée. La deuxième phase de la résistance, consistant à améliorer le sort des victimes dont la situation est dénoncée, n'est selon lui pratiquement jamais atteinte sans une contestation physique, matérielle, palpable. Bien que, de manière analogue à Nahavandi (2012), Ziaei (2012 : 206) considère que le simple fait de « contourner les restrictions imposées à la liberté d'expression » revienne « *de facto* » à résister au gouvernement iranien, elle conclut néanmoins comme Morozov que « les actions concrètes et les mobilisations de protestation sur le terrain ne pourront jamais être remplacées par le monde virtuel » (*Ibid.* : 212). Alors que la contestation située dans le cyberspace semble être la forme la plus courante de résistance pour soi, celle-ci ne serait donc pas suffisante. Qualifiant ce point de vue de *techno-sceptique*, la sociologue Armelle Weil (2017) rappelle alors que, dans le cas du cybermilitantisme féministe, l'objectif n'est pas nécessairement l'obtention de résultats tangibles (*outcome-oriented*). Elle précise, au sujet des groupes Facebook et des blogs étudiés :

« Ils privilégient avant tout la création d'une identité publique politisée et la valorisation d'un contenu subvertissant les normes patriarcales. Dans les actions virtuelles étudiées, il ne s'agit que rarement de revendiquer des droits ou de dénoncer des discriminations de manière directe : il s'agit plutôt de créer une culture féministe

⁹⁹ Traduction personnelle : « aucun impact politique ou social »

¹⁰⁰ Traduction personnelle : « pourquoi s'embêter avec des *sit-in* et le risque d'être arrêté-e, la brutalité policière ou la torture, si l'on peut faire autant de bruit en militant dans l'espace virtuel ? »

(artistique, sociale, intellectuelle) ou de débattre de questionnements théoriques et pratiques. » (Weil, 2017 : 74)

Ajoutant encore qu'internet permettrait de *repolitiser* des jeunes issu-e-s d'une génération caractérisée par un désengagement politique, l'auteur soulève ensuite un élément particulièrement pertinent à l'analyse du cas iranien. Alors que les informations diffusées dans les médias traditionnels (presse écrite, radio, télévision) y sont filtrées et orientées par le régime, internet permet selon Weil une « réappropriation des moyens de production de l'information ». Parce qu'il propose « une lecture critique de l'actualité, des normes et des interprétations mainstream » (*Ibid.* : 78), le militantisme virtuel serait donc un outil essentiel aux groupes subalternes, et d'autant plus en contexte autoritaire. Enfin, à l'opposé de ce qu'affirme Morozov, les résultats de recherche de la sociologue montrent qu'un investissement dans le cybermilitantisme n'implique pas un abandon du militantisme de terrain, bien au contraire.

Au-delà de la contestation par le discours, qui finalement nécessite toujours la présence et l'attention d'un-e interlocuteur-trice pour exister, certain-e-s jeunes Téhéranais-es vont plus loin dans la résistance et imposent par leurs pratiques une réflexion à autrui. C'est en particulier le cas de Hedyeh (24 ans) qui, sans en demander l'autorisation à ses parents, est partie seule au nord de l'Iran pour y voyager quelques jours. En contestant ainsi l'autorité parentale et patriarcale limitant l'autonomie de mouvement des jeunes femmes, Hedyeh voulait notamment *se prouver qu'elle était courageuse*, dit-elle. Dans un registre distinct, l'un des jeunes interrogés profite de son appartenance aux *basidjis* pour s'opposer directement aux lois qu'il est censé faire appliquer, en faisant ainsi un résistant face à l'État. Alors que son travail de *basidj* consiste à arrêter aléatoirement des voitures et à les fouiller, à la recherche d'armes ou de drogue, il reconnaît volontiers : « quand je vois des gars comme nous qui ont de la *weed*, je ne dis rien évidemment ». Enrôlé au sein des *basidjis* par ses parents lorsqu'il était enfant, ce jeune n'adhère lui-même pas du tout aux normes et valeurs de la société islamique ; parce que sa carte de membre des *basidjis* lui permet occasionnellement de se sortir de situations inconfortables avec des policiers ou des civils, il tient néanmoins à ne pas quitter les rangs de cette milice paramilitaire.

De toutes les personnes rencontrées, Yasmin (28 ans) apparaît comme la plus politisée et comme la plus résistante – ce qui n'est sans doute pas étranger à son master en sociologie. À la différence de la plupart des jeunes interrogé-e-s, elle ne semble pour sa part rechercher aucun bénéfice personnel dans ses pratiques anticonformistes, et revendique ouvertement un changement de société auquel elle entend bien participer. À ma grande surprise, c'est ainsi la seule personne rencontrée à avoir participé aux manifestations du Mouvement vert de 2009.

Consciente des micropouvoirs dont disposent les citoyen-ne-s téhéranais-es, elle est de même l'unique femme à mentionner sa tenue vestimentaire comme outil de contestation :

« Malgré la peur, je porte toujours des *manteaus* à manches courtes ou sans bouton : c'est ma façon de contester l'ordre établi. C'est en faisant ces petites choses qu'on participe à changer les normes, donc c'est important de le faire. Pour moi c'est difficile, car je suis très réservée et timide, et je n'aime pas attirer l'attention. [...] J'ai aussi démissionné d'un ancien travail, car on m'avait soudainement demandé de porter le *maghnaee*. Trop c'est trop, et je n'accepte pas ça ! » – Yasmin, 28 ans

Ces quelques exemples montrent que les pratiques de résistance pour soi, autant que les discours contestataires, ne sont pas particulièrement liées aux parcs urbains, et n'y prennent même que rarement place. Cela les distingue alors des pratiques anticonformistes, qui s'y concentrent principalement pour des raisons de laxisme du contrôle social, d'aménagement de l'espace, et de normes sociales singulières. Les diverses formes de résistance intentionnelle ne semblent donc pas dépendre de caractéristiques matérielles ou immatérielles spécifiques à un type d'espace, si ce n'est à l'espace virtuel.

4.2.4 *Résistance en soi, des pratiques dominantes*

Alors que la dernière question de mon guide d'entretien (cf. Annexe 1, p.171) soulève l'intentionnalité de résister chez les jeunes enquêté-e-s, et permet par-là de catégoriser certaines de leurs pratiques sociales comme relevant de la résistance pour soi, questionner leur résistance en soi repose nécessairement sur la perception d'autrui. De manière similaire à la transgression, ce sont bel et bien *les autres* – celles et ceux n'appartenant explicitement pas à ma population d'étude – qu'il est nécessaire d'interroger. Néanmoins, alors que certain-e-s jeunes estiment transgressif de consommer du cannabis ou de s'embrasser dans un parc urbain, aucun-e ne dit percevoir de résistance dans ces pratiques. De toutes les personnes rencontrées, Arshad est ainsi le seul à s'exprimer sur le sujet :

« Le comportement des gens, concernant l'habillement par exemple, n'est pas du tout politique selon moi, c'est juste une question de mode. Aujourd'hui c'est ça, demain ce sera autre chose, et les gens suivent. Mais que ce soit avec un slogan un anglais sur un T-shirt ou un *hijab* en arrière, les gens ne revendiquent rien. »
– Arshad

Selon lui, les pratiques vestimentaires contraires aux normes islamiques ne seraient ainsi rien d'autre que des pratiques anticonformistes, et n'entreraient donc pas dans la catégorie des pratiques de résistance en soi. Dans un contexte national où résister au politique revient à s'opposer au religieux, nous pouvons avancer qu'une pratique sociale n'est perçue comme résistante, par les dominant-e-s, que lorsqu'elle représente une menace pour le

religieux. Comme le souligne Pinet (2016), la résistance est un concept relationnel, et n'existe de ce fait que par antagonisme à la domination : les dominant-e-s ne peuvent alors prendre conscience de la résistance que lorsque celle-ci fait chanceler leur pouvoir. Or, puisqu'Alina (23 ans) et de nombreuses femmes d'apparence pratiquantes portent leur voile sur l'arrière du crâne – en cachant néanmoins leurs oreilles ! –, nous pouvons en déduire qu'elles-mêmes ne considèrent pas cette pratique comme une menace envers l'autorité religieuse. Dès lors, il semblerait que cette forme du *bad hedjâbi* ne relève ni de la résistance pour soi ni, pour un large public, de la résistance en soi. Paradoxalement, j'ai précédemment considéré que les pratiques de résistance quotidienne étaient les principales responsables de l'évolution des normes sociales dans un contexte autoritaire tel que celui de la République islamique d'Iran. Sans résistance, comment alors expliquer qu'Yasmin (28 ans) affirme qu'« il y a 8 ans on ne pouvait pas s'habiller comme ça sans se faire arrêter, et maintenant c'est normal » ?

