

Université de Montréal

Auto-orientalisme et orientalisme :
Les vestiges du discours orientaliste dans les mémoires autobiographiques irano-états-uniens

par Niloofar Tohry

Département de littératures et de langues du monde
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en littérature comparée

Décembre 2016

Copyright, Niloofar Tohry, 2016

Ce mémoire porte sur les problématiques de la représentativité, de l'occidentalisation et du discours orientaliste dans les mémoires autobiographiques rédigés par des femmes iraniennes vivant actuellement aux États-Unis. Basant nos arguments sur diverses théories critiques post-colonialistes (portant sur l'identité exilée/immigrante, la tradition orientaliste, la représentativité dans le genre autobiographique, l'occidentalisation, etc.), nous questionnerons l'authenticité narrative (et l'intention) des écrivaines irano-états-uniennes en explorant le processus d'assimilation culturelle (voire d'occidentalisation) qui engendre en elles une auto-perception fondamentalement orientaliste. Une fois internalisée par l'écrivaine, ce regard orientaliste est projeté sur le peuple iranien dont elle prétend être la porte-parole sincère et bien-intentionnée.

Par contre, notre analyse déconstructiviste des mémoires irano-états-uniens démontre qu'il existe dans ces récits une tendance à renforcer la dichotomie orientaliste dominante (Occident-moderne-supérieur / Orient-arriéré-inférieur). Bien que les écrivaines prétendent de vouloir dévoiler les réalités du pays aux lecteurs et lectrices occidentaux, elles ne font que réitérer les stéréotypes négatifs sur l'Iran – les même stéréotypes d'ailleurs déjà promus par les médias de masse états-uniens.

Mémoire autobiographique iranien; iranienne-américaine; Iran; orientalisme; récit d'exil; diaspora iranienne; occidentalisation.

This paper focuses on the interconnected issues of representation, Westernization, and Orientalist discourse in autobiographical memoirs written by Iranian female writers presently living in the United States. Founding my arguments on various post-colonialist theories (dealing with exile/immigrant identity, Orientalism, the issue of representation in the autobiographical genre, Westernization discourse, etc.), I question the discursive authenticity (and authorial intent) of Iranian-American female writers by exploring the process of cultural assimilation (i.e. Westernization) that engenders within them a fundamentally Orientalist self-perception. Once internalized by the writer, this Orientalist gaze is projected onto the Iranian people, whom the writer claims to be a credible and well-meaning representative of.

However, my deconstructionist analysis of Iranian-American memoirs illustrates that these writers only contribute in reinforcing the dominant Orientalist binary (West-modern-superior / East-backwards-inferior). Although the writers claim to unveil the so-called realities of Iranian society to the Western readers, they merely reiterate the same negative stereotypes on Iran already present in American mainstream media.

Iranian autobiographical memoir; Iranian-American; Iran; Orientalism; exile narrative; Iranian diaspora; Westernization.

Table des matières

INTRODUCTION *p. 1*

CHAPITRE 1 – Le mimétisme coercitif, l’occidentalisation et le discours orientaliste dans les mémoires irano-états-uniens *p. 9*

- 1.1. Le mimétisme coercitif et la problématique du genre autoréférentiel
- 1.2. Un bref survol des œuvres
- 1.3. Une narratrice trop « états-uniennes » : le problème de la représentativité
- 1.4. Vestiges orientalistes : l’exotisme persan, le mythe aryen, l’arabophobie et l’islamophobie

CHAPITRE 2 – Modernité, progrès, démocratie : l’appropriation occidental-centrique des valeurs universelles *p. 48*

- 2.1. Deux poids, deux mesures : le discours humaniste du siècle des Lumières
- 2.2. La Révolution Iranienne et la question de la modernité
- 2.3. La redéfinition occidentale-centrique de concepts et de valeurs dits « universalistes »

CONCLUSION *p. 80*

BIBLIOGRAPHIE

Introduction

Il suffit de passer un bref séjour dans l'univers virtuel des réseaux sociaux, – tel un flâneur incognito se baladant dans les forums de débats politiques –, pour se rendre compte que sous la tension idéologique de la narrative géopolitique contemporaine se cache une reformulation insidieuse de l'ancienne tradition orientaliste.

Critiqué par l'intellectuel post-colonialiste Edward Saïd, l'orientalisme, à la fois en tant que tradition académique et doctrine géopolitique, est un discours profondément inculqué dans l'éthos mondial. La thèse fondamentale de ce discours, que l'on appelle *Clash of Civilizations*, met en opposition les mondes chrétien/occidental et musulman/oriental. Étant essentiellement une idéologie euro-centrique et suprémaciste, le discours orientaliste peint une image négative/inférieure/barbare des pays dits « orientaux » afin de renforcer (ou plutôt, *construire*) une image positive/supérieure/civilisée de l'Occident. Durant le siècle des Lumières, cette représentation négative des pays non-occidentaux ne constituait pas tout simplement un motif littéraire ou culturel, mais joua aussi un rôle important dans la justification des exploits colonialistes menés par les pays européens participant dans le projet impérialiste.

Selon les colonialistes européens, l'Orient avait *besoin* d'être conquis (voire *civilisé*) par l'Occident. Dans son fameux recueil (intitulé *Orientalism*), Saïd écrit :

[...] I shall be calling *Orientalism* [...] a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western experience. The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilizations and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other. In addition, the Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience. Yet none of this Orient is merely imaginative. The Orient is an integral part of European *material* civilization and culture. Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery,

doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles. [...] My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively during the post-Enlightenment period. [...] This is not to say that Orientalism unilaterally determines what can be said about the Orient, but that it is the whole network of interests inevitably brought to bear on (and therefore always involved in) any occasion when that peculiar entity “the Orient” is in question. How this happens is what this book tries to demonstrate. It also tries to show that European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self. (1-3, soulignement ajouté)

Aujourd’hui, bien que la doctrine orientaliste ne soit plus explicitement promue par la majorité des institutions académiques en Occident, la dichotomie et le discours orientalistes continuent à exercer un effet inquiétant sur la façon dont les intellectuels et les politiciens se situent vis-à-vis le Moyen-Orient (et les pays non-occidentaux en général).

Suite à sa publication en 1978, l’œuvre de Saïd a produit un véritable changement de paradigme dans le domaine des sciences humaines et politiques. Cependant, seulement un an après la publication de *Orientalism*, la Révolution Iranienne (1979) est venue secouer la discussion postcoloniale qui venait à peine d’être née. Tout à coup, la menace de l’Orient se fait de nouveau ressentir – et avec ampleur! À la télévision, à la radio, dans les journaux (didactiques et quotidiens), partout il y a l’ombre de *l’ennemi du jour*, qui a désormais laissé tomber la bandière rouge du communisme pour élever le drapeau de l’Islam politique.

Les réalités sociopolitiques qui ont (in)directement engendré la Révolution iranienne, ainsi que les innovations idéologiques des intellectuels avant-gardistes (tels que Jalal Al-e-Ahmad et Ali Shariati) qui ont forgé la narrative révolutionnaire, sont refoulés par les médias de masse pour faire place à une simplification orientaliste de la lutte antiroyaliste du peuple iranien. Malgré le fait qu’elle fut basée sur une idéologie indéniablement populiste, nationaliste et gauchiste, la Révolution iranienne est, dans les médias états-uniens, réduite à l’archétype même de la pulsion

réactionnaire et essentiellement *islamique* qui, selon le discours orientaliste, mène et mènera *toujours* la « meute » musulmane vers le passé, le fanatisme religieux, la haine de l'Occident et l'obscurantisme.

Évidemment, la crise des otages états-uniens à Téhéran (de 1979 à 1981) ne fait que renforcer cette ancienne narrative orientaliste, prouvant pendant 444 jours ladite « haine » irano-musulmane envers le peuple occidental. Pendant ce temps, la situation n'est pas favorable pour l'immigrant(e) irano-états-unien(ne). Jimmy Carter, le président des États-Unis durant cette période de haute tension géopolitique, prohiba les immigrants iraniens de venir aux États-Unis et menaça de déporter ceux qui s'y étaient installés. Il va sans dire que l'immigrant(e) iranien(ne) se sent menacé(e): il/elle change son nom, l'*occidentalise* (« Farid » devient « Fred », « Marjan » devient « Mary » et « Shahla » devient « Shelley »), se rend imperceptible. Comme le japonais et le russe qui l'ont précédé, l'immigrant(e) iranien(ne) tente de *voiler* sa marginalité, se *fondant* volontairement dans le *melting-pot* états-unien afin de se libérer du lourd fardeau qu'est devenu le drapeau de son pays natal.

Bref, l'Iranien(e) s'assimile. Aujourd'hui, la plus grande communauté iranienne diasporique se trouve au sein de Los Angeles, en Californie. La présence des irano-états-uniens dans cette ville est si forte que l'on surnomme ses quartiers irano-états-uniens *Tehrangelles*. Les irano-états-uniens qui y vivent sont internationalement connus pour leur intégration quasiment parfaite à la culture – et *surtout* l'économie – états-unienne.

Pourtant, le succès socioéconomique d'une partie de la communauté diasporique irano-états-unienne n'a pas été suffisant pour contrer la vague iranophobe-islamophobe dominante (une vague qui est d'ailleurs toujours présente dans les médias états-uniens). Une des nombreuses tendances médiatiques issue de ce courant (que l'on pourrait nommer *néo-orientalisme*) est la

publication presque frénétique des mémoires autobiographiques écrits par des femmes iraniennes appartenant à la communauté diasporique états-unienne. *Not Without my Daughter* (publié en 1987), écrite par l'états-unienne Betty Mahmoody, nous raconte l'histoire amère de son mariage traumatisant avec son ex-époux iranien – un musulman sévère, violent et grossier. En 1991, l'histoire est apparue au grand écran afin de mieux insuffler l'horreur « islamiste » dans l'imaginaire collectif de la société états-unienne. Ça ne sera qu'une des nombreuses adaptations cinématographiques visant à diaboliser le gouvernement (souvent nommé « régime » plutôt que « république »), la culture, la société, le peuple et surtout *l'homme* iraniens. Suite aux attentats du 11 septembre 2001 à New York, la production des récits autobiographiques irano-états-uniens augmente, ainsi que la diffusion médiatique d'images et de motifs islamophobes.

Il faut préciser que la majorité des « mémoiristes » irano-états-uniennes sont des femmes. Elles écrivent éloquentement, défiant avec leurs mots les prisons politiques, le viol, l'assassinat, la misogynie et l'Islam, avec un dévouement poétique qui ne néglige néanmoins pas d'effleurer de temps en temps l'exotisme romantique de la Perse préislamique et païenne. C'est précisément cette représentation dangereuse mais merveilleusement exotique de l'Iran que désirent lire les lecteurs et les lectrices. Tout comme l'Orient, l'Iran est perçu comme étant à la fois menaçant et irrésistible – avec ses grenades juteuses, ses femmes intouchables aux yeux perçants (parce que *persans*), son paysage inchangé qui rappelle les jours de Cyrus le Grand, ses parfums de thé, d'épices et de safran. Dommage que l'eau de rose, pourtant si centrale à la culture iranienne, ne possède plus de charme exotique (tel est l'avis d'Azar Nafisi – écrivaine de *Reading Lolita in Tehran* –, qui fait le point de nous exprimer sa répugnance envers ce parfum oriental, un parfum rituellement saupoudré sur les foules religieuses durant les cérémonies islamiques organisées par le gouvernement iranien: « What we had now, this saccharine rhetoric, putrid and deceptive hyperbole, reeked of too much

cheap rosewater » (172)). L'eau de rose est désormais *islamisée*, voire *appropriée* par le gouvernement iranien – et cette eau désormais impure ne représente qu'un des nombreux exemples illustrant l'aversion que ressentent les écrivaines vis-à-vis tout ce qui fait partie de la République islamique.

Hélas, il faut reconnaître que le discours promulgué par les mémoires irano-états-uniens est souvent qu'une réitération implicite et explicite, quoique fleurie, de la tradition orientaliste – une tradition qui pourtant fut décrédibilisée par le post-colonialisme dans la deuxième moitié du vingtième siècle. Loin de contester les stéréotypes orientalistes qui dominent déjà nos écrans et nos journaux, la majorité des écrivaines irano-états-uniennes ne font que les renforcer.