Si le *bad hedjâbi* n'est aujourd'hui plus une pratique de résistance, elle l'a sans aucun doute été par le passé. Grâce à la baisse de la répression policière voulue par le gouvernement de Hassan Rohani, le voile porté sur l'arrière du crâne n'a pas rencontré la *riposte décisive* évoquée par Scott, et est dès lors parvenu, par sa répétition, à s'imposer comme une pratique permanente et omniprésente dans l'espace public. Le fait que cette pratique ne soit aujourd'hui plus perçue comme résistante ni comme transgressive par un public varié, et qu'elle ne soit généralement pas conscientisée par ses actrices, témoigne d'une transformation sociale réussie. Bien que toujours illégal, le *bad hedjâbi* peut ainsi être qualifié de nouvelle norme sociale dominante à l'échelle de nombreux quartiers du centre et du Nord de la capitale.

Ni les entretiens menés, ni la littérature existante, ne me permettent malheureusement d'en dire plus sur la perception de la résistance liée aux rencontres amicales mixtes, aux relations de couple intimes, ou à la consommation de toute substance psychotrope. Toutefois, tout semble indiquer que ces pratiques se situent à des stades intermédiaires de la résistance en soi, et qu'elles puissent suivre un processus comparable au port non conforme du voile pour autant que l'État perpétue sa politique actuelle de tolérance. Dû aux caractéristiques leur étant propres, les parcs urbains tiennent alors un rôle prépondérant dans la normalisation des pratiques anticonformistes, et servent par-là d'incubateurs aux pratiques sociales innovantes (Gillot, 2005). Possédant toutes les qualités pour sonder les limites des possibles, les parcs se présentent ainsi comme des microcosmes, que la mise en perspective de deux extraits d'entretiens met en lumière :

« Je pense que les normes se construisent par imitation, mais comme les gens qui font des choses interdites doivent se cacher pour les faire, ça ne deviendra jamais de nouvelles normes. » – Alina, 23 ans

« Alors qu'ici c'est un espace public et pour tout le monde, les gens se croient chez eux et font comme s'ils étaient chez eux. » – Ibrahim

Tel que je l'ai démontré au travers de cette recherche, et tel que l'illustre cette mise en perspective, les parcs urbains se distancient du reste de l'espace public par le fait que les jeunes les fréquentant se sentent libres d'y adopter les pratiques sociales de leur choix, et s'affranchissent ainsi des normes islamiques et des lois iraniennes. Par la répétition de diverses pratiques anticonformistes, elles déplacent progressivement la limite de leur transgressivité, pour que celles-ci soient finalement perçues comme *normales*. En s'émancipant des contraintes sociales imposées par l'État, ces jeunes influencent *de facto* les rapports de pouvoir en place. En somme, qu'elles en aient l'intention ou non, elles résistent. L'histoire récente montre néanmoins que la résistance des jeunes n'est à elle seule pas suffisante pour transformer la société. Afin que les micropouvoirs dont disposent les citoyen-ne-s téhéranais-es puissent s'exprimer dans l'espace public, celles-ci nécessitent avant tout un cadre institutionnel peu répressif. Il n'a fallu que huit années au gouvernement de Mahmoud Ahmadinejad pour non seulement détruire une large part des acquis sociaux gagnés sous la présidence de Mohammad Khatami, mais également pour instaurer un régime de la peur limitant toute pratique anticonformiste. La généralisation des pratiques anticonformistes étudiées, puis l'établissement de nouvelles normes sociales dans l'ensemble de la société iranienne, dépend alors considérablement de la victoire d'un candidat réformiste aux prochaines élections nationales. N'oublions toutefois pas que le Guide Suprême, Ali Khamenei, dispose d'un droit de veto contre toute décision du gouvernement. À terme, la résistance téhéranaise risque ainsi de se trouver dans une impasse.

CONCLUSION

L'objectif de cette recherche était d'interroger en quoi les parcs urbains du centre de Téhéran constituent des espaces de liberté pour les jeunes les fréquentant. Il s'agissait alors de reconstruire des expériences de leur vie quotidienne, à l'intérieur ainsi qu'à l'extérieur des parcs, afin d'appréhender comment elles se représentent *en tant que jeunes* dans la société iranienne et les contraintes qu'elle leur impose. En faisant le choix de suivre une méthode ethnographique, j'ai construit cette recherche à partir des discours de ses protagonistes. Parallèlement, j'ai pu observer leurs pratiques des parcs et, dans une logique d'observation participante, y prendre occasionnellement part. Je me suis également appuyé sur une littérature principalement issue de la sociologie, de l'anthropologie et des sciences politiques. Celle-ci m'a non seulement permis de répondre aux lacunes subsistant à mon étude de terrain, mais également d'évaluer la progression, ou au contraire la stagnation, de divers phénomènes sociaux. À ce titre, rappelons que mes résultats s'éloignent considérablement du portrait de la jeunesse téhéranaise dressé par Mahnaz Shirali (2001). Les jeunes n'y sont dépeints que par leur mal-être et la morosité de leur vie sans avenir, les poussant vers l'adoption de *pratiques d'auto-destruction*. À l'opposé, ma recherche a soulevé la quête du plaisir quotidienne des jeunes de Téhéran, passant par leurs pratiques de résistance face aux ordres établis. Puisque Bayat (2010), Khosrokhavar (2011, 2014) ou encore Ladier-Fouladi (2009) n'évoquent aucune évolution aussi radicale de la situation des jeunes depuis la fin des années 1990, l'écart séparant mes résultats de ceux de Shirali résulte plus probablement d'un biais dans son échantillon, voire dans ses méthodes. Par cette recherche interdisciplinaire, j'ai pour ma part démontré la forte dimension géographique de l'évolution des mœurs.

En raison d'une matérialité qui leur est propre, nous avons vu dans un premier temps que les parcs urbains téhéranais se distinguent du reste de l'espace public dans les représentations de leurs utilisatrices et utilisateurs. Étant perçus et vécus comme des espaces de détente et de loisirs, accueillant légitimement des pratiques diverses ainsi qu'un public varié, ces lieux s'avèrent produits et reproduits en tant que tels. Construits en tant qu'espaces de tolérance dans leurs représentations, les jeunes se sentent alors plus libres d'y adopter des pratiques propres à leurs aspirations. L'aménagement des parcs, et en particulier leur végétation abondante, porte un rôle prépondérant dans leur unicité, comparé à d'autres lieux publics : il permet d'échapper au contrôle social.

Dans le second chapitre, notre regard s'est porté vers les pratiques du pouvoir à l'échelle des parcs urbains. Plus spécifiquement, nous y avons identifié les actrices et acteurs responsables de la reproduction des normes islamiques, en prenant soin de distinguer leur contrôle effectif et les représentations de celui-ci. Cette distinction a mis en lumière deux

constats. Premièrement, nous avons relevé que, malgré une sensation de surveillance évoquée par une majorité d'interrogé·e·s, les agents étatiques du contrôle social ne sont en réalité que très peu présents dans les parcs étudiés. De plus, ils y sont particulièrement plus tolérants que dans le reste de l'espace public – ma recherche n'est malheureusement pas parvenue à en expliquer les raisons. De même, le contrôle social effectué par les citoyen·ne·s, matérialisé principalement par des regards désapprobateurs et des remarques désobligeantes, s'y avère faible. De ce premier constat résulte le second : en la *quasi*-absence de contrôle social, nous observons qu'une large part des jeunes s'autocontrôlent. Illes évoquent alors un sentiment de peur : peur d'avoir une mauvaise réputation, peur d'être arrêté·e·s, peur des sanctions – dû à la méconnaissance de celles-ci –, peur d'être harcelé·e·s, etc. Malgré la peur et un certain autocontrôle, tou·te·s les jeunes rencontré·e·s adoptent néanmoins des pratiques anticonformistes dans les parcs urbains. Dans les plus courantes et les moins répréhensibles, citons par exemple le voile posé sur l'arrière du crâne ou les discussions intimes ; à l'opposé, nous pouvons citer la consommation de produits psychotropes et des relations physiques intimes. Les témoignages montrent toutefois que même ces dernières ne sont généralement pas réprimées. La répétition de ce type de pratiques anticonformistes bouscule dès lors progressivement la normalité dans les représentations puis, collectivement, dans les discours et les pratiques. Loin d'être dénué·e·s de pouvoir, les jeunes endossent ainsi un rôle de productrices et de producteurs de contre-normes. Certaines d'entre elles répondent cependant à des micro-spatialités et à des temporalités spécifiques. À l'échelle des parcs urbains du centre de Téhéran, nous constatons en somme une plurinormativité semblable à nul autre lieu public, offrant aux jeunes la possibilité de s'y sentir libres.

Dans la seconde partie, nous avons d'abord observé la société téhéranaise *depuis* les parcs urbains. Rappelons que les jeunes interrogé·e·s ont pu s'y exprimer librement, et donc rendre cette recherche possible, grâce à leur perception de ces lieux en tant qu'espaces de liberté. Leurs récits nous ont conduits à appréhender leur sentiment d'ostracisme et leurs nombreuses frustrations, résultant des contraintes du régime comme des contraintes familiales. Nous avons alors été témoins de l'important décalage séparant d'un côté les normes et valeurs islamiques, et de l'autre celles auxquelles adhèrent ces jeunes. À travers leurs critiques de la religion islamique et de l'autoritarisme de l'État, transversales à leur discours, plusieurs sources de frustration ont été identifiées. Parmi celles-ci, j'ai commencé par laisser une place importante à la discrimination institutionnalisée des femmes, qui s'observe en tout lieu et à tout instant, et qui s'avère également intensément contestée. Nous en avons alors vu les origines khomeynistes, ses répercussions dans la (re-)production d'un espace public androcentrique, ainsi que sa matérialisation dans les contraintes vestimentaires imposées aux femmes. Nous avons ensuite observé la forte dimension spatiale de la ségrégation des

genres et soulevé le rôle central des parcs dans la réalisation de relations mixtes. J'ai également montré le rapport des jeunes à la matérialité des substances psychotropes qui, bien plus que leur caractère *harâm*, limite la consommation d'alcool en comparaison de celle de cannabis. Enfin, les différends intergénérationnels ont été appréhendés sous l'angle de la dépendance financière des jeunes à leurs parents. Contraint-e-s économiquement à vivre au domicile familial, les jeunes s'avèrent ainsi soumis-es, parfois jusqu'à plus de 30 ans, aux règles imposées par les parents. Les parcs urbains se présentent dès lors comme des espaces salvateurs, où les jeunes se sentent dans l'ensemble libres de recourir à des pratiques conformes à leurs mœurs.

Pour terminer, nous avons exploré, dans le quatrième chapitre, les conditions nécessaires à la qualification de la résistance chez les jeunes interrogé-e-s. Il a été montré que ni leur intention de résister, ni même leur propre conscientisation de l'anticonformisme, n'y sont indispensables. Malgré un fort désengagement politique et un fatalisme particulièrement prégnant dans leur discours, auxquels je ne m'attendais pas, le constat de l'évolution des mœurs m'a alors poussé à différencier les pratiques de *résistance pour soi*, de celles ayant trait à la *résistance en soi*. Il est alors apparu que ce sont ces dernières, dont l'intentionnalité de résister n'est pas avérée, mais qui sont perçues comme tel par autrui, qui sont à la base des changements sociaux ayant lieu en Iran depuis la fin des années 1990. Tel que le souligne Asef Bayat (2010), c'est par leurs pratiques quotidiennes, visant la recherche de plaisir (« *quest for fun*¹⁰¹ »), que les jeunes de Téhéran transforment la société islamique depuis lors. La répétition de ces pratiques, responsable de l'évolution des normes sociales, reste cependant très largement dépendante de la présence d'un gouvernement réformiste. En procédant à un faible contrôle social, ainsi qu'à une répression limitée, celui-ci regroupe en effet les conditions matérielles indispensables à la réalisation de pratiques anticonformistes. De cette manière, et malgré l'actuelle déception des jeunes et des femmes vis-à-vis du gouvernement de Hassan Rohani, leur forte mobilisation lors des prochaines élections présidentielles sera néanmoins essentielle à la perpétuation de leur non-mouvement.

¹⁰¹ L'auteur ajoute (traduction en-dessous) : « By *fun*, I mean an array of ad hoc, nonroutine, and joyful pursuits – ranging from playing games, joking, dancing, and social drinking, to involvement in playful art, music, sex, and sport, to particular ways of speaking, laughing, appearing, or carrying oneself – where individuals break free temporarily from the disciplined constraints of daily life, normative obligations, and organized power. » (Bayat, 2010 : 138)

Traduction personnelle : « Par *plaisir*, j'entends une panoplie d'activités ad hoc, non routinières et joyeuses – allant de : jouer, plaisanter, danser et boire, à l'implication dans de l'art ludique, la musique, le sexe et le sport, mais aussi des manières particulières de parler, de rire, d'apparaître ou de se comporter –, où les individus se libèrent temporairement des contraintes disciplinaires de la vie quotidienne, des obligations normatives, et du pouvoir organisé. »

Alors que Bayat (2010) analyse et compare les principaux non-mouvements et mouvements sociaux d'opposition aux régimes autoritaires et/ou islamistes¹⁰² (Iran, Égypte, Afghanistan, Arabie Saoudite, etc.), il relève l'unicité du cas iranien. Dans tous ces contextes, l'auteur avance que les jeunes et les femmes des classes moyennes – en particulier – cherchent activement à se libérer des systèmes d'oppression. Néanmoins, seul-e-s les Iranien-ne-s seraient parvenu-e-s à s'émanciper des contraintes islamiques grâce à l'adoption de pratiques propres à leurs aspirations. Cela procéderait du fait que « the intensity of youths' activism depends, first, on the degree of social control imposed on them by the moral and political authorities and, second, on the degree of social cohesion among the young »¹⁰³ (Bayat, 2010 : 18). Or, selon Bayat, les jeunes Iranien-ne-s auraient la particularité de répondre favorablement à ces deux conditions, et cela depuis une vingtaine d'années. Je préciserai pour ma part que cette situation concerne plus spécifiquement les jeunes du centre et du Nord de Téhéran, et non pas, de manière indifférenciée, les jeunes Iranien-ne-s. De plus, en examinant la micro-spatialité de la tolérance institutionnelle, ma recherche a permis d'identifier les parcs urbains en tant que foyers des changements sociaux. Témoignant de l'imbrication du spatial et du social, la matérialité même de ces lieux s'avère productrice des pratiques quotidiennes de résistance qui s'y déroulent, de même que celles-ci participent largement à la construction sociale des parcs.

Par les populations mobilisées, les modes de contestation utilisés, ainsi que par les espaces sollicités pour y recourir, l'opposition téhéranaise se distingue particulièrement de celle des autres contextes autoritaires du monde arabo-musulman. Comme c'était le cas lors de la Révolution iranienne de 1979, la résistance à ces régimes s'avère passablement hétéroclite dans ses revendications à moyen terme. Concrétisée précipitamment dès fin 2010, lors des Printemps arabes, cette résistance parvient notamment à faire chuter les régimes de Tunisie, d'Égypte, du Yémen et de Libye. Elle réunit dans la plupart des cas une population socialement et culturellement diversifiée, quoique jeune en majorité, et repose dans un premier temps sur une occupation collective et pacifique de l'espace public. Au Caire par exemple, la Place Tahrir (consistant en un grand rond-point et un terrain vague) est investie par quelques milliers de personnes à partir du 25 janvier 2011. Leur objectif est d'attirer l'attention internationale sur les revendications du peuple égyptien, dont la première est la démission du président Hosni Moubarak, au pouvoir depuis 30 ans. Malgré les tentatives de la police de déloger les occupant-e-s, ceulles-ci sont déjà 400'000 après une semaine. Les militaires se rangent alors

¹⁰² Islamisme : « Désigne, depuis les années 1970, un courant de l'islam faisant de la charia la source unique du droit et du fonctionnement de la société dans l'objectif d'instaurer un État musulman régi par les religieux. » Dictionnaire Larousse [en ligne]

¹⁰³ Traduction personnelle : « l'intensité de l'activisme des jeunes dépend d'abord du degré de contrôle social leur étant imposé par les autorités morales et politiques et, deuxièmement, du degré de cohésion sociale entre les jeunes »

de leur côté et, le 11 février, Moubarak abdique (Elshahed, 2011). Sept ans après, la situation politique de l'Égypte, comme de la *quasi*-totalité des pays ayant vécu *leur* Printemps arabe, ne semble pourtant guère plus enviable que celle des jeunes de Téhéranais-es.

Le manque de recul historique nous empêche de comparer le mode de contestation des Printemps arabes avec celui de Téhéran, en termes de réussite réciproque. Néanmoins, nous observons que chacun répond à une matérialité, une spatialité, ainsi qu'à des objectifs leur étant propres. Dans le premier cas, la cohésion des résistant-e-s tient dans leur mobilisation collective et publique, et dans leur exigence d'une réforme immédiate du politique. En tant que véritable démonstration de force, cette forme d'opposition se doit d'attirer l'attention, d'où l'occupation d'espaces symboliques ou paralysant le trafic (Bayart, 2014). Dans le second cas, la stratégie consiste à influencer individuellement et quotidiennement les normes sociales, dans le but de progressivement transformer la société par le bas. La cohésion des résistant-e-s résulte alors de la cohérence de leurs pratiques et de leurs objectifs. Par leurs caractéristiques, les parcs urbains se présentent – dans le contexte politique téhéranais – comme des espaces publics idéaux à l'apparition et au développement de pratiques anticonformistes, puis de contre-normes sociales. Dès lors, l'étude de ces espaces pourrait s'avérer moins pertinente dans le cas des populations ayant opté pour la résistance collective, ce qui justifierait la carence de travaux académiques effectués sur le sujet.

À l'intersection de la géographie et de la sociologie, ce mémoire a permis de combler ces lacunes dans le cas de la capitale iranienne. La centralité des parcs urbains, dans le sentiment de liberté des jeunes qui les fréquentent, y a été mise en exergue. De plus, ces espaces ont pu être identifiés comme l'un des berceaux des changements sociaux, dont les jeunes sont les protagonistes. Afin de mieux pouvoir évaluer les résultats de la résistance en soi sur l'évolution des normes sociales, il serait fortement souhaitable de mener une enquête de terrain auprès des familles et des retraité-e-s se rendant aux parcs. En Iran aussi bien que dans d'autres contextes géographiques et politiques, ce sujet est indéniablement trop peu étudié au vu de son grand intérêt sociologique. J'espère ainsi que ce mémoire saura susciter d'autres recherches sur le rôle des parcs urbains dans les pratiques et les représentations des citoyen-e-s du monde arabo-musulman.