Aujourd'hui, la tendance des mémoires irano-états-uniens est devenue une véritable industrie consumériste. De plus, les récits autobiographiques écrits par des écrivaines originaires de pays majoritairement musulmans sont de plus en plus célébrées en Amérique du Nord et en Europe. Egerton écrit que ces mémoires représentent en quelque sorte « [a] sophisticated entertainment that brings to life and personalizes historical and political events » (cité par Mitra Rastegar dans « Reading Nafisi in the West: Authenticity, Orientalism, and 'Liberating' Iranian Women », 110). Ce genre de « sophisticated entertainment » est produit principalement dans le but de susciter l'intérêt des consommateurs nord-américains et européens. En général, les consommateurs/lecteurs ne cherchent pas vraiment à approfondir leurs connaissances socio/géopolitiques, mais plutôt à *réaffirmer* leurs convictions et leurs préjugés préexistants. Nous proposons donc une analyse de certaines problématiques présentées par les mémoires irano-états-uniens, et ce, dans le but de démystifier les préjugés orientalistes qui y sont implicitement et explicitement soutenus.

Étant donné que, dans la conscience nord-américaine, l'Iran est un pays hautement et négativement *politisé*, il me convient d'éclaircir l'intention personnelle et politique qui se cache derrière ma thèse. J'insiste à préciser qu'en critiquant les tendances orientalistes présentes dans les mémoires irano-états-uniens, je ne souhaite pas nier, banaliser ou justifier les réels problèmes sociopolitiques qui existent en Iran. Bien que la République islamique de l'Iran soit un gouvernement démocratiquement élu, elle est, tout comme les autres gouvernements mondiaux, un gouvernement *imparfait*. Évidemment, la constitution théocratique du gouvernement iranien problématise encore plus la situation socioculturelle/politique du pays.

Les écrivaines irano-états-uniennes n'ont pas tort. En effet, leurs critiques de la République islamique sont fondamentalement justes. L'imposition du voile obligatoire, les policiers de moralité qui patrouillent les rues iraniennes à la recherche d'individus habillés « à l'occidentale » ou participant à des activités « non-islamiques », l'usage excessif de la peine de mort (le taux de l'Iran dépasse celui de la Chine), le népotisme économique/politique, la distorsion et l'instrumentalisation de la religion par des figures politiques, et j'en passe – chacun de ces problèmes caractérise une partie de la réalité nationale du pays.

Ce à quoi je m'oppose n'est donc *pas* la critique du gouvernement iranien que font les écrivaines irano-états-uniennes, mais plutôt le discours orientaliste qu'elles transmettent *à travers* leurs critiques légitimes de la République islamique. Dans les deux chapitres qui suivent, je souhaite non seulement démystifier les stéréotypes iranophobes et islamophobes promus par les écrivaines irano-états-uniennes, mais questionner *l'authenticité narrative* de l'écrivaine qui raconte. Est-ce que ces écrivaines irano-états-uniennes cherchent sincèrement à nous dévoiler le « vrai » Iran? Est-il possible que le discours orientaliste mené résulte – du moins *en partie* – d'une certaine *coercition idéologique* exerçant une influence insidieuse sur leur conscience? En tant

qu'individus ethniquement « Autre » vivant aux États-Unis/en Occident, est-il possible que les écrivaines irano-états-uniennes soient plus ou moins occidentalisées? Si c'est le cas, que signifie vraiment « occidentalisées »? Quels effets pourrait avoir une telle occidentalisation sur la façon dont ces écrivaines représentent leur pays et leur peuple?

Voilà donc quelques-unes des questions que nous explorerons dans cette thèse. Notre méthodologie consistera à puiser dans diverses théories, études et critiques post-colonialistes afin de faire une analyse conceptuelle des mémoires irano-états-uniens. Les mémoires qui seront analysés sont : *Reading Lolita in Tehran : A Memoir in Books* (Azar Nafisi), *Saffron Sky* (Gelareh Asayesh) et *Lipstick Jihad : A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran* (Azadeh Moaveni).

Le premier chapitre est consacré à la problématique de la représentativité chez la narratrice irano-états-unienne. Notre but sera de questionner la supposée « authenticité » narrative revendiquée par les textes dits « autoréférentiels » (ou « confessionnels »). Aujourd'hui, on nous dit souvent que c'est strictement le « je » personnel qui est à la mesure de s'auto-raconter sincèrement, ou bien d'offrir une vision « pure » et objective de la réalité concrète qui l'entoure. Nous commencerons donc l'analyse en critiquant la confiance aveugle que nous mettons trop souvent sur le genre autoréférentiel.

De plus, au cas spécifique des mémoires irano-états-uniens s'ajoute une autre dimension – une dimension *raciale*. Après avoir abordé la problématique du genre autoréférentiel, nous entamerons une analyse de l'auto-perception de l'immigrante iranienne. Le but consisterait à comprendre comment et pourquoi les écrivaines irano-états-uniennes ont une tendance à internaliser et reproduire le discours orientaliste promu en Occident. Nous aborderons également le concept de l'occidentalisation, ainsi que l'influence que ce phénomène psychologique exerce

sur le tissu narratif des mémoires irano-états-uniens. Tout cela sera accompagné d'une analyse des stéréotypes, des motifs et des thèmes orientalistes qui apparaissent le plus souvent dans la majorité des mémoires irano-états-uniennes.

Le deuxième chapitre se focalisera sur la dichotomie orientaliste englobante – c'est-à-dire l'opposition Occident/Orient – qui imprègne le tissu narratif des mémoires irano-états-uniens. Dans cette partie, nous ferons une critique de ce qui sera nommé la *redéfinition orientaliste* (ou occidental-centrique) des valeurs dites « universelles ». Ce chapitre est en quelque sorte un approfondissement de la critique post-colonialiste déjà entamée dans le premier chapitre, sauf que nous nous concentrerons surtout sur la perspective biaisée des écrivaines vis-à-vis des concepts universels (tels que la guerre, l'amour, la modernité et le progrès). Le but sera de démontrer comment, dans les mémoires, l'Occident est représenté comme étant le *seul* détenteur des valeurs à la base de toute existence humaine (telles que la moralité, le progrès et la civilisation), ce qui résulte en une diabolisation particulièrement impitoyable de tous les attributs socioculturels et sociopolitiques de l'Iran.

Chapitre I

Le mimétisme coercitif, l'occidentalisation et le discours orientaliste dans les mémoires irano-états-uniens

1.1 Le mimétisme coercitif et la problématique du genre autoréférentiel

L'auteure iranienne habitant aux États-Unis est une citoyenne ethniquement « Autre ». Au près de ses concitoyens et concitoyennes, elle s'identifie en tant que *Iranian-American*. Le trait d'union dans cette étiquette, tel un médiateur symbolique, nous donne l'impression que le « soi » identitaire peut être en quelque sorte fendu en deux catégories bien délimitées. Pourtant, la problématique identitaire de l'immigrant(e) est bien plus compliquée que cela. Il se pourrait que l'immigrante irano-états-unienne s'identifie à une idée du soi essentiellement hybride – et possiblement même non-identifiable – se situant au-delà et en dehors d'une « iranienneté » ou d'une « occidentalité » pure. Par ailleurs, le cas de l'identité irano-états-unienne est d'autant plus embrouillé par l'incompatibilité géopolitique entre l'Iran et les États-Unis, une incompatibilité provoquée par la Révolution iranienne en 1979. Or, les tensions géopolitiques irano-états-uniennes jouent un rôle crucial en ce qui concerne l'auto-perception de l'immigrante irano-états-unienne, qui, pour sa part, se trouve psychologiquement déchirée entre ces deux pays. Dans ce même cadre, il est tout aussi impossible d'ignorer la présence sous-jacente d'un discours orientaliste agissant perpétuellement sur la conscience irano-états-unienne.

Le présent chapitre a pour objet d'analyser les modalités selon lesquelles l'auto-perception de l'écrivaine irano-états-unienne est affectée par le fait de devoir vivre entre deux identités, cultures et discours socio-politiques apparemment irréconciliables, et ce, en tant qu'individu ethniquement « Autre ». Bien qu'elle maîtrise la langue anglaise, l'écrivaine irano-états-unienne

est inévitablement soumise au jugement de la société dans laquelle elle vit. Nous serons donc en mesure de mener le lecteur et la lectrice à remettre en question l'*authenticité* de la voix narrative des femmes irano-états-uniennes qui écrivent des mémoires autobiographiques se rapportant à la société, la politique et le peuple (majoritairement musulman) de l'Iran.

Dans son livre intitulé *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, la critique post-colonialiste Rey Chow affirme que les mémoires, tout comme le journal et l'autobiographie, font partie du genre littéraire « autoréférentiel » (112). En tant que littérature de « confession » (*Ibid.*), les textes autoréférentiels se veulent entièrement intimes, idéologiquement subjectifs et émancipés de tout métarécit. Chow écrit que la tendance contemporaine favorisant les genres autoréférentiels peut être attribuée, en partie, au discours postmoderne de Jean-François Lyotard. Ce dernier propose l'adoption d'une position catégoriquement anti-métarécit:

Postmodernity, according to Lyotard, is a time when metanarratives – that is, the stories and theories that used to have universal explanatory power – have lost their legitimation; [...] One outcome [...] is an increasing relativism in representation, since, with the demise of the justifications provided by metanarratives, all experiences now *seem* to be equally valid. (*Ibid.*)

Ne possédant aucune légitimité discursive dans le contexte ainsi que dans la société désormais « postmodernes », l'*objectivisme* du métarécit est aboli et remplacé par le *relativisme* du texte autoréférentiel. Cependant, cette nouvelle position relativiste est problématique, puisqu'elle prétend représenter une réalité plus personnelle et authentique, voire plus *vraie*. Cette revendication audacieuse est paradoxale; après tout, la vérité ne peut pas être, selon la postmodernité lyotardienne, réduite à une seule essence ou attribuée à un genre en particulier. Ainsi, le pouvoir discursif de l'autoréférentialité est essentiellement illusoire: « The trap that many fall into when they turn to self-referential genres as a way out of metanarratives, out of the crime of speaking for others, is that of the age-old realist fallacy, which allows them to attribute to self-

referentiality the capacity for an unproblematic representation of reality, in this case, the reality of the self. » (Chow, 113). Il faut donc lire l'œuvre autoréférentielle en faisant attention à ni la sacraliser, ni lui accorder une légitimité discursive incontestable. Ainsi, contrairement à ce que propose la position relativiste postmoderne, le soi n'est pas « a refuge beyond the reach of power » (*Ibid.*, 114). Pour revenir au cas des mémoires irano-états-uniens, cela signifie tout simplement que la voix narrative de chacune des écrivaines n'est pas forcément fiable, authentique ou sincère. Afin de se permettre une lecture lucide de ces mémoires, il faut considérer les contextes sociopolitique et géopolitique dans lesquels ils furent rédigés.

Publiés aux États-Unis (surtout dans les années suivant les attentats du 11 septembre 2001), les mémoires irano-états-uniens virent le jour durant une période politiquement chargée qui donna naissance, entre autres, au fameux « Axe du Mal » (*Axis of Evil*).¹ C'est aussi dans ces années post-11-Septembre que l'islamophobie fût de plus en plus répandue dans la société américaine. Bien que quelques mémoires irano-états-uniens aient été publiés avant les attentats du 11 septembre 2001 (pour en énumérer quelques exemples plus connus : *To See and See Again* par Tara Bahrapour, *Not Without My Daughter* par Betty Mahmoody, *Saffron Sky* par Gelareh Asayesh), ceux publiés dans les années suivantes furent acclamés de manière sans précédent.

Étant donné que la mise-en-scène sociopolitique établie aux États-Unis – qui, semblerait-il, est toujours d'actualité – encourage un discours médiatique qui est implicitement (et parfois même explicitement) hostile vis-à-vis le citoyen et la citoyenne d'origine moyen-orientale et/ou de confession islamique, il serait erroné de traiter l'œuvre de l'écrivaine irano-états-unienne comme étant un produit purement confessionnel, voire entièrement subjectif. Cela signifierait un

¹ Lors d'un discours de l'ex-président américain George W. Bush, l'Iran fut désigné comme l'une des grandes menaces géopolitiques faisant partie de l'Axe du Mal. Les deux autres pays désignés furent l'Irak (sous le gouvernement de Saddam Hussein) et la Corée du Nord.

déni du métarécit iranophobe et islamophobe dominant les médias états-uniens. Il est donc essentiel de lire les récits produits par ces écrivaines en tenant compte du soi-disant « regard occidental » (*Western gaze*) projeté sur, et potentiellement internalisé par, la narratrice irano-états-unienne.