ANNEXES

Annexe 1 – Guide d'entretien destiné aux jeunes

I – Aller au parc

1. À quelle fréquence viens-tu ici ?
2. Qu'est-ce qui te plaît ici ?
3. Dans quels autres parcs vas-tu fréquemment ?
4. Quelles sont les différences entre ces parcs ? Est-ce le même type de personnes qui y vont ? Y pratique-t-on le même genre d'activités ?
5. Avec qui est-ce que tu vas généralement dans les parcs ? (ami·e·s, petit·e ami·e, famille)
6. Par rapport à ce que tu fais le reste de la journée, qu'est-ce qui est différent ici ?
7. Est-ce que tu peux m'en dire un peu plus sur ta vie, ton parcours, tes intérêts, ce que tu imagines pour le futur ?

II – Pratiques du parc

8. Tu as dit que tu aimais bien venir ici pour _____. Dans quels autres endroits retrouves-tu ça, ou as-tu la possibilité de faire ça ?
9. Est-ce que tu vas dans les parcs pour faire d'autres choses ? Par exemple des choses que tu ne ferais pas ailleurs (dans la rue, les *malls*, les cafés, à la maison, etc.) ?
10. Est-ce que tu vas parfois dans les parcs durant la nuit ? Si oui, jusqu'à quelle heure et qu'est-ce qui est différent par rapport à la journée ?
11. On m'a dit que les gens allaient parfois dans les parcs pour faire des choses interdites. Est-ce que tu peux m'en dire plus à ce sujet ?
12. Toi-même, qu'as-tu déjà fait d'interdit dans les parcs ? Et ailleurs ?
13. C'est donc interdit de faire ces choses, mais qui contrôle ? Comment perçois-tu le contrôle de la police, des *gashte ershad*, et des autres utilisateurs du parc ?
14. Est-ce que toi ou tes ami·e·s avez déjà eu des problèmes dans les parcs ? Si oui, que s'est-il passé et quelles ont été les conséquences ?
15. Qu'est-ce qui te pousse à faire ce genre de choses (fumer un joint, relations amicales mixtes, contacts physiques avec petit·e ami·e, habillement non-conforme, etc.), et que ressens-tu lorsque tu as recours à ces pratiques ?
16. Quel genre de personne (origine, classe, occupation, âge, etc.) adopte ce type de comportement dans les parcs ?
17. Il y a peut-être d'autres choses que tu aimerais avoir la possibilité de faire, mais que tu ne fais jamais ? Pour quelles raisons ne pas les faire ?
18. Que peux-tu me dire au sujet de ton rapport aux lois de l'État et aux règles islamiques ?

19. Comment perçois-tu le contrôle des parcs urbains par rapport au reste de l'espace public, aux cafés et aux *malls*, à ton lieu d'étude ou de travail, et à ton domicile ?

III – Rapports à la famille

20. Est-ce que tes parents savent quand tu viens au parc ?
21. Est-ce qu'il y a des endroits où tu vas parfois, ou où tu aimerais aller, mais dont tu ne parles pas à tes parents ?
22. Est-ce que tu parles parfois des sujets tabous (amour, sexe, alcool, drogues, habillement, etc.) avec tes parents ?
23. Est-ce que tes parents faisaient, ou voulaient faire, les mêmes choses que toi quand ils étaient jeunes ? Est-ce qu'ils devaient aussi cacher des choses à leurs parents ?
24. Et maintenant, est-ce qu'ils font parfois des choses interdites ou non-conformes à la morale islamique ?
25. Dans l'ensemble, comment se passe ta relation avec ta famille ?

IV – Normes et liberté

26. Selon toi, comment se sont construites les normes sociales actuelles ?
27. Pour toi, qu'est-ce que la liberté ? Est-ce que tu te sens libre dans ta vie quotidienne ?
28. Ce sentiment de liberté dépend-il de l'endroit où tu te situes ? De quelle manière ?
29. De manière générale, qu'est-ce qui est possible de faire pour se sentir plus libre ?
30. Est-ce que tu as déjà essayé de changer la situation ? Si non, pourquoi ? Si oui, qu'est-ce que tu as fait ?

Données personnelles

Pseudonyme :

Âge :

Activité :

Statut : célibataire / en relation / marié-e

Domicile : avec la famille / seul-e en studio / colocation / résidence universitaire

Quartier de résidence :

Dépenses mensuelles : moins de 500'000 tomans / 500'000 - 1 million de tomans/

1 - 3 millions de tomans / plus de 3 millions de tomans

Annexe 2 – Retranscription complète d'entretien : Kiana, 24 ans ; Jila, 26 ans, Park-e Laleh

Kiana « On vient ici au minimum deux fois par semaine, pour profiter de l'air frais, de la tranquillité, pour jouer au badminton, ou alors pour le festival d'été et les différents stands. Je crois que c'est le seul parc où on vient en fait, parce qu'il y a beaucoup de choses à faire et c'est proche de nos résidences universitaires. On vient généralement ensemble, mais aussi avec d'autres amies ou amis et des camarades de l'université. Ça arrive aussi qu'on vienne avec notre petit-ami, mais c'est assez rare en fait. On vient surtout pour discuter et se balader, mais sinon on aime bien aussi aller dans les cafés. »

Jila « Ça m'arrive d'aller au Park-e Mellat, mais c'est bien plus sympa ici, on s'y sent à l'aise comme chez soi. Nous on ne fait rien d'interdit, mais l'ambiance fait que les gens peuvent se prendre dans leurs bras ou s'embrasser s'ils veulent. En fait, je crois que les câlins et les bisous, c'est les seuls trucs interdits qu'on voit ici. Nous on ne reste pas plus tard que 21h30, à cause de l'heure de retour à la résidence universitaire, donc il se passe peut-être d'autres trucs après, mais on ne sait pas trop. On vient plutôt en fin d'après-midi généralement. En tout cas, dès qu'il fait nuit, on voit que les gens se sentent plus libres et que les couples se rapprochent. Je pense que c'est dû au fait que d'une part on voit moins bien, et d'autre part parce que les gens se regardent moins, mais je ne saurais pas dire pourquoi. Tout le monde veut être tranquille j'imagine, donc ils se regardent moins. »

Kiana « Il n'y a pas de contrôle particulier ici, je n'ai vu qu'une seule fois un van des *gashte ershad* qui circulait dans le parc pour vérifier les habits des femmes. Nous on n'a jamais eu de problème en tout cas, ni ici ni ailleurs. Ça arrive aussi de voir passer des policiers à moto, mais on ne les a jamais vu dire quoi que ce soit à quelqu'un. Et ici il n'y a pas du tout de délation je pense, c'est normal de voir ce genre de scènes dans les parcs, et nous on aime bien regarder [rires]. Ça arrive parfois de voir des vieux faire des remarques aux couples ou aux filles "mal" habillées ; moi ça m'est arrivé juste une fois pour mon hijab, mais jamais quand j'étais avec mon copain. Nous on a des divertissements sains, on aurait trop peur d'être arrêtées si on faisait des trucs interdits. En plus les gens te regardent de travers quand tu fais ces choses. »

Jila « Si on met notre hijab en arrière, ici personne ne nous dit rien, mais si on fait la même chose dans la rue, c'est sûr qu'on se chope des remarques. Ici, quand on fait du badminton, ce n'est pas grave si notre voile tombe et qu'on le remet pas immédiatement, mais c'est seulement comme ça dans la partie du parc pour les activités sportives [...]. Quand il y a de la musique comme maintenant [on entend au loin un DJ qui passe de la musique électro-traditionnelle, dans le cadre du festival d'été qui se tient au centre du parc], on aimerait se lever et danser, c'est vraiment difficile de se retenir, mais les surveillants du festival demandent même aux petits enfants et aux hommes d'arrêter quand ils dansent... »

Kiana « Je trouve que certaines lois et règles sont importantes, et d'autres pas. Je respecte les opinions des autres, mais je ne supporte pas qu'on nous impose des choses dont on ne veut pas. Dans les parcs ou ailleurs, il existe toujours des choses pour nous faire peur et nous séparer entre hommes et femmes, par exemple à l'université on est séparé-e-s dans la classe. Ici, certains bancs ont même une barrière au milieu pour séparer les hommes des femmes. »

Jila « J'avoue que je suis sceptique par rapport à la religion, mais je veux bien croire qu'il existe une entité supérieure. Sauf qu'un dieu, ou tu appelles ça comme tu veux, ça n'a rien à voir avec des règles que des gens que tu ne connais même pas ont décidé de t'imposer. En fait, c'est la première fois que je dis ça à quelqu'un d'autre qu'à quelques-unes de mes amies très proches. Tu sais, on ne peut jamais savoir à qui on peut avouer ce genre de chose dans ce pays. Avec ma famille, on peut en parler un peu car ils sont un peu croyants mais pas vraiment religieux. Ma famille est assez ouverte en fait, et on peut discuter de l'alcool et des cigarettes sans problème, mais c'est surtout avec ma mère et ma sœur que je parle. Ça m'est arrivé quelques fois d'aller à des fêtes familiales mixtes, mais jamais des fêtes mixtes avec des amis. J'aimerais bien, mais je n'ai jamais eu l'opportunité, et il faut avoir une certaine confiance dans les personnes qui y vont. J'aimerais bien boire de l'alcool aussi une fois, mais je n'ai jamais eu la possibilité non plus. Par contre, j'ai déjà fumé des cigarettes quelques fois, mais je préfère ne pas être vue. »

Kiana « Mon père buvait sûrement de l'alcool, fumait des cigarettes et jouait aux cartes quand il était jeune, il faisait des trucs d'étudiants. Mais j'avoue que je ne suis pas sûre... Il pouvait fumer des cigarettes n'importe où, mais le reste ça devait se faire à l'intérieur. Je pense que ma mère n'a jamais rien fait d'interdit. Maintenant, mes parents sont plus ou moins renfermés et traditionnels, donc ils font rien du tout d'interdit je pense. »

Jila « Je dirais que je me sens plus ou moins libre en fait. D'un côté, je suis libre pour mes croyances et mes opinions, car je n'ai pas forcément besoin de les extérioriser. Je me sens aussi plus ou moins libre grâce à ma famille, qui est ouverte et qui me laisse faire les choix de vie que je souhaite. Mais en même temps, je trouve qu'on se sent dans l'ensemble pas libre dans ce pays, à cause de l'ambiance générale de méfiance et l'intervention des autres sur ta propre vie [...]. En fait, la liberté comme je l'entends, je ne l'ai pas. Parce que ce serait de pouvoir m'exprimer complètement librement, même si je n'ai pas grand-chose à dire, et ce n'est pas possible, même à l'université [...]. Je me sens quand même plus libre ici que partout ailleurs, parce que même s'il y a des limites à ce qu'on peut faire, le contrôle est moins strict et on peut rire, parler fort ou même chanter, alors que c'est impossible dans la rue. C'est aussi impossible dans ma résidence universitaire, parce qu'il y a plein de filles très traditionnelles, et on n'ose plus rien faire, de peur qu'elles nous dénoncent. Ici, on a beaucoup moins peur de

mettre certains habits que dans la rue, où c'est plus probable que la police, les *gashte ershad* ou des gens ordinaires nous fassent des remarques. »

Kiana « Tu sais, nous on vient de province et on est à Téhéran que depuis six mois. Pour nous, le simple fait de pouvoir jouer à côté des garçons ou avec eux, c'est tout à fait exceptionnel, car chez nous c'est interdit. Là d'où on vient, on est tout le temps séparés entre filles et garçons, donc on se réjouit peut-être plus de petites choses simples, alors que les jeunes ayant grandi à Téhéran en demandent plus. Le simple fait d'être avec mon copain, ça me fait me sentir hyper libre ! On nous a tellement limitées dans notre enfance et adolescence qu'on ne pensait même plus à avoir plus de libertés, mais ici les choses sont différentes. Ici, les gens sont plus conscients que les règles sont injustes, et ne les respectent pas. Et on dirait qu'ils ont raison de ne pas les respecter, parce qu'ils ne se font pas arrêter. Enfin... pas tous [rires]. »

Annexe 3 – Dates clés de l'histoire récente de l'Iran

À partir de : Navai (2015 : 362-364).

1925	Reza Pahlavi se couronne et se baptise Reza Shah Pahlavi, faisant succéder à la dynastie Kadjar celle des Pahlavi.
1935	La Perse prend le nom d'Iran
1941	L'invasion anglo-soviétique oblige Reza Shah Pahlavi à abdiquer. Le fils de Reza Shah Pahlavi, Mohammad Reza Shah, succède à son père.
1946	Retrait d'Iran des troupes britanniques et américaines. Les États-Unis aident Mohammad Reza Shah à chasser les troupes soviétiques.
1951	Élection de Mohammad Mossadegh au poste de Premier ministre. Le Parlement vote la nationalisation de l'industrie pétrolière, jusqu'ici largement contrôlée par l'Anglo-Iranian Oil Company. Les Anglais interdisent l'exportation de pétrole iranien afin d'affaiblir le pays.
1953	Fuite de Mohammad Reza Shah. Un coup d'État orchestré par la CIA et les renseignements britanniques chasse Mossadegh. Retour de Mohammad Reza Shah.
1963	Le shah inaugure une campagne de modernisation du pays, dont une réforme de la terre, dite « révolution blanche ».
1964	Khomeini est exilé après avoir ouvertement critiqué le shah et les États-Unis.
1978	Manifestation contre la loi martiale imposée par le shah. Des dizaines de personnes sont tuées et blessées alors que les troupes ouvrent le feu sur une manifestation.

1979	<p>Janvier. Révolution islamique. Le shah et sa famille sont contraints de s'exiler. Février. Khomeini rentre en Iran après quatorze ans d'exil. Plusieurs centaines de partisans du shah sont exécutés. Novembre. Des militants islamiques prennent cinquante-deux Américain.e-s en otage dans l'ambassade américaine à Téhéran, exigeant le retour du shah afin qu'il soit jugé sur place.</p>
1980	<p>L'Irak envahit l'Iran, déclenchant la guerre entre les deux pays. Le shah meurt d'un cancer, en exil en Égypte.</p>
1981	<p>Les otages américains sont libérés après 444 jours de détention. Ali Khamenei est élu président.</p>
1988	<p>Fin de la guerre Iran-Irak. Exécutions massives de prisonniers politiques.</p>
1989	<p>Mort de l'ayatollah Khomeini. L'ancien président Ali Khamenei est nommé Guide Suprême. Akbar Hachemi Rafsandjani est élu président. Révision de la Constitution, conférant de nombreux pouvoirs supplémentaires au président.</p>
1997	<p>Mohammad Khatami est le premier président réformiste élu, notamment grâce au soutien des jeunes et des femmes.</p>
2001	<p>Mohammad Khatami est réélu président.</p>
2005	<p>Les jeunes et les femmes sont déçu.e-s des progrès sociaux apportés par Khatami, et s'engagent peu dans les votations présidentielles. L'ultraconservateur Mahmoud Ahmadinejad est élu président.</p>
2009	<p>Mahmoud Ahmadinejad est réélu président. En réaction du résultat des élections, considérées truquées, le <i>Mouvement vert</i> émerge. Des centaines de milliers de personnes manifestent dans les rues de Téhéran. Une centaine de personnes sont tuées, et des milliers sont arrêtées et torturées.</p>
2013	<p>Le réformiste Hassan Rohani est élu président au premier tour.</p>
2017	<p>Hassan Rohani est réélu président au premier tour. En fin d'année, des manifestations contre les politiques de Rohani prennent place dans de nombreuses villes iraniennes. Il est critiqué à la fois par les conservateurs, qui le considèrent trop laxiste, et par ses propres partisans, qui l'estiment insuffisamment progressiste.</p>

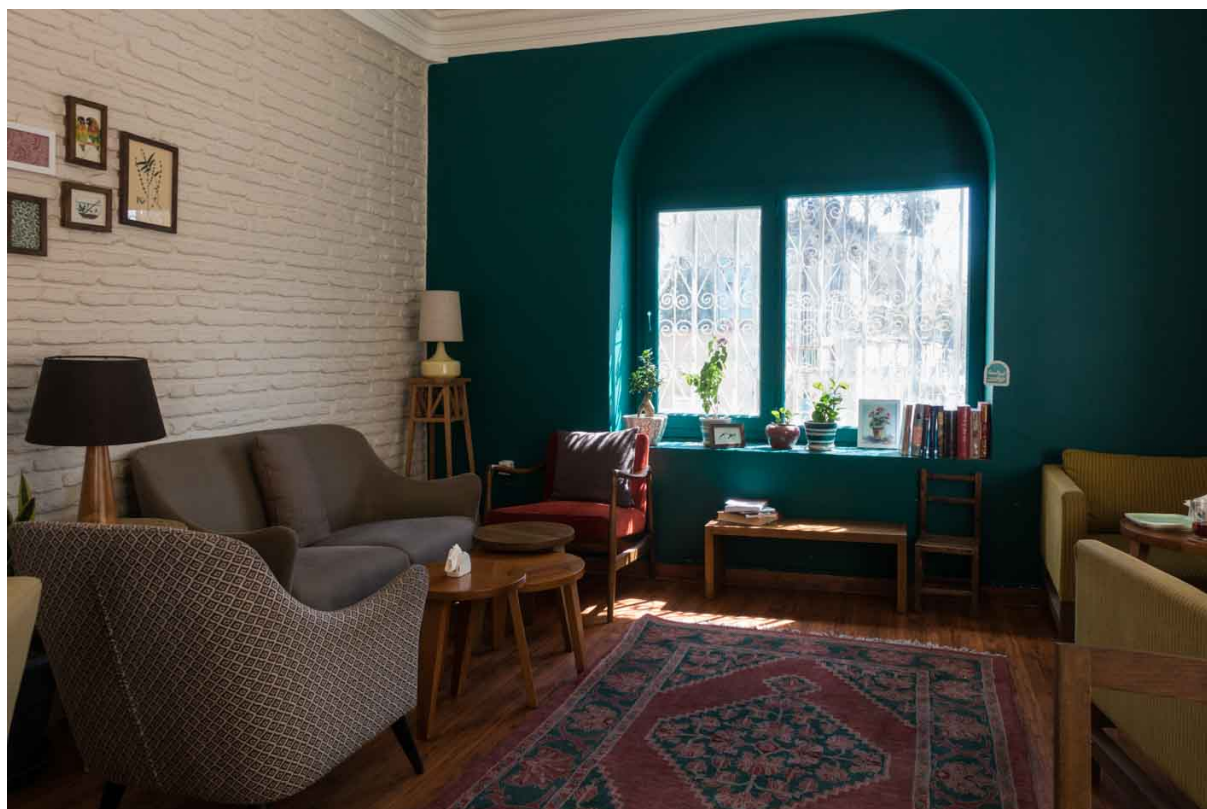
Annexe 4 – Park-e Honarmandan, zone sud-ouest, 23h