Dans les pages qui suivent, nous ferons une analyse de ces problématiques afin d'illustrer que, loin d'être purement autoréférentiels, la majorité des mémoires irano-états-uniens sont imprégnés de nombreux vestiges de la tradition orientaliste. Nous appuierons nos arguments sur la notion du « mimétisme coercitif » (*coercive mimeticism*) développée par Rey Chow. Selon Chow, l'immigrant(e) venant du Tiers Monde et habitant dans la société occidentale est, tel un *objet* (passif), perpétuellement soumis au regard scrutant du *sujet* occidental (actif). Chez l'immigrant(e), ce qui résulte de cette surveillance perpétuelle est une internalisation – parfois inconsciente – de son image captée (et simultanément projetée) par le regard occidental. Cette image est le stéréotype de l'immigrant(e) « Autre », et donc inévitablement floue : « an image out of focus » (Chow, 96). L'immigrant(e) se met à reproduire, voire à jouer le rôle de *l'image de lui-même* peinte par le regard occidental. Chow écrit:

[...] however benevolent and complimentary the visitor might be, the image produced of (...) the third-world cultural workers, [and] the ethnics caught in the plight of postimperialist nationalisms [...] is bound to be out of focus because they are the products of a certain kind of gaze to which they are (pre)supposed to play *as*, to act *like*, to exist *in the manner of* something [...] This something may be an idea, an image, or a stereotype, but the point remains that the objects under scrutiny are dislocated and displaced to begin with, and subordinated even as they appear as themselves. (100)

Au cours de ce chapitre, nous chercherons à illustrer la manière dont un tel processus de mimétisme puisse faire en sorte que l'écrivaine irano-états-unienne reproduise volontairement le discours orientaliste (c'est-à-dire islamophobe et iranophobe) tiré du courant médiatique états-unien. Dans les premières sections du chapitre, nous nous concentrerons sur le regard orientalisant de

l'écrivaine envers elle-même, ainsi que son désir de s'occidentaliser. À la fin du chapitre, nous analyserons les façons par lesquelles l'écrivaine occidentalisée projette son propre regard orientaliste sur la société iranienne dont elle écrit.

Rey Chow propose qu'il existe dans la sphère politico-culturelle postcoloniale trois niveaux ou types de mimétismes affectant simultanément l'éthos de l'individu Autre. Elle écrit:

The first level of mimeticism has to do with the imperative, created by Western imperialism and colonialism of the past few hundred years, of the white man as the original. (...) the white colonizer, his language, and his culture stand as the model against which the colonized is judged; the latter is expected to imitate, to become like her master, while knowing full well that her efforts at imitation will forever remain unsatisfactory. (...) The second level of mimeticism complicates the first in that the existential efforts made by the colonized, rather than being dismissed as inadequate, begin to assume a certain complexity. (...) such debates tease out an important feature of the colonized's subjectivity that was previously ignored: the ambivalent wishes and resentments embedded in her identitarian plight. (...) What makes [the] third kind of mimeticism intriguing is that the original that is supposed to be replicated is no longer the white man or his culture but rather an image, a stereotyped view of the ethnic: I am referring to the "Asianness," "Africanness," "Arabness," and other similar kinds of nativenesses with which ethnics in North American society, for instance, are often expected to conform. (...) I propose that [the third level of mimeticism] be defined as coercive mimeticism. (107)

Selon cet extrait, le premier niveau de mimétisme est engendré par la tradition colonialiste de l'Occident, qui impose sur la conscience du colonisé l'image du colonisateur Blanc comme *le* modèle à imiter. Toutefois, pour le colonisé, l'objectif de « devenir » Blanc ne sera jamais littéralement atteignable, puisqu'il est objectivement non-Blanc (voire « Autre »). Le deuxième niveau de mimétisme est plus compliqué, étant lié à la lutte interne préoccupant la conscience de l'individu non-Blanc. C'est dans la sphère de ce deuxième niveau que s'introduisent les discours postcoloniaux des intellectuels anticolonialistes tels que Homi Bhabha et Frantz Fanon, portant sur la lutte identitaire du colonisé non-Blanc. Selon Chow, cette lutte est fondée sur « the complex of trying to become white » (104).

Le troisième niveau de mimétisme est nommé *coercive mimeticism*. Pour réitérer l'extrait ci-dessus, ce qui distingue le mimétisme coercitif est le fait que le modèle racial à reproduire n'est plus le modèle de l'homme Blanc colonisateur, mais plutôt l'image stéréotypée du groupe ethnique minoritaire en question. C'est-à-dire que le processus du mimétisme coercitif mène l'individu « Autre » à reproduire volontairement le stéréotype du groupe ethnique auquel il appartient. Étant donné que la hiérarchie socio-raciale sur laquelle est fondé ce processus mimétique est établi par l'ex-colonisateur Blanc, ce dernier est évidemment celui qui définit les stéréotypes ethniques. Ainsi, le mimétisme coercitif fait en sorte que l'individu « Autre » soit régulièrement appelé à adopter son « rôle » ethnique. L'adoption de ce rôle ethnique *pré-scénarisé*, pour ainsi dire, permet à l'individu « Autre » de s'intégrer dans le cadre de la hiérarchie sociale dominante. L'individu « Autre » acquiert donc une certaine légitimité discursive face au sujet occidental, *tout en croyant s'identifier à un « soi » identitaire authentique et autonome*.

En fin de compte, bien qu'en surface il semble assumer sa propre altérité, l'individu « Autre » ne fait qu'adopter la définition identitaire de lui-même préétablie par le meneur du discours dominant. Dans le cas du présent chapitre, qui a pour but d'analyser l'éthos de l'écrivaine irano-états-unienne, le discours dominant s'agit de la tradition orientaliste et fondamentalement islamophobe soutenue par le courant médiatique états-unien (et, plus généralement, occidental). En tenant compte de ce contexte, notre analyse consistera en une riposte vis-à-vis la narrative orientaliste englobée par la majorité des mémoires irano-états-unien.

Nous nous pencherons sur trois mémoires en particulier, non seulement en raison de leur popularité aux États-Unis, mais aussi parce qu'ils réunissent en eux les tendances orientalistes communes à la majorité des mémoires irano-états-uniennes : *Reading Lolita in Tehran: A Memoir*

in Books par Azar Nafisi, *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran* par Azadeh Moaveni, et *Saffron Sky* par Gelareh Asayesh.

1.2. Un bref survol des œuvres

Dans un article intitulé « The Perils and Seductions of Home: Return Narratives of the Iranian Diaspora », Jasmin Darznik – elle-même auteure d’un récit autobiographique intitulé *The Good Daughter : A Memoir of My Mother’s Hidden Life* (publiée en 2011) – utilise l’expression « return narratives » (56) afin de décrire les mémoires irano-états-uniens, puisqu’ils sont écrits spécifiquement dans un contexte de *retour* aux pays natal. Pour Azar Nafisi, Gelareh Asayesh et Azadeh Moaveni – les trois vivant aux États-Unis –, ce retour signifie un retour à un Iran désormais *appartenant* à la Révolution iranienne; un Iran (négativement) islamisé, socio-culturellement défiguré et presque entièrement méconnaissable.

Reading Lolita in Tehran (2003)

Azar Nafisi est une professeure de littérature anglaise qui, ayant fait ses études universitaires aux États-Unis, retourne en Iran durant les années précédant et suivant la Révolution iranienne. Son récit autobiographique, *Reading Lolita in Tehran : A Memoir in Books*, raconte les difficultés professionnelles et personnelles vécues durant la période de la Révolution (1978-1981) jusqu’à son retour définitif aux États-Unis en 1997. Les événements du livre sont liés par un élément centralisant: un club de lecture privé organisé par Nafisi elle-même. Ce club de lecture lui permet de recevoir chez elle ses sept étudiantes favorites au cours des années 1995-1997 (donc, jusqu’à son départ aux États-Unis). À part ses propres expériences, Nafisi raconte également la vie de ces jeunes femmes, qui, selon elle, la considèrent comme un mentor.

Les chapitres de *Reading Lolita in Tehran* sont rassemblés sous quatre sections principales, chacune dédiée à un(e) écrivain(e) (ou une figure) littéraire appartenant au canon littéraire occidental: « Lolita », « Gatsby », « James » et « Austen ». Ainsi, l'œuvre de Nafisi transcende le domaine autobiographique et s'entrelace également avec la sphère littéraire que représente Nafisi elle-même (en tant que professeure de littérature). *Reading Lolita in Tehran* est l'une des œuvres irano-états-unienne les plus importantes – sinon la plus importante. Le livre fut reçu positivement par la majorité des critiques, demeura sur la liste des best-sellers de *New York Times* pour au-delà de 100 semaines, et a été jusqu'alors traduit en 32 langues.

Saffron Sky (1999)

Gelareh Asayesh, auteure du livre intitulé *Saffron Sky*, est une journaliste irano-états-unienne vivant aux États-Unis depuis son enfance. Dans ses mémoires, Asayesh décrit les troubles identitaires qui l'ont tourmentée tout au long de sa vie. Ayant épousé un journaliste états-unien qui ne parle pas sa langue natale (« What am I doing married to a man who doesn't speak my language? » (57), Asayesh offre à travers ses écrits une perspective humanisant les nombreuses problématiques de l'identité hybride.²

Lipstick Jihad : A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran (2005)

Azadeh Moaveni, d'origine iranienne, est une journaliste et correspondante de *Time Magazine*. Dans *Lipstick Jihad*, Moaveni nous raconte l'histoire de son retour en Iran durant la période dite « réformiste » des années 1990.³ Le retour de Moaveni en Iran est très politisé,

² « Hybride » dans le sens établi par le critique post-colonialiste Homi Bhabha. Selon Bhabha, l'identité de l'individu colonisé oscille entre la culture du colonisé et celle du colonisateur. Ainsi, l'individu « hybride » représente une identité essentiellement ambivalente, n'appartenant à aucune des extrémités du binaire dominant.

³ Les années suivant la Révolution Iranienne en 1979 représentèrent une période politique extrêmement oppressive. Avec l'élection de Seyyed Mohammad Khatami (en 1997), un cleric réformiste et relativement libéral, l'ambiance socio-politique s'est améliorée considérablement.

puisqu'elle y travaillera en tant que correspondante de *Time Magazine* pour une période de deux ans. Née en Californie, Moaveni revendique une perspective identitaire particulièrement états-unienne et occidental-centrique. Elle s'intéresse beaucoup à la jeunesse iranienne appartenant à la classe dite occidentalisée, moderne et séculaire. Dans ce sens, Moaveni revendique *deux* perspectives états-uniennes: l'une en tant qu'irano-américaine née aux États-Unis, l'autre en tant que jeune femme iranienne appartenant à la classe « occidentalisée» (*Americanized*). Tel est le cas dans les écrits de Gelareh Asayesh, l'œuvre de Moaveni se reporte souvent à la problématique identitaire. Cependant, et contrairement à Asayesh, Moaveni se positionne explicitement en tant qu'étrangère (états-unienne) vis-à-vis le peuple iranien indigène.

1.3 Une narratrice trop « états-unienne » : le problème de la représentativité

Dans un essai intitulé « Reading Nafisi in the West: Authenticity, Orientalism, and 'Liberating' Iranian Women », Mitra Rastegar aborde le problème de la représentativité dans la mémoire d'Azar Nafisi. Comme la majorité des écrivaines irano-états-uniennes, Nafisi se présente en tant que porte-parole de la population (féminine) iranienne. Décidément, représenter une nation n'est pas une entreprise négligeable. Il devient donc nécessaire d'analyser la légitimité, voire l'authenticité de la voix narrative qui tente de « parler pour » le peuple indigène. Rastegar écrit:

Whereas Nafisi cannot be said to speak *as* the average Iranian woman, in her memoir she is invested in describing the lives of various women under the Islamic Republic through their stories. Spivak argues that it is necessary to distinguish between speaking of and speaking for when considering representations of the oppressed Other. When the two are not disentangled, a representation, or portrayal, can become an act *of speaking for* others in the political sense, of presuming to represent their desires or interests (1988, 294). (112)

En ce qui concerne le dilemme de la représentativité, nous avons déjà affronté les problématiques de base: la question de l'autoréférentialité dans le genre confessionnel, ainsi que l'influence problématique du mimétisme coercitif sur l'immigrante irano-états-unienne. Nous proposons

maintenant une analyse plus approfondie de ces mêmes problématiques, telles qu'elles se manifestent conceptuellement dans les mémoires.

Pour développer sa critique de *Reading Lolita in Tehran*, Rastegar emprunte le concept d'auto-ethnographie⁴ de Mary Louise Pratt. Selon Pratt, l'auto-ethnographie est un genre textuel qui permet à un auteur ethniquement « Autre » de puiser dans ses expériences personnelles dans le but de les lier à des questions socioculturelles et politiques importantes. Dans le texte auto-ethnographique, l'écrivain(e) reproduit certains aspects du discours dominant de manière à *contester* ce discours. Rastegar écrit: « Pratt uses the concept of 'autoethnography' to describe 'instances in which colonized subjects undertake to represent themselves in ways that engage with the colonizer's own terms' (...) » (110). Étant donné que le discours dominant de la société colonisatrice (ou ex-colonisatrice) usurpe la subjectivité de l'individu « Autre », l'auto-ethnographie lui permet de renverser les codes de ce discours en les utilisant pour *exprimer* sa subjectivité.

Nous pourrions suggérer qu'Azar Nafisi, en adoptant la langue dominante du discours médiatique états-unien (l'anglais) et en faisant référence à des œuvres littéraires occidentales (telles que *The Great Gatsby* et *Pride and Prejudice*), essaie de renverser les stéréotypes iranophobes à travers une méthodologie auto-ethnographique. Par exemple, pour contester l'image typique de la femme iranienne opprimée, Nafisi crée souvent des parallèles implicites entre, d'un côté, ses étudiantes « non-conformistes » (comme, par exemple, Azin, qui s'est remariée deux ou trois fois, ou bien Nassrin, qui rejette les normes socioculturelles iraniennes et souhaite vivre aux

⁴ L'ethnographie désigne l'étude anthropologique des peuples ou des sociétés. Autrefois, l'ethnographie fut dédiée à la recherche des peuples dits « non-civilisés ». L'auto-ethnographie, ou l'écriture auto-ethnographique, désigne plutôt une méthode réflexive par laquelle un(e) écrivain(e) tente d'expliquer les réalités culturelles et politiques de sa société en s'inspirant de sa propre expérience personnelle.

États-Unis) et, d'un autre côté, les protagonistes féministes (ou socialement émancipées) des œuvres littéraires occidentales (telle que la fameuse Elizabeth Bennett de *Pride and Prejudice*). Lorsque Nafisi souligne la *similarité* (et non la *différence*) entre la femme iranienne-orientale « non-conformiste » et la femme anglaise-occidentale « émancipée », le stéréotype de la femme iranienne opprimée est, dans un certain sens, renversé.

Pourtant, il ne suffit pas d'employer les codes discursifs du courant dominant afin d'effectivement *renverser* le courant dominant. Le texte auto-ethnographique doit aussi, et prime abord, être « inventive and dialogical, not simply reproducing, but also posing a challenge to dominant preconceptions » (Rastegar, 110). Pour revenir à l'exemple cité précédemment, nous pourrions argumenter qu'un des problèmes fondamentaux du féminisme proposé dans *Reading Lolita in Tehran* est que la *femme modèle* (c'est-à-dire féministe et émancipée) de Nafisi – Elizabeth Bennett, par exemple – est presque toujours tirée du canon littéraire *occidental*. En tenant compte de ce détail, pouvons-nous attester que Nafisi réussit véritablement à renverser l'idée plus globale (et généralement acceptée) de la supériorité des cultures dites occidentales vis-à-vis les cultures non-occidentales?

Si elle choisit toujours des modèles occidentaux comme *critères* par lesquels la féminité iranienne puisse être légitimée (ou, inversement, rejetée), Nafisi parvient-elle vraiment à contester les « dominant preconceptions » sur l'Iran? La critique littéraire Roksana Bahramitash en doute, relatant dans son essai (« The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers ») que Nafisi se concentre uniquement sur les femmes iraniennes qui appartiennent à la même classe socio-économique qu'elle. Ainsi, Nafisi valorise l'opinion (et donc, la féminité) des femmes qui partagent *sa* vision particulièrement occidentale

du féminisme, tout en refoulant la voix collective des femmes iraniennes qui ne partagent pas forcément les mêmes angoisses socioculturelles qu'elle. Bahramitash écrit:

Nafisi focuses on eight young middle-class urban women who come to her on a weekly basis to learn English literature, and through their stories she provides a representation of oppressed Iranian women. [...] Her class position overshadows her ability to learn about, let alone give voice to, subaltern women, who comprise the majority of Iranian women. Instead, she presents a monolithic image of Iranian women, one that is in line with that of her own views. This exclusion on the basis of class position is not unique to Nafisi. [...] Iranian women experienced the Revolution differently depending on their social class. For example, while the imposition of *hejab* restricted upper middle-class women—clearly the experience of Nafisi—for the majority of Iranian rural and urban women of low income *hejab* provided them the opportunity to enter the very public space from which they had been excluded before the Revolution because they had worn the chador (*hejab*). While Nafisi's personal struggles with *hejab* were probably genuine, she failed to see that millions of her fellow countrywomen had no similar difficulty because they had always observed *hejab*. Spivak's path-breaking work is relevant here: the representation of subaltern women as a homogeneous group is highly problematic and often ends up with the exclusion of the real subalterns. Nafisi does just that by assuming that she and the eight women about whom she writes represent a homogeneous category of Iranian women who are victims of misogynist state policies. (230-232)

Ainsi, le désir – quoique bien intentionné – de transmettre les angoisses du peuple iranien au lecteur et à la lectrice états-unien(ne), est inévitablement marqué par les préjugés de l'écrivaine.

Un regard essentiellement biaisé (en faveur de la culture occidentale) représente une tendance commune chez les auteures irano-états-unienne. Bien que les préjugés soient nombreux, nous tenterons de les rassembler sous deux phénomènes qui dominent la tendance « mémoiriste » de la diaspora irano-états-unienne: (1) l'auto-orientalisme et (2) l'occidentalisation. Dans le présent contexte, le terme « auto-orientalisme » signifie une fusion des deux premiers niveaux de mimétisme décrits par Chow, qui, rappelons-nous, font en sorte que l'écrivaine irano-états-unienne soit à la fois *consciente* d'un modèle socioculturel et ethnico-racial dit supérieur (le modèle occidental-Blanc), et qu'elle cherche en même temps à *concilier* son altérité ethnique avec ce

modèle. Autrement dit, la narratrice reconnaît son identité (jugée inférieure et « Autre ») en captant le regard du modèle occidental-Blanc. En même temps, la narratrice irano-états-unienne cherche à accepter sa différence, et ce, en dépit d'un désir irrépessible et ambivalent de devenir *elle-même* occidentale-Blanche.

Cette première tendance psychologique – l'auto-orientalisme – est inévitablement suivie et complétée par la deuxième : l'occidentalisation. Pour se mettre dans une position socioculturelle *supérieure* (voire *occidentale*), la narratrice doit avant tout se distinguer de la population iranienne indigène. La médaille de distinction, pour ainsi dire, est sa citoyenneté états-unienne, à laquelle elle s'attache et au moyen de laquelle elle s'identifie presque entièrement. Inutile de mentionner que cela crée un grand point d'interrogation vis-à-vis la problématique de la représentativité. Voici la question que nous devrions donc nous poser: une écrivaine iranienne occidentalisée, qui écrit principalement pour un public états-unien/occidental, peut-elle vraisemblablement représenter l'opinion majoritaire du peuple iranien indigène?

Dans la plupart des mémoires irano-états-uniens, la narratrice établit une distance entre elle et le peuple iranien auquel elle se sent, ou prétend se sentir, étrangère. Cette distance est spatiale, mais aussi temporelle. Gelareh Asayesh écrit : « I was born in Tehran. Before I moved to America, first for a two-year stay when I was eight and then for good in 1977, I was an Iranian girl. Now my country is a mystery to me; shrouded in sinister images. I envision a dark land of ungovernable forces, peopled by bearded bogeymen. » (1). Parallèlement, Azadeh Moaveni, qui nous informe d'avoir visité l'Iran lorsqu'elle fut enfant, décrit ce qu'elle ressent suite à son retour au pays:

Where were the orchards, the old houses filled with evocative scents and closely knit clans who spent their days cooking together and puzzling the meaning of life over tea? Not only did this world not exist anymore, it had been replaced by something cynical and alien, familiar only through course of habit to

those who had known nothing else. Iran, fountain of my memories [...] replaced by the Islamic Republic. (44)

Ainsi, Moaveni se distingue immédiatement des Iraniens et des Iraniennes « who have known nothing else » que la République islamique. Ici, la République islamique est en quelque sorte présentée comme une ligne nette ayant tranché l'espace spatio-temporel iranien en deux. Comme Asayesh, Moaveni atteste qu'elle ne reconnaît plus l'Iran de son enfance. Il est important de noter que l'image associée à l'Iran d'autrefois (voire l'Iran prérévolutionnaire) est teintée d'un exotisme orientaliste évident : « the orchards », « the old houses filled with evocative scents », « closely knit clans ». Ceci fait partie de la tendance populaire à *persianiser* l'Iran, à laquelle nous retournerons dans la prochaine section de ce chapitre.

La narratrice irano-états-unienne, en revendiquant sa citoyenneté états-unienne, revendique simultanément une supériorité incontestable face au peuple iranien indigène (qui est déjà jugé inférieur par le *Western gaze* orientaliste du courant médiatique états-unien). Cette réclamation permet à la narratrice de tranquilliser « her identitarian plight » (Chow, 107), ce qui l'aide, dans un certain sens, à se réconcilier avec sa propre altérité (vis-à-vis le modèle occidental-Blanc). Il en résulte que la narratrice succombe volontairement au mimétisme coercitif et, par conséquence, accepte de jouer le rôle ethnique qui lui est assigné. En jouant le rôle de la femme (irano-)états-unienne qui *voyage en* Iran, la narratrice se transforme en étrangère et est effectivement occidentalisée. Finalement, la narratrice – désormais armée d'un regard pseudo-occidental – projette son propre *Western gaze* sur le peuple iranien indigène.

Contrairement à Gelareh Asayesh et Azadeh Moaveni, Azar Nafisi demeure dans l'Iran postrévolutionnaire pendant plusieurs années (de 1978 à 1997). Cela signifie qu'elle est incapable d'établir une distance spatio-temporelle concrète, comme le font Asayesh et Moaveni. En

revanche, Nafisi revendique une identité intrinsèquement étrangère – voire Autre – vis-à-vis ses concitoyens iraniens. Ayant fait ses études universitaires aux États-Unis, l'altérité dont elle se pare est d'une qualité essentiellement et incontestablement états-unienne (*American*). Lorsqu'un ami new-yorkais visite Téhéran, Nafisi s'identifie immédiatement à lui, mettant en évidence leur *citoyenneté* commune:

Jeff was an American reporter from New York with whom I roamed the streets of Tehran for a few months. At the time I didn't understand why I had become so dependent on these rambles. Some people take up alcohol during periods of stress, and I took up Jeff. I needed desperately to describe what I had witnessed to that other part of the world I had now left behind, seemingly forever. I took up writing letters to my American friends, giving minute and detailed accounts of life in Iran, but most of those letters were never sent.

It was obvious that Jeff was lonely, and, despite his obsessive love for his job, for which he had been greatly acknowledged, he needed to talk to someone who could speak his language and share a few memories. (...) I was longing to talk to someone who spoke English, preferably with a New York accent, someone who was intelligent and appreciated *Gatsby* and Häagen-Dazs and knew about Mike Gold's Lower East Side. (106-107)

Dans un autre chapitre, Nafisi relate une description d'elle faite par un ami iranien (un ex-professeur universitaire): « She is very American – like an American version of Alice in Wonderland. Was this a compliment? Not particularly; it was merely a fact. » (175-176). De plus, Nafisi souligne son altérité à maintes reprises en faisant des commentaires qui sont destinés à révéler le malaise existentiel dont elle souffre en tant qu'iranienne socio-culturellement « Autre » (c'est-à-dire « Autre » vis-à-vis le peuple indigène): « One day in the spring of 1981 – I can still feel the sun and the morning breeze on my cheeks – I became irrelevant. » (150); « For a long time, I wallowed in the afterglow of my irrelevance. » (171).

Nafisi trouve également un refuge identitaire dans sa carrière. En tant que professeure de littérature anglaise, elle joue le rôle de porte-parole du canon littéraire anglais et, plus

généralement, occidentale. Ceci, par extension, la transforme en porte-parole de la *culture* anglaise et occidentale. Tout cela contribue à la distanciation, voire la distinction de Nafisi vis-à-vis le peuple iranien indigène. Cette distinction lui accorde une *occidentalité* qui permettra aux lecteurs occidentaux à mieux s'identifier à elle et, par la suite, à avoir confiance en sa voix narrative.

Nafisi n'est pas la seule à vouloir exploiter son « côté » états-unien afin de se distinguer du peuple iranien indigène: Asayesh et Moaveni le font aussi. En fait, pour chacune des narratrices, c'est avant tout leur position en tant que citoyennes états-uniennes qui les sépare des autres Iraniens. Dans *Saffron Sky*, Gelareh Asayesh nous relate: « My family expected me to return from abroad imbued with the superiority of the West; they expected me to consider myself too good for my family, country, and friends. They expected to agree with me, albeit resentfully. » (47-48). La supposée « superiority of the West » que revendique Asayesh est encore plus évidente dans la polarisation essentialisante qu'établit Azadeh Moaveni dans *Lipstick Jihad*: « The act of probing deeply, I realized, was an ingrained part of my California life, a telltale sign of an American consciousness. To not think so much – the stock local prescriptive – was simply not an option. » (Moaveni, 120). Selon Moaveni – qui n'hésite pas d'attribuer des caractéristiques opposées à l'éthos américain (jugé conscient et introspectif) et iranien (jugé superficiel et dépourvu d'esprit critique) –, c'est son côté états-unien qui la *sauve*, en quelque sorte, de l'indolence intellectuelle qui ramollit l'esprit iranien.