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Annexe 5 – Café fréquenté par des jeunes enquêtés

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Annexe 6 – Park-e Laleh, zone centre, 22h

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



Annexe 7 – Park-e Laleh, grande scène du festival d'été, 21h30

Source : Théo Héritier, Téhéran, août 2017



BIBLIOGRAPHIE

Monographies

- Abélès, M. (2008). *Anthropologie de la globalisation*. Paris : Payot.
- Adelkhah, F. (2006). *Être moderne en Iran*. Paris : Editions Karthala.
- Aldhuy, J. (2013). Modes de connaissances, intérêts de connaître et géographie sociale. In R. Séchet & V. Veschambre, *Penser et faire la géographie sociale. Contribution à une épistémologie de la géographie sociale* (p. 31-46). Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Baier, M. (2013). *Social and legal norms: towards a socio-legal understanding of normativity*. Farnham : Ashgate.
- Bayat, A. (2010). *Life as politics. How ordinary people change the Middle East*. Amsterdam : Amsterdam University Press.
- Becker, H. S. (1985). *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance* (Première édition : 1963). Paris : Éditions Métailié.
- Bellemare, G., & Klein, J.-L. (2011). *Innovation sociale et territoires. Convergences théoriques et pratiques*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1967). *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. New York : Doubleday.
- Blanchet, A., & Gotman, A. (2010). *L'enquête et ses méthodes. L'entretien*. Paris : Armand Colin.
- Bourdieu, P. (2002). *Questions de sociologie* (Première édition : 1980). Paris : Les Éditions de Minuit.
- Bureau de l'égalité, UNIL. (2018). *Guide du langage féminisé et épïcène*. Lausanne : Unicom.
- Butler, J. (1997). *Excitable speech. A politics of the performative*. New York : Routledge.
- Camblain, C. (2014). *Imaginaires féminins de l'espace public. Déclinaisons et diversifications spatiales à travers trois espaces publics genevois*. Université de Genève, Genève.
- Christie, J. J., Bogdanovic, J., & Guzmán, E. (2016). *Political landscapes of capital cities* [version eBook]. Boulder : University Press of Colorado.
- Claval, P. (2012). *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Paris : Armand Colin.
- Couchard, F. (2004). *Le fantasme de séduction dans la culture musulmane*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Cresswell, T. (1996). *In place/Out of place. Geography, ideology, and transgression*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Dabène, O., Geisser, V., & Massardier, G. (2008). *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXIe siècle*. Paris : La Découverte.
- Davis, M. (2007). *Planet of slums*. New York : Verso.
- Delphy, C. (2013). *L'ennemi principal. L'économie politique du patriarcat*. Paris : Éditions Syllepse.
- Di Méo, G. (1998). *Géographie sociale et territoires*. Paris : Nathan.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- Gillot, G. (2005). Les jardins publics dans le monde arabe : territoire d'un loisir populaire. In R. Beck & A. Madoeuf, *Divertissements et loisirs dans les sociétés urbaines à l'époque moderne et contemporaine* (p. 295-306). Tours : Presses Universitaires François-Rabelais.
- Heaven, C., & Tubridy, M. (2003). Global youth culture and youth identity. In J. Arvanitakis, *Highly affected, rarely considered. The International Youth Parliament's Commission Report on the impacts of globalisation on young people* (p. 149-160). Sydney : International Youth Parliament.
- Holloway, S. L., & Valentine, G. (2004). *Children's geographies. Playing, living, learning*. Abingdon-on-Thames : Routledge.
- Kaplan, R., & Kaplan, S. (1989). *The experience of nature. A psychological approach*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Kaufmann, J.-C. (1996). *L'entretien compréhensif*. Paris : Nathan.
- Kaufmann, V. (2014). *Retour sur la ville*. Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Khosravi, H., Djalali, A., & Marullo, F. (2017). *Tehran. Life within walls. A city, its territory, and forms of dwelling*. Berlin : Hatje Cantz.
- Khosrokhavar, F. (2011). La jeunesse dans le monde musulman. L'âge de l'exil intérieur. In A. Muxel, *La politique au fil de l'âge* (p. 281-300). Paris : Presses de Sciences Po.
- La Boétie, É. (1995). *Discours de la servitude volontaire* (Première publication : 1576). Paris : Mille et une nuits.
- Ladier-Fouladi, M. (2009). *Iran, un monde de paradoxes*. Nantes : L'Atalante.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Paris : Éditions Anthropos.
- Mahdavi, P. (2008). *Passionate uprisings. Iran's sexual revolution*. Palo Alto : Stanford University Press.

- Malekian, F. (2011). *Principles of Islamic International Criminal Law. A comparative search*. Leyde : Brill.
- Malinowski, B. (1963). *Les Argonautes du Pacifique occidental* (Première édition : 1922). Paris : Gallimard.
- Massey, D. (1994). *Space, place, and gender*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Mill, J. S. (1990). *De la liberté* (Première édition : 1869). Paris : Gallimard.
- Mitchell, D. (2000). *Cultural geography. A critical introduction*. Hoboken : John Wiley & Sons.
- Naceur, F. (2007). Les jardins publics à Biskra. D'un espace de rencontre élitare à une zone de non-droit. In *Paysages : de la connaissance à l'action* (p. 115-122). Versailles : Éditions Quæ.
- Nahavandi, F. (2016). *Être femme en Iran. Quelle émancipation ?* Bruxelles : Académie royale de Belgique.
- Nahavandi, F. (2012). Iran. Résistance et contestation en république islamique. In A. Leroy, *État des résistances dans le Sud*, 19(4). Paris : Éditions Syllepse.
- Najmabadi, A. (2005). *Women with mustaches and men without beards. Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. Oakland : University of California Press.
- Navai, N., Ramita. (2015). *Vivre et mentir à Téhéran*. Paris : Éditions Stock.
- Nye, J. (1990). *Bound to lead. The changing nature of American power*. New York : Basic Books.
- Ogien, A. (2012). *Sociologie de la déviance*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve : Éditions Academia.
- Raffestin, C. (1980). *Pour une géographie du pouvoir*. Paris : Librairies Techniques.
- Saïd, E. (1980). *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (Première édition : 1978). Paris : Éditions du Seuil.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*. Haven : Yale University Press.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*. Haven : Yale University Press.
- Shirali, M. (2001). *La jeunesse iranienne : une génération en crise*. Vendôme : Presses Universitaires de France.
- Staszak, J.-F. (2009). Other/Otherness. In *International Encyclopedia of Human Geography* (p. 43-47). Oxford : Kitchin & Thrift.

Zewde, B. (2014). *The quest for socialist utopia: The Ethiopian student movement, c. 1960-1974*. Boston : Boydell and Brewer.

Articles scientifiques

Adelkhah, F., & Lamoum, O. (2006). Femmes, islamisme et féminisme en Iran. *Confluences Méditerranée*, 59, 163-171.

Afshari, R. (2012). Iran: An anthropologist engaging the human rights discourse and practice. *Human Rights Quarterly*, 34(2), 507-545.

Anglade, M.-P. (2006). Sociabilités et interdépendances au souk de Derb Cuba à Casablanca, Maroc. Portrait de deux groupes de buveurs. *Espaces et sociétés*, 126(3), 87-102.

Atwood, B. (2015). Tehran's textual topography. Mapping youth culture in contemporary persian literature. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 35, 123-151.

Auyero, J. (2005). L'espace des luttes. Topographie des mobilisations collectives. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 160(5), 122-132.

Bajoit, G. (2015, 18 décembre). Les jeunes dans une société en mutation. CETRI [en ligne]. Disponible sur <https://www.cetri.be/Les-jeunes-dans-une-societe-en>

Banzo, M. (2015). L'espace ouvert pour recomposer avec la matérialité de l'espace urbain. *Articulo. Journal of Urban Research*, 6.

Bayart, J.-F. (1985). L'énonciation du politique. *Revue française de science politique*, 35(3), 343-373.

Bayart, J.-F. (2014). Retour sur les Printemps arabes. *Politique africaine*, (133), 153-175.