Tout comme Moaveni, Asayesh projette son propre *Western gaze* sur le peuple iranien indigène. L'extrait ci-dessous, qui décrit un couple iranien (appartenant à la classe ouvrière), exemplifie le *Western gaze* de la narratrice irano-états-unienne:

Looking around, I am deeply conscious of the shiny stroller, the warm fleece cover-up that protects my daughter from the cold, the matching magenta parka. I look at a family standing nearby and notice the

dark, bearded face of the husband, the cheap parka, the coarsely woven sweaters and baggy pants of the children, the pretty, discontented face of the wife. I want to pull away from them and preserve myself, Neil, and Mina in an island of Western wealth and superiority. Mina's costly accouterments, my husband's clean-shaven face and neon anorak, my own pretty raincoat and Chanel scarf – this is what I want for myself. The Iranians around me seem alien and poor and primitive. (Asayesh, 175)

Pourtant, lorsque certains membres de sa famille approuvent le bon comportement de Mina (la fille d'Asayesh) en le reliant au fait qu'elle est moitié états-unienne, Asayesh objecte avec véhémence : « How dare you suggest that everything good in my child is because of her American half? How dare you talk about Iranians this way? » (176). Ce n'est pas le seul moment durant lequel Asayesh vient à la défense du peuple iranien indigène. En fait, Asayesh pose souvent un regard critique sur le matérialisme et l'individualisme de la société états-unienne, accusant cette dernière de l'avoir *déflorée* symboliquement de son « innocence ». Cependant, même cette analogie touchante est quelque peu problématique, puisque l'innocence perdue dont écrit Asayesh est décrite comme étant un vestige de l'esprit superstitieux attribué à l'Iranien (ou, plus généralement, à « l'oriental »):

Living in America, with its lofty intellectualism, has robbed me of simple faith, that precious legacy of growing up in a simple land. I realize the essential magic of belief, that its transformative power lies not in *what* you believe but *that* you believe. I begin to see that it is our capacity for awe that links us to the divine [...] I feel deflowered, incapable of recapturing a lost innocence. (31-32)

Ainsi, Asayesh attribue à la société américaine (et donc à elle-même, qui est désormais occidentalisée) un « lofty intellectualism » auquel s'oppose le « simple faith » du peuple iranien vivant dans un « simple land ». Cette dichotomie reflète la polarisation intrinsèque au discours orientaliste, décrite par Edward Said dans *Orientalism*: « [...] the absolute and systematic difference between the West, which is rational, developed, humane, superior, and the Orient, which is aberrant, undeveloped, inferior. » (300). Lorsqu'Asayesh décrit l'Iran comme étant « a simple

land », elle ne fait que renforcer le stéréotype de l'oriental nigaud, non civilisé et barbare, tout en effaçant la richesse et la complexité socioculturelle du pays et du peuple iraniens.

Dans *Lipstick Jihad*, Azadeh Moaveni fait également usage de cette dichotomie orientalisant et, en ce faisant, revendique une supériorité morale vis-à-vis à l'Iranien indigène: « It was part of a building awareness that I had stepped into this Iran partly as an Iranian, reading the grinds of coffee cups, burning *esfand* to ward away the evil eye, but also as an American, constricted by the absence of horizons (of so many sorts), genuinely shocked by the grim ordinariness of violence and lies. » (88). Ici, Moaveni renforce le stéréotype orientaliste de l'individu dit oriental comme étant un être incurablement superstitieux, violent et menteur. De plus, Moaveni insinue que c'est son identité états-unienne qui la rend ouverte d'esprit, sobre et civilisée (« as an American, constricted by the absence of horizons [...], genuinely shocked by the grim ordinariness of violence and lies »). Ainsi, selon Moaveni, c'est son esprit « *American* » qui fait en sorte qu'elle soit un être humain capable d'empathie et d'altruisme.

Renonçant à sa partie iranienne, la narratrice croit obtenir une certaine légitimité discursive vis-à-vis du lecteur et la lectrice occidental(e). Selon la théorie du mimétisme coercitif, la narratrice est en ce moment à la merci de son propre « identitarian plight »; elle souffre d'un complexe d'infériorité (« the complex of trying to become white » (Chow, 104)). Pour cette raison, elle tente de se débarrasser du lourd fardeau de sa propre altérité, de sorte à pouvoir éventuellement *appartenir* à la société occidentale. C'est peut-être pour cette raison que Gelareh Asayesh se sent obligée de renoncer volontairement à son iranienneté. Dans l'extrait ci-dessous, Asayesh explique qu'elle a dû abandonner son iranienneté afin de mieux pouvoir s'assimiler à la société états-unienne:

The consuming need to belong led us to purge ourselves of that which once made us who we were – our accents, our awkward clothes, our beliefs. We were faced with an unspoken choice: to be alienated from the world around us or from our innermost selves. [...] At my first newspaper job after college, friends told me with approval that I was “well-adjusted,” “Americanized.” They could not see the Iranian in me. But each year I became more aware of an inner schism. Deep inside, I could not forget that I began life as an Iranian. (104-106)

D'une part, ce renoncement représente un déchirement, voire une séparation douloureuse; d'une autre part, ce même déchirement récompense la narratrice en lui accordant un statut supérieur à celui des Iraniens indigènes. Cette séparation nous est décrite comme étant une séparation *nécessaire* (« We were faced with an unspoken choice : to be alienated from the world around us or from our innermost selves ») – un phénomène symboliquement comparable à celui du serpent qui jette sa peau afin de se renouveler. Sauf que, dans le cas de la narratrice irano-états-unienne, cette peau est « l'Iranienne en elle » (« the Iranian in me »). Ce qui émerge suite au déchirement est une *irano-états-unienne*: une citoyenne états-unienne.

La citoyenneté états-unienne de la narratrice n'est pas le seul attribut qui lui permet de se distinguer du peuple iranien indigène. En fait, la majorité des écrivaines irano-états-uniennes appartiennent également à la classe aisée. Ceci présente un problème fondamental en ce qui concerne l'authenticité narrative des mémoires irano-états-uniens. Dans *Reading Lolita in Tehran*, Azar Nafisi écrit:

My family had always looked down on politics, with a certain rebellious condescension. They prided themselves on the fact that as far back as eight hundred years ago [...] the Nafisis were known for their contributions to literature and science. The men were called *hakims*, men of knowledge, and later, in this century, the Nafisi women had gone to universities and taught at a time when few women dared leave home. When my father became the mayor of Tehran, instead of celebration there was a sense of unease in the family. (84)

La situation de la famille Nafisi est importante, surtout dans le contexte prérévolutionnaire, qui fut en grande partie caractérisé par un écart considérable entre les classes populaires et la

bourgeoisie. Dans *Saffron Sky*, Asayesh projette également un regard dit « classiste » sur le peuple iranien (rappelons-nous la description qu'elle fait de la famille iranienne moins privilégiée, déjà citée plus haut). Comme Nafisi, Asayesh mentionne à maintes reprises son milieu familial exceptionnel. À propos de son grand-père, elle écrit: « My grandfather Abdolrahim Ghassemi was well known in Gonabad. It was not just his thriving medical practice. He was also a prominent landowner [...] » (91). Au sujet de son père, Asayesh mentionne non seulement la haute position socioéconomique de ce dernier, mais aussi ses yeux clairs, qui lui accordent un *look* occidental parmi les Iraniens :

Baba's eyes are a light sherry brown. This characteristic often leads people to defer to him, eager to bequeath to him that special status reserved for Westerners or those who look like them. [...] Baba received deference not just because of his light eyes, of course. He had social stature as well. First of all, he was a doctor – the most prestigious profession in Iran. Second, as managing director in the Shah's Ministry of Health, he held a position of power. (78)

Dans *Lipstick Jihad*, Azadeh Moaveni exhibe de façon plus ou moins constante son statut social supérieur. Dès son retour au pays, elle se voit contrainte de quitter le quartier chic au Nord de Téhéran dans lequel réside sa famille : « I saw very clearly that I would not see much of Iran from my family's privileged perch. » (45). Malgré son déménagement au centre-ville, Moaveni porte toujours avec elle un regard hautain. Cette perspective fondamentalement classiste est évidente même dans sa description d'un jeune policier des mœurs: « [...] a bearded eighteen-year-old vigilante from impoverished south Tehran, who despised you for having all the economic and social privileges denied him. » (63). La possibilité que ce jeune homme veuille *sincèrement* soutenir sa nation (même si en tant que policier des mœurs) semble échapper entièrement à Moaveni.

Similairement, dans *Reading Lolita in Tehran*, Nafisi exprime aussi une tendance à dévaloriser ou délégitimer entièrement la volonté nationaliste du peuple iranien. Cela émerge, en

partie, d'une attitude généralement condescendante envers la classe populaire, ainsi que d'un désir irrésistible de vouloir discréditer le mouvement populiste et antiroyaliste qui a conduit à la Révolution iranienne. Dans la citation qui suit, Nafisi insinue que tous ceux qui soutiennent la République islamique ne sont que des villageois soudoyés par le gouvernement: « People were bused in daily from the provinces and villages who didn't even know where America was [...] They were given food and money, and they could stay and joke and picnic with their families [...] in exchange, they were asked to demonstrate, to shout "Death to America," and every now and then to burn the American flag » (105).

Vis-à-vis du peuple iranien indigène, la narratrice irano-états-unienne – à la fois occidentalisée et socio-économiquement privilégiée – se veut entièrement distinguée. Son statut d'étranger (privilégié) lui permet de développer un regard scrutant; un regard essentiellement occidental et classiste. Le rôle de la narratrice finit ainsi par ressembler à celui des femmes européennes et états-uniennes qui, durant la période victorienne, visitaient les régions alors appelées « orientales ». Dans le contexte impérialiste du 19^e siècle, l'effort collectif des féministes, excursionnistes et missionnaires européennes jouait, en partie, un rôle important dans la formation du discours colonialiste :

Western political domination over the Muslim world and military action against it throughout the colonial period was legitimized on the assumption that Muslim societies were inferior to those in the West. Civilizing the Orient through whatever means was deemed appropriate and was the pretext under which colonialization of the Middle East and North Africa took place. [...] The European colonial project was not an entirely male project. White middle-class women, though still subordinate within the dominant society, could acquire influence and power by using the discourse of Orientalism. An interesting example is that of the nineteenth-century painter Henrietta Brown, who made a career out of depicting the lives of Oriental women. Brown used her position as a woman to enter a world to which European men had been denied access [...] According to Yeğenoğlu, 'It is with the assistance of the Western woman (for she is the only "foreigner" allowed to enter into the forbidden zone) that the mysteries of the inaccessible

“inner space” and the “essence” of the Orient secluded in it could be unconcealed; it is she who can remedy the long-lasting lack of the Western subject.’ (Bahramitash, 223-224, soulignement ajouté)

Tout comme la femme européenne voit en sa *féminité* une clé lui donnant accès au monde de la femme orientale-musulmane, la narratrice irano-états-unienne voit en son *iranienneté* une clé lui donnant accès à la société iranienne. Elle s’y introduit non pour établir une relation humaine entre elle et le peuple – comme nous l’avons déjà établi, la narratrice cherche avant tout à se distancier du peuple indigène –, mais plutôt pour révéler le « vrai » Iran aux lecteurs et lectrices occidentaux. En somme, si elle était autrefois européenne, l’observatrice est aujourd’hui iranienne. Et, tout comme la voyageuse européenne, la voyageuse irano-états-unienne observe « l’Autre » d’une perspective détachée: « [...] the European, whose sensibility tours the Orient, is a watcher, never involved, always detached [...] » (Said, 103). Dans ses mémoires, Azadeh Moaveni réitère ces mêmes paroles d’Edward Saïd succinctement: « I’m here to observe, not participate [...] » (80).

La dimension *pédagogique* du rôle de l’observatrice – c’est-à-dire, sa volonté d’informer le public occidental sur les réalités de la société iranienne – est directement liée à la fameuse notion de l’« informateur indigène » (*native informant*): « [...] the Oriental scholar will use his American training to feel superior to his own people because he is able to “manage” the Orientalist system; in his relations with his superiors, the European or American Orientalists, he will remain only a “native informant.” And indeed this is his role in the West [...] » (Said, 324). Donc, la narratrice s’occidentalise dans le but d’*orientaliser*, à son tour, son propre groupe ethnique: « [...] the modern Orient, in short, participates in its own Orientalizing. » (*Ibid.*, 325).

1.4 Vestiges orientalistes : l'exotisme persan, le mythe arven, l'islamophobie et l'arabophobie

À travers leurs mémoires, les écrivaines irano-états-uniennes souhaitent non seulement exprimer leurs propres sentiments envers l'Iran, mais prétendent vouloir révéler les réalités culturelles et sociopolitiques de leur pays d'origine dans le but de démystifier les stéréotypes négatifs du pays répandus en Occident. Cette intention bienveillante est souvent explicitement déclarée. Vers la fin de *Lipstick Jihad*, Azadeh Moaveni raconte un rendez-vous romantique avec un jeune homme états-unien, Matt. Ce dernier l'offense involontairement en posant des questions stéréotypiques sur l'Iran, ce qui trahit son manque de connaissance générale sur le Moyen-Orient. Moaveni se sent obligée de se disculper de ces mêmes stéréotypes, ce qui aggrave sa frustration: « He did not feel obligated to speak for the Bush administration, for the pro-Israel lobbies. Why then, was I expected to speak as an envoy for the Middle East? » (233).

Gelareh Asayesh, aussi, s'oppose à la représentation négative des Iraniens aux États-Unis. Suite à son visionnement du film *Not Without my Daughter*, elle ne peut pas cacher sa colère. Asayesh écrit: « "I can't believe that movie," I say, seething. It was filmed in dark colors and depicted every Iranian as uncouth and angry except for one man who had gone to school in the West. The movie implied that Iranian men routinely beat their wives. » (60). En fait, chacune des narratrices déplore (ou, au moins, reconnaissent), à un moment ou à un autre, la stéréotypisation négative de l'Iran par les médias états-uniens. Pourtant, malgré ce reproche, ces mêmes narratrices insistent à s'identifier presque entièrement à la société états-unienne, et ce, jusqu'au point de renforcer le discours orientaliste. Mais comment, au juste, *se manifeste* le discours orientaliste dans les mémoires?

Selon Edward Said, la tradition orientaliste « carried [...] a proclivity to divide, subdivide, and redivide its subject matter without ever changing its mind about the Orient as being always the same, unchanging, uniform, and radically peculiar object. » (98). Le raisonnement orientaliste est, pour ainsi dire, intrinsèquement classificatoire, voire dichotomique; il n'est pas uniquement basé sur une dichotomie générale (Orient/Occident), mais il engendre des dichotomies orientalistes supplémentaires. Pour expliquer autrement, l'orientaliste cherche constamment à diviser le monde dit oriental en *bon* et en *mauvais* sans pour autant sortir du cadre orientaliste en soi.

Dans la présente section, nous analyserons deux tendances orientalistes telles qu'elles se manifestent dans la tradition mémoriste (et, plus généralement, diasporique) irano-états-unienne : (1) l'imagerie de la Perse ancienne et le mythe aryen (ou la dichotomie persan/arabe), et (2) l'orientalisation de l'homme irano-musulman (ou la dichotomie homme iranien laïque-occidentalisé/homme irano-musulman). Outre que ces éléments discursifs engendrent une perspective arabophobe et islamophobe dans l'inconscient du lecteur et de la lectrice, nous verrons qu'ils sont également symptomatiques d'une prédisposition typiquement orientaliste de vouloir classer le peuple iranien entre « bons » et « mauvais » citoyens.

L'exotisme persan et le mythe aryen

Afin d'être acceptée par la société occidentale, l'écrivaine irano-états-unienne doit être fondamentalement occidentale (ou plutôt, occidentalisée), orientaliste et islamophobe. Dans la section précédente de ce chapitre, nous avons analysé comment l'écrivaine s'identifie à son *Americanness* afin de se distinguer du peuple iranien indigène. Nous avons décrit les façons par lesquelles la perspective états-unienne, une fois instrumentalisée par la narratrice, lui permet de se

détacher du peuple indigène et de projeter sur lui un regard hautain, orientaliste et même, d'un point de vue socio-économique, classiste. Cependant, d'autres identités « pseudo-iraniennes », si nous pouvons nous permettre le néologisme, existent aussi – notamment, celle inspirée par la Perse ancienne. En fait, l'identité « persane » est un motif idéal s'intégrant parfaitement au récit orientaliste contemporain, puisqu'elle peut être facilement exploitée pour susciter dans la conscience iranienne des tendances arabophobes et islamophobes.

Comme si elles souhaitent faire pardonner l'Iran actuel pour sa nature socio-politiquement « islamique », les narratrices irano-états-uniennes puisent souvent dans l'imagerie persane pour ressusciter l'Iran préislamique. Avant de poursuivre l'analyse des mémoires, il convient de se consacrer à une brève analyse socio-historique dans le but d'expliquer l'influence du « motif perse » dans la culture et la conscience iranienne contemporaine.

L'imagerie de l'empire perse est un élément exploité partout dans la communauté iranienne globale (qu'il s'agisse de la communauté diasporique ou indigène), et est donc loin d'être limitée à la production littéraire de quelques dizaines d'écrivaines irano-états-uniennes. Dans son livre sur le nationalisme iranien (*The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*), l'historien Reza Zia-Ebrahimi affirme que la tendance à *persianiser* l'Iran actuel – c'est-à-dire de l'isoler temporellement dans la période préislamique – provient d'un désir de s'éloigner, voire de se séparer entièrement de l'Islam et de la culture islamique en général:

One often encounters among Iranians a longing for Iran's pre-Islamic grandeur and glory. This permeates popular and elite understandings of the nation's origins and "essence" [...] It also partly explains why an incalculable number of Iranian-owned restaurants and businesses across the world bear names such as "Persepolis," or "Cyrus." [...] Related to this pre-Islamic frenzy is the popular belief in some sections of society that the history of Iran after the advent of Islam is a long process of degeneration. [...] The great scientific and literary achievements of the Islamic era are somewhat passed

over or re-packaged as cases of reemergence of the pre-Islamic genius in Islamic garb. (Zia-Ebrahimi, 1-2, soulignement ajouté)

Dans les premières pages de *Lipstick Jihad*, Azadeh Moaveni projette un regard quelque peu cynique sur cette obsession avec la Perse ancienne :

As a girl, raised on the distorting myths of exile, I imagined myself a Persian princess, estranged from my homeland – a place of light, poetry, and nightingales – by a dark, evil force called the Revolution. [...] Growing up, I had no doubt I was Persian. Persian like a fluffy cat, a silky carpet – a vaguely Oriental notion belonging to history, untraceable on a map. It was the term we insisted on using at the time, embarrassed by any association with Iran, the modern country, the hostage-taking Death Star. Living a myth, a fantasy, made it easier to be Iranian in America. (x)

Le genre d'auto-orientalisme que décrit Moaveni est, en quelque sorte, une façon d'atténuer l'irréfutabilité de l'iranieneté actuelle et (majoritairement) musulmane. Se vouloir « perse » n'est pas uniquement un moyen de se distancier des représentants islamiques et/ou fanatiques de la Révolution iranienne (auxquels Moaveni fait symboliquement référence avec l'expression « the hostage-taking Death Star »), mais permet aussi à l'individu iranien de masquer – quoique superficiellement – son identité musulmane. En ce sens, nous pouvons constater que l'identité « perse » est une construction imaginaire jouant aussi un rôle significatif dans le phénomène du mimétisme coercitif vécu par l'écrivaine irano-états-unienne.

Il est indéniable que le paysage socioculturel iranien est peint par la présence de nombreuses minorités ethniques et religieuses, et non pas seulement d'Iraniens musulmans chiites. Cependant, – et pour réitérer l'argument de Reza Zia-Ebrahimi –, la religion islamique (chiite) occupe une présence globale dans la conscience collective du peuple iranien, ayant eu une influence concrète sur la société, la culture et la politique de l'Iran pendant des siècles. Zia-Ebrahimi écrit:

[...] the majority of Iranians profess Islam, or at least come from a Muslim background, and [...] the country's history is intimately intertwined with that of this faith and the various religious, cultural, and administrative practices Islam has brought about over the centuries. This is no disavowal of the many religious minorities that are an important part of Iran's social fabric, or the religious, cultural, and administrative practices whose origins do *not* lie in Islam. It is simply recognition that Iran and Islam have something to do with each other: nothing more, nothing less. (5)

En « persianisant » l'Iran, l'individu iranien « dislodges Iran from its empirical reality » (*Ibid.*). Retournons aux paroles de Moaveni citées ci-dessus, qui font allusion à cette ambiguïté géographique et identitaire de l'Iran/la Perse: « a vaguely Oriental notion belonging to history, untraceable on a map » (x, soulignement ajouté). Ironiquement, le motif « perse » représente lui-même une essence identitaire monolithique, intransigeante et tribale: les iranien(ne)s qui se veulent purement perses sont, pour la plupart et à divers degrés, arabophobes et islamophobes. Ce genre de sectarisme arabophobe et islamophobe ne se limite pas à la communauté iranienne revendiquant la « persianité »; il est également possible de le percevoir chez certains kabyles séparatistes en Algérie, ou encore chez les turques dits « pro-kémalistes » qui soutiennent la laïcisation et l'occidentalisation générale de la Turquie.

À la base de la soi-disant « persianité » se trouve le mythe aryen. Le mythe aryen est une notion raciste formulée afin de distinguer l'individu Blanc (dit « aryen ») de l'individu non-Blanc (dit « sémite »). Cette distinction est évidemment de nature suprémaciste. L'individu dit aryen est doté d'une supériorité ethnique et culturelle vis-à-vis le sémite (et, plus généralement, le non-aryen/Blanc). Outre son rôle néfaste dans le discours antisémite nazi en Allemagne durant la première moitié du vingtième siècle, l'existence du mythe aryen précède la période nazie et remonte aux premiers écrits orientalistes en Europe. Dans *Orientalism*, Edward Said explique que le mythe aryen est un élément central de la tradition orientaliste européenne, lié à la nature intrinsèquement classificatrice de cette dernière:

Much of the racism [...] upon the Semites and other “low” Orientals was widely diffused in European culture. [...] Language and race seemed inextricably tied, and the “good” Orient was invariably a classical period somewhere in a long-gone India, whereas the “bad” Orient lingered in present-day Asia, parts of North Africa, and Islam everywhere. “Aryans” were confined to Europe and the ancient Orient [...] the Aryan myth dominated historical and cultural anthropology at the expense of the “lesser” peoples. (99)

Malgré sa naissance dans le domaine de la philologie, le mythe aryen « acquired an anthropological and soon political dimension. [...] propagating claims that the Aryan race was bestowed with a special destiny, that of supremacy over what were now deemed to be the “others,” the “inferior races.” » (Zia-Ebrahimi, « Self-Orientalization and Dislocation », 448). Ainsi, la catégorie philologique « indo-européenne » fut insufflée d’une dimension raciale, encourageant les disciples du mythe aryen (ou indo-européen) à établir des liens raciaux entre l’Européen, l’Iranien et l’Indien: « For many authors, this confusion of language and race was the Original Sin of the Aryan Myth. » (*Ibid.*, 450). Comme la plupart des innovations orientalistes, cette fausse science – effectivement, elle est aujourd’hui largement discréditée – fut instrumentalisée par le système impérialiste du 19^e siècle, et ce, dans le but de légitimer le raisonnement suprémaciste du colonisateur européen.

Dans le contexte iranien, le mythe aryen est un outil discursif percutant – quoiqu’historiquement et logiquement fallacieux – qui permet d’établir une parenté raciale entre l’Iranien (« Autre ») et l’occidental (aryen/Blanc). Dans *The Emergence of Iranian Nationalism*, Zia-Ebrahimi explique que « the racialization of Iranian history, the definition of Iranianness against its Arab “other,” and the uses and abuses of the Aryan discourse » font tous partie de ce qu’il appelle « dislocative nationalism » (16). « Dislocative nationalism » désigne tout à fait l’idéologie nationaliste populaire iranienne. Cette idéologie a notamment ses origines dans les écrits des intellectuels iraniens du 19^e siècle (l’ère Qadjar). Zia-Ebrahimi écrit:

Dislocative nationalism was born in the seminal texts of Mirza Fath'ali Akhundzadeh and Mirza Aqa Khan Kermani between the 1860s and 1890s. This book is very much concerned with the lives and ideas of these two authors who lived through a period of turmoil and self-questioning among Qajar thinkers. All the traditional certainties of the Iranian elite had been shattered by a traumatic confrontation with Russian and British imperialisms earlier in the nineteenth century. Their dilemmas and predicaments were those of a whole generation who attempted, sometimes desperately, to make sense of European modernity and to decide how (and not whether) Iranians needed to emulate it. (9, soulignement ajouté)

Ainsi, suite à « l'affrontement traumatique » avec l'Europe, des intellectuels tels que Akhundzadeh et Kermani ont, entre autres, emprunté à leurs contemporains Européens certains écrits orientalistes (notamment ceux relatifs aux classifications linguistiques et raciales). Ils ont reformulé ces écrits à partir du contexte sociopolitique iranien dans le but de les intégrer dans un discours nationaliste essentiellement arabophobe. *Grosso modo*, ce discours soutient l'idée trompeuse que, faisant partie de la race aryenne, l'Iranien est génétiquement lié à l'Européen. En d'autres mots, l'Iranien (désormais jugé « aryen » et supérieur) se distingue racialement de l'Arabe (jugé « sémite » et inférieur). Pour démontrer cette distinction, Akhundzadeh et Kermani ont fait écho à la racialisation (scientifiquement intenable) des langues indo-européennes.