Boyer, F. (2014). « Faire fada » à Niamey (Niger) : un espace de transgression silencieuse ? *Carnets de géographes*, 7.

Browning, D. (1964). The Feeling of Freedom. *The Review of Metaphysics*, 18(1), 123-146.

Buñuel Heras, A. (1987). L'utilisation de l'espace dans la vie quotidienne. *Cahiers de géographie du Québec*, 31(83), 293-299.

Butel, E. (1998). L'individu postislamiste en Iran : la nouvelle jeunesse. *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 26.

Cefai, D., & Amiraux, V. (2002). Les risques du métier. Engagements problématiques en sciences sociales. *Cultures & Conflits*, 47(3).

Chelhod, J. (1961). La notion ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam. *Revue de l'histoire des religions*, 159(1), 67-79.

- Chémery, V. (2017). Contrôle partout ? Contrôle nulle part ? Usages historiques du contrôle social. *Hypothèses*, 20(1), 177-187.
- Claval, P. (1992). Champ et perspectives de la géographie culturelle. *Géographie et cultures*, 1, 7-38.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2000). Réflexions sur la jeunesse. Du passé à la postcolonie. *Politique africaine*, 80, 90-110.
- Effendi, R. (2010). Young in Tehran. *World Policy Journal*, 27(4), 74-85.
- Elshahed, M. (février 2011). Tahrir Square. Social media, public space. *Places Journal* [en ligne]. Disponible sur <https://placesjournal.org/article/tahrir-square-social-media-public-space/>
- Etemadi, N. (2007). Haine, mépris, violence, hypocrisie : les quatre piliers du statut des femmes en Iran. *Après-demain*, 1(1), 10-12.
- Farahany, B. (2012). La société iranienne aujourd'hui. *Solidaires international*, 8, 158-167.
- Farkhondeh, S. (2002). On vient sentir ta bouche... Une société phallocratique et l'ébauche d'une émancipation. *Confluences Méditerranée*, 41(2), 107-119.
- Félonneau, M.-L., Lannegrand-Willems, L., & Becker, M. (2008). Spatialisation identitaire chez les adolescents et les jeunes adultes : le cas du Pays Basque français. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 80(4), 59-71.
- Fessaguet, D. (2014). Flirte avec la mort. *Topique*, 126, 17-23.
- Frémont, A. (1974). Recherches sur l'espace vécu. *L'Espace géographique*, 3(3), 231-238.
- García Villegas, M. (2015). Le non-respect du droit. Sur la désobéissance aux règles en Amérique latine. *Droit et société*, 91(3), 593-606.
- García Villegas, M., & Lejeune, A. (2015). La désobéissance au droit : approche sociologique comparée. *Droit et société*, 91(3), 565-577.
- Gillot, G. (2006). Du paradis à Dream Park, les jardins dans le monde arabe : Damas, Le Caire, Rabat. *Annales de géographie*, 650, 409-433.
- Greenberg Raanan, M., & Shoval, N. (2014). Mental maps compared to actual spatial behavior using GPS data. A new method for investigating segregation in cities. *Cities*, 36, 28-40.
- Harroud, T. (2016). Les pratiques de "résistance" dans les malls de Rabat-Salé. Accessibilité et usage social d'un espace sélectif. *Cultures & Conflits*, 101, 57-79.
- Hilgers, M. (2006). Liberté et habitus chez Pierre Bourdieu. *EspacesTemps.net: Revue indisciplinaire de sciences sociales* [en ligne]. Disponible sur <https://www.espacestemp.net/articles/liberte-habitus-bourdieu/>

- Jafari, A. (2007). Two tales of a city. An exploratory study of cultural consumption among Iranian youth. *Iranian Studies*, 40(3), 367-383.
- Jahanbegloo, R. (2012). Iran, la République contre Dieu. *Esprit*, 6(6), 92-100.
- Kasiralvalad, E., Bastan, M., Hadi, A., & Ahmadvand, A. M. (2016). *Simulation analysis of brain drain in Iran using system dynamics approach* [conférence]. Présenté à : 34th International Conference of the System Dynamics Society, Delft.
- Khosrokhavar, F. (2001). L'Iran, la démocratie et la nouvelle citoyenneté. *Cahiers internationaux de sociologie*, 111(2), 291-317.
- Khosrokhavar, F. (2014). Le Mouvement vert. Fin et suite. *Vacarme*, 68(3), 199-209.
- Kjeldgaard, D., & Askegaard, S. (2006). The glocalization of youth culture. The global youth segment as structures of common difference. *Journal of Consumer Research*, 33(2), 231-247.
- Koskela, H. (1999). "Gendered exclusions". Women's fear of violence and changing relations to space. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 81(2), 111-124.
- Ladier-Fouladi, M. (2011). La nouvelle jeunesse iranienne : principale protagoniste du changement. *Espace populations sociétés*, 2, 291-303.
- Ladier-Fouladi, M. (2012). Iran. Mutation sociale et contestation politique. *Politique étrangère*, 3(3), 505-517.
- Loukaitou-Sideris, A. (1995). Urban form and social context. Cultural differentiation in the uses of urban parks. *Journal of Planning Education and Research*, 14(2), 89-102.
- Mahdavi, P. (2007). Passionate uprisings. Young people, sexuality and politics in post-revolutionary Iran. *Culture, Health & Sexuality*, 9(5), 445-457.
- Marche, G. (2012). Why infrapolitics matters. *Revue française d'études américaines*, 131(1), 3-18.
- Martouzet, D. (2013). La notion de liberté comme concept analytique de la construction du rapport affectif des individus envers la ville. *Noréis*, 227(2), 69-80.
- Montabone, B. (2013). Droit à la ville et contestation de l'ordre moral urbain en Turquie. *EchoGéo* [en ligne]. Disponible sur <https://journals.openedition.org/echogeo/13567>
- Morozov, E. (2009, 19 mai). The brave new world of slacktivism. *Foreign Policy* [en ligne]. Disponible sur <https://foreignpolicy.com/2009/05/19/the-brave-new-world-of-slacktivism/>
- Mucchielli, L. (1999). La déviance : normes, transgression et stigmatisation. *Sciences humaines*, 99, 20-25.
- Mucchielli, L. (2016). À quoi sert la vidéosurveillance de l'espace public ? Le cas français d'une petite ville "exemplaire". *Déviance et Société*, 40(1), 25-50.

- Murraín, H. (2015). La légalité et la représentation de l'autre. L'influence des normes sociales dans le respect des lois. *Droit et société*, 91(3), 653-664.
- Najmabadi, A. (2008). Transing and transpassing across sex-gender walls in Iran. *Women's Studies Quarterly*, 36(4), 23-42.
- Nedjat, S., Majdzadeh, R., Kheiltash, A., Jamshidi, E., & Yazdani, S. (2013). Social capital in association with socioeconomic variables in Iran. *Social Indicators Research*, 113(3), 1153-1170.
- Nourbaha, R. (2001). Le droit pénal iranien à la lumière des principes directeurs de la Constitution de la République islamique d'Iran. *Archives de politique criminelle*, 23(1), 157-166.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, 1, 71-109.
- Perkins, H. A., Heynen, N., & Wilson, J. (2004). Inequitable access to urban reforestation. The impact of urban political economy on housing tenure and urban forests. *Cities*, 21(4), 291-299.
- Perouse, J.-F., Hourcade, B., & Denis, É. (2006). Le Caire, Istanbul, Téhéran : trois mégapoles, une dynamique ? *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims*, 32(127), 9-42.
- Pinet, N. (2016). Pratiques politiques subalternes dans un quartier populaire de Tokyo : des formes de résistance ? *Cultures & Conflits*, 101, 35-56.
- Pollack, K., & Takeyh, R. (2005). Taking on Tehran. *Foreign Affairs*, 84(2), 20-34.
- Raffestin, C., & Bresso, M. (1982). Tradition, modernité, territorialité. *Cahiers de géographie du Québec*, 26(68), 185-198.
- Rahaghi, J. (2012). New tools, old goals. Comparing the role of technology in the 1979 Iranian Revolution and the 2009 Green Movement. *Journal of Information Policy*, 2, 151-182.
- Ramognino, N. (2007). Normes sociales, normativités individuelle et collective, normativité de l'action. *Langage et société*, 119(1), 13-41.
- Richard, Y. (1993). La constitution de la république islamique d'Iran et l'État-nation. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 68(1), 151-161.
- Rucker, L. (2004). La contestation de l'ordre international : les États révolutionnaires. *Revue internationale et stratégique*, 54, 109-118.
- Saïdi-Shahrouz, M. (2012). Les femmes et les espaces publics à Téhéran. *Égypte/Monde arabe*, 9, 57-69.
- Saïdi-Sharouz, M., & Guérin-Pace, F. (2011). La mobilité quotidienne des femmes dans la ville de Téhéran : entre visibilité et invisibilité. *L'Espace géographique*, 40(2), 176-188.