Donc, à travers un raisonnement erroné et des constructions « scientifiques » imaginaires, Akhundzadeh et Kermani ont tenté de revendiquer un lien racial entre l'Iranien et l'Européen. Reza Zia-Ebrahimi explique que l'idéologie du « dislocative nationalism » permet aux Iraniens d'esquiver les réalités sociopolitiques de l'Iran: « Dislocative nationalism provides a comfortable explanation of Iran's perceived deficiencies: it identifies scapegoats to be loathed and absolves Iranians themselves from any responsibility in bringing about contemporary Iran » (6). Pourtant, ce qui est encore plus étonnant est le fait que certains idéologues du « dislocative nationalism » cherchent même à contester ou justifier le placement géographique de l'Iran. Ceci signifie que, d'après ces idéologues, l'Iran pourrait même être géographiquement *déplacé*! Zia-Ebrahimi nous

relate que: « Dislocated Iran is out of place in the Middle East, a claim clearly illustrated by Mohammad Reza Shah's statement that Iran's placement was 'an accident of geography.' The Iranian nation is adrift, a lost member of the European family » (148).

Au cours du 20^e siècle, et incroyablement, cette idéologie orientaliste et arabophobe fut mis en œuvre dans le plan scolaire national. Il est impossible de nier l'influence persistante que cet endoctrinement a exercée sur l'éthos iranien. En fait, il n'est pas rare de rencontrer aujourd'hui des Iraniens – venant de tous les côtés du spectre sociopolitique – qui s'identifient sérieusement à la race aryenne : « [...] Iranians continue to nonchalantly refer to the *nezhād-e āriyāyi* (Aryan race) and their alleged belonging to this racial family. Such claims are prominent even in scholarly production » (Zia-Ebrahimi, 148). Si profond a été l'impact de cette idéologie nationaliste, que même certains Iraniens religieux (de confession musulmane) succombent aux tentations du mythe aryen. L'ironie de ce dernier exemple réside dans le fait que l'Iranien musulman qui revendique sa « race » aryenne finit indirectement par rejeter, sinon mépriser, la langue et la race (arabe) du Prophète de l'Islam.

Étant donné les prédispositions orientalistes préexistantes des écrivaines irano-états-uniennes, il n'est pas surprenant que la plupart d'elles puisent dans l'imagerie de la Perse ancienne et s'inspirent du mythe aryen. Dans *Saffron Sky*, Gelareh Asayesh fait recours à cet appareil discursif dans une description du paysage iranien:

In the late afternoon sunshine, the Iranian plateau is a vast stretch of dun and brown and red, alive with shifting patterns of light and shadow. Ribbed and ridged and naked except for the light, it gives way on the north and west to mountains that rise up timeless and majestic, like the very bones of the earth. In the distance I glimpse Damavand, a lonely peak already dusted with snow. I imagine it looked this way three thousand years ago, when Aryan tribes first migrated from central Asia to found the country that would be called Iran, Land of the Aryans. (...) I was born on this plateau, this piece of ancient rock cradled north and south by two seas. (16)

Dans l'extrait ci-dessus, l'Iran n'est plus l'Iran actuel (et concrètement observable), mais une *construction imaginaire* de l'Iran ancien. Il ne s'agit plus du pays ravagé par la République islamique, mais du paysage romantique de la Perse ancienne (« timeless and majestic, like the very bones of the earth »). Pourtant, le paysage est décrit comme étant beau mais temporellement statique. Comme dans la plupart des écrits orientalistes, la beauté du pays oriental est d'une qualité érotique (« ribbed and ridged and naked »), fixe (« I imagined it looked this way three thousand years ago ») et essentiellement primitive (« when Aryan tribes first migrated »). Cette représentation renforce l'idée que « the very possibility of development, transformation, human movement in the deepest sense of the word – is denied the Orient and the Oriental. As a known and ultimately an immobilized or unproductive quality, they come to be identified with a bad sort of eternity [...] » (Said, 208).

Curieusement, tandis que Gelareh Asayesh glorifie l'antiquité « persane » du pays, Azar Nafisi, dans *Reading Lolita in Tehran*, perçoit en cette glorification un défaut culturel. Nafisi écrit: « We in ancient countries have our past – we obsess over the past. They, the Americans, have a dream: they feel nostalgia about the promise of the future » (109). Donc, selon Nafisi, cette adoration du passé n'est qu'une autre extravagance définissant le caractère iranien; un testament supplémentaire à la conscience incurablement rétrograde de ce dernier (contrairement à l'États-unien, qui est perçu comme *le* modèle progressiste par excellence).

En soulignant l'obsession de la communauté irano-californienne pour l'identité perse, Azadeh Moaveni semble être au moins consciente du « mythe » perse/aryen (ou pour utiliser l'expression de Reza Zia-Ebrahimi, l'idéologie du « dislocative nationalism »). Malgré cela, Moaveni montre elle-même des signes de faiblesse vis-à-vis de cette tendance. Elle succombe presque volontairement aux tentations présentées par le discours orientaliste qui oppose

le « Persan » à « l'Arabe » – un discours qui, après tout, accorde à l'iranien(ne) une supériorité ethnico-culturelle vis-à-vis de l'Arabe *et* le musulman.

Dans un exemple tiré de *Lipstick Jihad*, Moaveni insiste (fallacieusement) que la majorité des Iraniens rejettent catégoriquement la tradition islamique, préférant plutôt s'identifier à la culture perse: « Iranians, by and large, are subtle about their piety, and identify more closely with Persian tradition than with Islam. [...] » (23). Cette déclaration, à part le fait d'être une généralisation sociologiquement inexacte et essentiellement vide de sens, est aussi plus ou moins comparable à celle d'un Italien souhaitant revendiquer son identité « latine » ou « romaine » (ou, encore mieux, niant totalement la présence de la tradition catholique sur l'histoire, la société et l'imaginaire du peuple italien).

Suite à une telle déclaration, nous sommes curieux de demander : que signifie exactement « Persian tradition »? Qu'engendre la culture dite « perse »? Qu'est-ce qui distingue, aujourd'hui, un Iranien « perse » d'un Iranien tout simplement « iranien »? Nous n'avons pas à lire longuement pour arriver à la réponse. Dans le même paragraphe, et suivant la déclaration citée précédemment, Moaveni élabore un peu plus au sujet des Iraniens dits perses: « Westernized, educated Iranians are fully secular – they eat pork, don't pray, ignore Ramadan [...] » (*Ibid.*). Tout à coup, nous nous rendons compte que cette *riche culture perse* n'est qu'un vernis superficiel : la culture perse ne représenterait que le *mythe*, voire la construction imaginaire d'une culture authentique. En fin de compte, cette construction est instrumentalisée dans le but d'être *opposée* à la tradition islamique. Qui se cache vraiment derrière l'image de l'Iranien(ne) « perse »? Moaveni l'a clairement déclaré: l'Iranien(ne) laïque et occidentalisé(e).

Le discours islamophobe-arabophobe-orientaliste

Le discours orientaliste est un instrument pernicieux. Il engendre, comme l'écrit Edward Said, « a proclivity to divide ». Cette fragmentation orientaliste peut se multiplier pratiquement *ad infinitum*, étiquetant tel ou tel autre groupe ethnique/religieux comme « inférieur » ou « supérieur » à celui qui le précède ou le suit dans l'échelle hiérarchique orientaliste globale. Cette tendance fragmentaire est néfaste, puisqu'elle renforce le discours dominant orientaliste tout en créant une hiérarchie stratifiée qui peut très facilement être exploitée sur le plan géopolitique.⁵ Pour citer un exemple d'une telle « stratification » orientaliste, revenons aux mémoires d'Azadeh Moaveni. Outre sa critique des Iraniens musulmans et/ou nationalistes, Moaveni projette également un regard orientaliste sur d'autres groupes « orientaux » jugés inférieurs (vis-à-vis de l'Iranien), ce qui, curieusement, la mène à établir une hiérarchie orientaliste *en faveur* des Iraniens musulmans chiites. Décrivant son expérience dans une mosquée de la communauté musulmane sunnite, Moaveni exprime sa désapprobation: « I sat wondering whether all Sunnis were so narrow-minded. » (23). Il est intéressant que, vis-à-vis du musulman sunnite, Moaveni tente d'établir sa supposée « supériorité » en tant que musulmane de confession chiite. Cela ne signifie pas forcément qu'elle approuve ni les musulmans chiites, ni les Iraniens musulmans; cela signifie tout simplement que, sur l'échelle orientaliste générale, le musulman sunnite est *doublement inférieur*, voire *doublement orientalisé*.

Dans beaucoup des mémoires irano-états-unis, la classification orientaliste est également instrumentalisée afin de catégoriser les Iraniens en « bons » et « mauvais ». Il n'est peut-être pas

⁵ Je fais une allusion implicite à l'expression latine « *divide ut regnes* » (« diviser pour régner »), qui désigne une stratégie politique visant à encourager la discorde entre des peuples ou des groupes ethnico-raciaux/religieux/politiques différents, et ce, dans le but de les manipuler, exploiter et affaiblir. La classification orientaliste a toujours pu servir ce genre de politique machiavélique. Par exemple, les royalistes anti-RII (République Islamique de l'Iran), qui sont politiquement actifs à Los Angeles (à travers des centaines de chaînes de télévision par satellite), fondent leur propagande anti-RII, en grande partie, sur le mythe aryen et l'idéologie nationaliste du « dislocative nationalism ». Cette propagande exerce un effet non-négligeable (quoique relativement mineur) sur une portion de la population iranienne indigène. (Il faut noter que la majorité des Iraniens reçoivent ces chaînes de télévision).

surprenant que, dans tous les cas, l'Iranien(ne) musulman(e) et nationaliste (ou prorévolutionnaire) est peint(e) négativement. Dans son article (un extrait duquel fut cité plus haut), Roksana Bahramitash critique Azar Nafisi pour son jugement négativement biaisé des femmes iraniennes qui ne représentent pas – ni idéologiquement, ni socio-économiquement – sa vision de l'Iran. Il en va de même pour la figure de l'homme iranien, à laquelle ces dernières pages du chapitre sont dédiées. Comme nous allons le voir, le sujet s'agit ici du groupe social *le plus* orientalisé dans les mémoires irano-états-uniennes : l'homme iranien, musulman et orthodoxe.

Dans le courant médiatique états-unien, l'homme arabe ou « oriental » est généralement représenté d'une façon négative:

In the films and television the Arab is associated either with lechery or bloodthirsty dishonesty. He appears as an oversexed degenerate, capable, it is true, of cleverly devious intrigues, but essentially sadistic, treacherous, low. Slave trader, camel driver, moneychanger, colorful scoundrel: these are some traditional Arab roles in the cinema. (Said, 286-287)

Ces stéréotypes orientalistes, loin d'être démystifiés, sont insidieusement renforcés dans les mémoires irano-états-uniens. Il y a dans les récits de Nafisi, Moaveni et Asayesh des tendances subtiles et des motifs typiques qui contribuent (peut-être même involontairement) à renforcer le discours misandre-orientaliste. Ces tendances sont: (1) l'image de l'Iranien musulman fanatique, « barbu » et potentiellement dangereux; (2) l'image de l'Iranien « civilisé » (qui est habituellement éduqué dans un pays occidental); et (3) l'image du clerc religieux incorrigiblement pervers et lubrique.

Dans *Reading Lolita in Tehran*, la vision que projette Azar Nafisi sur l'homme iranien est entièrement liée au degré de religiosité du personnage en question. Nafisi est particulièrement féroce dans sa critique de l'homme iranien musulman *pratiquant*. Elle ne manque surtout pas l'occasion d'exploiter le stéréotype conventionnel de l'homme musulman hyper-sexualisé. Au

début du texte, lorsqu'elle analyse Humbert Humbert (le protagoniste de *Lolita*, un roman par Vladimir Nabokov)⁶, Nafisi écrit: « [...] this child, had she lived in the Islamic Republic, would have been long ripe for marriage to men older than Humbert » (43). Il est vrai que, depuis la Révolution iranienne (et le Référendum⁷ qui a assuré l'ascension de la République islamique), l'application des lois soi-disantes islamiques⁸ représente un problème national qui n'est toujours pas résolu. Si Azar Nafisi souhaitait véritablement entamer une discussion sérieuse sur le sujet des lois dites islamiques telles qu'elles sont appliquées et pratiquées en Iran, elle n'aurait pas du tout tort.