- Schielke, S. (2008). Policing ambiguity. Muslim saints-day festivals and the moral geography of public space in Egypt. *American Ethnologist*, 35(4), 539-552.
- Shirali, M. (2014). Le mystère du khomeynisme. *Le Débat*, 179, 157-172.
- Sirinelli, J.-F. (2007). La norme et la transgression. Remarques sur la notion de provocation en histoire culturelle. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 93(1), 7-14.
- Sivan, E. (2003). Le choc au sein de l'Islam. *Le Débat*, 124, 137-152.
- Tellier, F. (2002). L'Iran critique de l'islam politique. *Le Débat*, 121(4), 96-111.
- Therme, C. (2013). De la nature du régime iranien. *Relations internationales*, 154(2), 143-159.
- Therme, C. (2014). L'Iran en 2014, les deux visages de la contre-révolution ? *Vacarme*, 68(3), 210-221.
- Tissot, S. (2014). Entre soi et les autres. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 204, 4-9.
- Tozy, M. (2009). L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation. *Revue internationale de politique comparée*, 16(1), 63-81.
- Turpin, B. (2013). Introduceurs normatifs et discrimination. Un regard sur les Tsiganes dans les journaux du début du XXesiècle. *Cahiers internationaux de sociolinguistique*, (3), 107-121.
- Valentine, G. (1989). The geography of women's fear. *Area*, 21(4), 385-390.
- Vanderbeck, R. M., & Dunkley, C. M. (2004). Geographies of exclusion, inclusion and belonging in young lives. *Children's Geographies*, 2(2), 177-183.
- Weil, A. (2017). Vers un militantisme virtuel ? Pratiques et engagement féministe sur internet. *Nouvelles Questions Féministes*, 36(2), 66-84.
- Ziaei, H. (2012). L'espace virtuel iranien. Résistance et mobilisation. *Tumultes*, 38(1), 201-212.

Articles de presse

- Amnesty International. (2018). *Rapport annuel: Iran 2017/2018* [page web]. Disponible sur <https://www.amnesty.org/fr/countries/middle-east-and-north-africa/iran/report-iran/>
- Anonyme. (2017, mai 18). Comme tout est interdit, tout devient possible. *Courrier international* [en ligne]. Disponible sur <https://www.courrierinternational.com/article/iran-comme-tout-est-interdit-tout-devient-possible>
- BBC News. (2018, 10 janvier). Iran drug law change could spare thousands on death row. Disponible sur <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-42634252>

Bourassi, N. (2015, 29 juillet). L'Iran est-il réellement l'eldorado économique que l'on croit ? *La Tribune* [en ligne]. Disponible sur <https://www.latribune.fr/economie/international/l-iran-est-il-reellement-l-eldorado-economique-que-l-on-croit-494974.html>

Daou, M. (2018, 3 février). Débat sur le port obligatoire du voile en Iran : "L'État iranien est un État sexiste". *France 24* [en ligne]. Disponible sur <http://www.france24.com/fr/20180202-iran-port-obligatoire-voile-iraniennes-femmes-droits-contestation>

Etemadi, N. (2014, 2 mai). Les femmes et l'avenir démocratique en Iran. *RFI* [en ligne]. Disponible sur <http://www.rfi.fr/mfi/20140502-femmes-avenir-democratique-iran-khomeiny-khamenei-rohani>

Frammery, C. (2017, 19 octobre). Nucléaire iranien : tout comprendre sur l'accord, et sur la volte-face américaine. *Le Temps* [en ligne]. Disponible sur <https://www.letemps.ch/monde/nucleaire-iranien-comprendre-laccord-volteface-americaine>

Hatam, N. (2017, 14 juin). Why Iranian women are wearing white on Wednesdays. *BBC News* [en ligne]. Disponible sur <https://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-40218711>

Khosrokhavar, F. (2010, 4 juillet). Le mouvement vert change la nature même du réformisme iranien [entretien]. *Le Temps* [en ligne]. Disponible sur <https://www.letemps.ch/monde/mouvement-vert-change-nature-meme-reformisme-iranien>

Laacher, S. (2013, 26 août). Le sacré et la sacralisation contestés dans le monde arabe. *Libération* [en ligne]. Disponible sur http://www.liberation.fr/planete/2013/08/26/le-sacre-et-la-sacralisation-contestes-dans-le-monde-arabe_927202

Minoui, D. (2009a, 8 février). Khatami : le retour. *Blog Le Figaro. Chroniques orientales* [en ligne]. Disponible sur <http://blog.lefigaro.fr/iran/2009/02/khatami-le-retour.html>

Minoui, D. (2009b, juin 13). Colère et incompréhension à Téhéran. *Blog Le Figaro. Chroniques orientales* [en ligne]. Disponible sur <http://blog.lefigaro.fr/iran/2009/06/colere-et-incomprehension-a-te.html>

Minoui, D. (2018, janvier 2). Iran : une colère venue d'en bas et pleine d'incertitudes. *Le Figaro* [en ligne]. Disponible sur <http://www.lefigaro.fr/international/2017/12/31/01003-20171231ARTFIG00076-iran-la-colere-venue-d-en-bas-et-pleine-d-incertitudes.php>

Namazikhah, S. (2010, 8 octobre). Les Iraniens défient le pouvoir avec une chaîne de télé "ennemie". *Courrier international* [en ligne]. Disponible sur <https://www.courrierinternational.com/article/2010/10/08/les-iraniens-defient-le-pouvoir-avec-une-chaîne-de-tele-ennemie>

Navai, R. (2014, 13 mai). Breaking bad in Tehran. How Iran got a taste for crystal meth. *The Guardian* [en ligne]. Disponible sur <http://www.theguardian.com/world/2014/may/13/breaking-bad-tehran-iran-crystal-meth-methamphetamine>

Thaker, P. (2016, 15 décembre). Le monde en 2017. L'Iran en passe d'être la nouvelle Chine. *Courrier International* [en ligne]. Disponible sur <https://www.courrierinternational.com/article/le-monde-en-2017-liran-en-passe-detre-la-nouvelle-chine>

Encyclopédies en ligne

Afary, J., Avery, P. W., & Mostofi, K. (2018). Iran. In *Encyclopædia Britannica* [en ligne]. Disponible sur <https://www.britannica.com/place/Iran>

Bromberger, C., & Mantran, R. (2018). Iran. Histoire et politique. In *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponible sur <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/iran-histoire-et-politique/>

Calmard, J., & Gignoux, P. (2018). Perse. Histoire. In *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponible sur <http://www.universalis.fr/encyclopedie/perse-histoire/>

Corbin, H., & Richard, Y. (2018). Chiisme. In *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. Disponible sur <http://www.universalis.fr/encyclopedie/chiisme-shi-isme/>

Sitographie

Alinejad, M. (s. d.). *My Stealthy Freedom* [page web]. Disponible sur <https://www.facebook.com/StealthyFreedom/?fref=ts> (consulté le 10 janvier 2017).

Amnesty International. (2017, 5 décembre). *Iran. Une deuxième place peu glorieuse* [page web]. Disponible sur <https://www.amnesty.ch/fr/themes/peine-de-mort/faits-chiffres-et-notions-de-base/10-pays-10-destins/triste-deuxieme-place>

Center for Human Rights in Iran (CHRI). (2018, 9 juillet). Iran's Forcing of Teenage Girl to Confess on State TV for Posting Dance Video Prompts Strong Outcry. Disponible sur <https://iranhumanrights.org/2018/07/irans-forcing-of-teenage-girl-to-confess-on-state-tv-for-posting-dance-video-prompts-strong-outcry/>

Human Rights Watch. (2012, 28 août). *Codifying repression. An assessment of Iran's new penal code* [page web]. Disponible sur <https://www.hrw.org/report/2012/08/28/codifying-repression/assessment-irans-new-penal-code>

Human Rights Watch. (2018, 9 janvier). *World Report 2018. Rights trends in Iran* [page web]. Disponible sur <https://www.hrw.org/fr/world-report/2018/country-chapters/313130>

Iran Chamber Society. (s. d.). *History of Iran. Qajar dynasty* [page web]. Disponible sur <http://www.iranchamber.com/history/qajar/qajar.php> (consulté le 13 janvier 2017).

Iran Human Rights Documentation Center (IHRDC). (2013, 18 juillet). *Islamic penal code of the Islamic Republic of Iran. Book five* [page web]. Disponible sur <http://iranhrdc.org/english/human->

[rights-documents/iranian-codes/1000000351-islamic-penal-code-of-the-islamic-republic-of-iran-book-five.html](http://www.iranhrdc.org/english/human-rights-documents/iranian-codes/1000000351-islamic-penal-code-of-the-islamic-republic-of-iran-book-five.html)

Iran Human Rights Documentation Center (IHRDC). (2014, 8 avril). *English translation of Books I & II of the new islamic penal code* [page web]. Disponible sur <http://www.iranhrdc.org/english/human-rights-documents/iranian-codes/1000000455-english-translation-of-books-1-and-2-of-the-new-islamic-penal-code.html#7>

PopulationPyramid.net. (2017). *Iran (Islamic Republic of)* [page web]. Disponible sur <https://www.populationpyramid.net/iran-islamic-republic-of/>

Transparency International. (2017). *Corruption perceptions index 2017. Iran* [page web]. Disponible sur <https://www.transparency.org/country/IRN>