Cependant, au lieu d'ouvrir une telle discussion, Nafisi semble plutôt vouloir *instrumentaliser* l'existence de ces lois (certaines desquelles – comme celle qui légitime le mariage précoce – représentent des cas *très* isolés) afin de peindre une image négative de *tous* les hommes iraniens musulmans. Dans un autre exemple, lorsque Nafisi décrit les taxis et les minibus entassés de Téhéran, elle ajoute l'observation que: « [...] men and women are squeezed together like sardines, as the saying goes, and the same goes with minibuses, where so many of my students complain of being harassed by bearded and God-fearing men » (27, soulignement ajouté).

Ainsi, l'image de l'oriental-musulman pervers est un motif populaire dans *Reading Lolita in Tehran*. Modifiant une fameuse phrase tirée de *Pride and Prejudice*, une des étudiantes de Nafisi

⁶ Le fameux protagoniste de *Lolita*, nommé Humbert Humbert, est un homme dans la quarantaine qui kidnappe une jeune adolescente et s'engage dans une relation sexuelle avec elle.

⁷ Le Référendum de 1979, durant laquelle plus de 98% de la population iranienne a voté OUI pour une République islamique.

⁸ En Iran, il y a des lois imposées par le système judiciaire contemporain qui ne sont pas forcément islamiques. Par exemple, le voile obligatoire représente une loi essentiellement problématique: nulle part dans le Coran est-il cité que le voile devrait être imposé par force sur la femme musulmane. Pourtant, la femme iranienne est obligée de porter le voile. Si elle ne le porte pas, ou si elle ne le porte pas correctement, elle risque d'être appréhendée et devra payer une amende. Ces lois ne sont donc pas réellement islamiques; elles sont des lois contemporaines introduites par l'État iranien. (Il faut noter que la loi du voile obligatoire fut mise en œuvre en 1984 – presque cinq ans après le Référendum en 1979 – et fut largement contestée par une grande partie de la population iranienne.)

déclare, d'un ton moqueur: « It is a truth universally acknowledged that a Muslim man, regardless of his fortune, must be in want of a nine-year-old virgin wife » (257). Dans une autre partie de son livre, Nafisi nous relate une expérience qui a été vécue par une de ses étudiantes, Nassrin. Nassrin raconte avoir été agressée sexuellement par son oncle. Il est cependant important de noter que, dans cet extrait, ce n'est pas la nature perverse de l'oncle qui est condamnée, mais plutôt sa *musulmanité perverse*. Nafisi écrit:

[...] her youngest uncle, a very pious man, had sexually abused her when she was barely eleven years old. Nassrin recounted how he used to say that he wanted to keep himself chaste and pure for his future wife and refused friendships with women on that count. *Chaste and pure*, she mockingly repeated. He used to tutor Nassrin – a restless and unruly child – three times a week for over a year. He helped her with Arabic and sometimes with mathematics. During those sessions as they sat side by side at her desk, his hands had wandered over her legs, her whole body, as he repeated the Arabic tenses. (45, soulignement ajouté)

Il est évident que la critique faite dans cet extrait ne vise pas principalement l'agression sexuelle en soi (un phénomène qui d'ailleurs existe dans tous les pays), mais à la *religiosité* de l'oncle de Nassrin. C'est l'hypocrisie religieuse de l'oncle qui est soulignée, et non le fait qu'il soit un agresseur. Dans tous ces extraits, ce que Nafisi souhaite souligner est que la *musulmanité* d'un homme engendrera inévitablement un caractère pervers. Dans un autre extrait, lorsque Nafisi et ses étudiantes ont une discussion sur la loi du voile obligatoire et les droits de la femme en Iran, le récit misandre se manifeste explicitement : « 'Can you imagine the kind of man who'd get sexually provoked just by looking at a strand of my hair?' said Nassrin. 'Someone who goes crazy at the sight of a woman's toe ... wow! [...] 'How about genitally mutilating men,' Nassrin suggested coolly, 'so as to curb their sexual appetites?' » (70).

Nafisi choisit toujours des mots réfléchis afin de mettre l'accent sur ce qu'elle considère comme étant la nature intrinsèquement sexualisée (et donc inévitablement hypocrite) de l'homme

irano-musulman (ou arabo-musulman). Dans l'extrait suivant, Nafisi pousse les limites encore plus loin, allant jusqu'à impliquer que l'ayatollah Khomeini – le guide spirituel et politique de la Révolution iranienne – fut engagé dans une relation amoureuse avec sa belle-fille :

And there was, in fact, a human side to him (Khomeini), one that we seldom saw, in his regard for his beautiful young daughter-in-law, in whose notebooks he had written his last poems. (...) It was reported that she had long blond hair and I imagined her walking with the old man in the garden, making circles around the flowers and bushes, and talking philosophy. Did she wear a scarf in his presence? Did he perhaps lean on her as they walked around and around those flower beds? (243)

La figure de l'irano-musulman hyper-sexualisé est aussi présente dans les autres mémoires. Dans *Lipstick Jihad*, Azadeh Moaveni raconte une entrevue qu'elle a eue avec un clerc religieux en Iran. Moaveni nous relate que le clerc en question lui a fait une suggestion inappropriée (un mariage « temporaire »), ce qui la mène à généraliser *tous* les religieux iraniens: « Convinced their worst sin was sloth, I had not assumed they were equally lecherous » (25). Notons la mention supplémentaire de « sloth » (paresse), une autre caractéristique stéréotypée de l'homme « oriental ». Gelareh Asayesh, pour sa part, est relativement moins misandre vis-à-vis l'homme iranien. Par contre, sa première impression de l'homme irano-musulman (lors de son vol vers Téhéran) est négative et typiquement orientaliste: « The pilot's rote welcome speech begins with 'Peace be upon the pure spirit of the martyrs'. A bearded, unsmiling steward makes the rounds with a basket of hard candy » (15, soulignement ajouté).

Donc, en général, l'homme irano-musulman est représenté comme étant barbu, libidineux, paresseux, têtu et ignorant. Dans *Lipstick Jihad*, Azadeh Moaveni fait référence à cette vision simpliste – mais néanmoins puissante et tenace – de l'Iranien fanatique. Écrivant sur la conscience collective de la communauté iranienne en Californie, Moaveni affirme que « [...] the image of that Islam-intoxicated, wild-eyed hostage taker was still a shadow that dogged all of us » (25).

Inversement, l'homme iranien qui est éduqué aux États-Unis ou en Europe, ou qui y ait vécu une partie de sa vie en Occident, est, presque par miracle, doué de nombreuses qualités. Dans *Reading Lolita in Tehran*, Azar Nafisi approuve *uniquement* les hommes iraniens qui, comme son ami « Mister X », sont dotés d'une certaine qualité « occidentale ». Pour autrement dire, c'est l'homme iranien laïc et occidentalisé qui est accepté.

De plus, si l'homme « approuvé » par l'écrivaine est religieux (ou du moins, pas laïque), il devient nécessaire de puiser dans *ses qualités occidentales*. Par exemple, dans *Lipstick Jihad*, Azadeh Moaveni approuve le président Khatami (qui est aussi un clerc religieux) en mettant un accent particulièrement fort sur son éducation *occidentale*: « Khatami was the benign face of the clergy. He spoke three languages, studied Western philosophy, stood up straight, and spoke eloquently about rights and individual dignity » (131). Le même exemple peut être trouvé dans *Reading Lolita in Tehran*. Décrivant un collègue qu'elle approuve (mais qui est néanmoins religieux), Nafisi explique son approbation en accentuant le fait que la personne en question ait étudié aux États-Unis: « He was a first-rate linguist, a graduate of one of the best universities in the U.S. He was religious, but not ideological and not a sycophant. And, unlike most, he was genuinely interested in academic standards » (183).

En tenant compte que l'homme iranien est « bon » que lorsqu'il est béni par une dose de l'Occident (que ce soit par son éducation ou par son mode de vie laïque), il est possible de reconnaître un lien (quoiqu'implicite) entre, d'un côté, les notions de « civilisation », « modernité », « progrès » (etc.) et, de l'autre côté, l'Occident. Dans le chapitre suivant, nous ferons une analyse plus approfondie de cette liaison – une liaison qui est non seulement engendrée par le discours orientaliste, mais qui fait en sorte que les concepts et les valeurs dits universels soient appropriés, voire même *définis* par l'Occident. Ainsi, nous démontrerons la manière dont

cette vision occidental-centrique de l'humanisme est soutenue par les écrivaines irano-états-uniennes.

Chapitre 2

Modernité, progrès, démocratie: l'appropriation occidentale-centrique des valeurs universelles

2.1 Deux poids, deux mesures: le discours humaniste du siècle des Lumières

Dans le premier chapitre, nous avons abordé la problématique de la représentativité chez la narratrice irano-états-unienne. En basant notre analyse sur la théorie du mimétisme coercitif de Rey Chow, nous avons établi que les trois narratrices (Azar Nafisi, Azadeh Moaveni et Gelareh Asayesh) assument principalement une position *occidentalisée* et, par conséquent, projettent un regard occidental-centrique et orientaliste – voire un *Western gaze* – sur le peuple iranien indigène. Ainsi, quelle que soit l'intention de la narratrice en question, son discours finit inévitablement par renforcer, plutôt que contester, les stéréotypes négatifs de l'Iran qui dominent les médias états-unien.

Dans ce deuxième chapitre, nous approfondirons l'analyse anti-orientaliste des mémoires irano-états-unien en démontrant que le *Western gaze* des narratrices ne colorie pas uniquement leur vision de la société et la culture iraniennes, mais influence aussi leur perception de concepts humanistes dits « universels », tels que la modernité, le progrès et la démocratie. Ces concepts sont, dans la majorité des mémoires irano-états-unien, associés au monde occidental. Ils sont aussi décrits comme étant intrinsèquement incompatibles à la société irano-musulmane, ce qui renforce l'idéologie orientaliste à la base du discours colonialiste (la fameuse « mission civilisatrice » de Napoléon, par exemple, qui désigne le projet d'acculturation qui sous-tend toute intention colonialiste).

Dans la plupart des mémoires irano-états-uniens, le standard socioculturel/moral (par lequel sont évaluées les normes iraniennes) est de nature occidentale et/ou, plus spécifiquement, états-unienne. Cette tendance à attribuer à l'universalisme un caractère essentiellement occidental a ses origines dans la tradition humaniste européenne du siècle des Lumières. Coïncidant avec la quête impérialiste européenne, cette période riche en poursuites intellectuelles représentait simultanément un contexte sociopolitique presque entièrement imbibé d'un discours colonialiste/orientaliste. De ce fait, il n'est pas surprenant que les causes humanistes fondées durant cette période aient été marquées par des préjugés euro-centriques, ainsi que d'un certain degré de racisme orientaliste – d'où la contradiction idéologique à la base du discours humaniste européen. J'ai déjà fait allusion à ce genre d'incohérence idéologique dans la partie 1.3 du chapitre précédent, lorsque j'ai cité Rokhsana Bahramitash sur le sujet des missionnaires féministes européennes et états-uniennes participant dans le projet colonialiste.⁹ Tout comme nous le démontre l'exemple de Bahramitash, les valeurs fondatrices de la tradition humaniste européenne (telles que le concept de l'égalitarisme à la base du mouvement féministe) furent souvent imprégnées du discours orientaliste afin qu'elles puissent directement ou indirectement soutenir les intérêts colonialistes du patriarcat européen. Autrement dit, le discours humaniste européen n'est pas réellement *universel*, comme ses partisans le prétendent, puisque, outre le fait qu'il se repose sur une définition euro-centrique de l'individu et de la société dite civilisée, il est également marqué par la tradition impérialiste.

Ainsi, le discours humaniste euro-centrique (et, plus généralement, occidental-centrique) engendre une espèce de *pseudo-universalisme* – voire un universalisme à deux poids, deux

⁹ « The European colonial project was not an entirely male project. White middle-class women, though still subordinate within the dominant society, could acquire influence and power by using the discourse of Orientalism » (Bahramitash, 223).

mesures – qui, ironiquement, *impose* sur tous les pays du monde un seul standard sociologique, culturel et moral. « Universel » n'est donc qu'un terme euphémique (sinon trompeur) signifiant implicitement « occidental », d'où la tendance de certaines féministes européennes et états-uniennes à dénigrer ouvertement les sociétés non-occidentales – surtout celle musulmane – qu'elles considèrent généralement comme étant fondamentalement opposées à l'égalitarisme sexuel. Ce qu'il faut retenir est le lien inextricable qui existe entre le mouvement humaniste – qualifié, erronément, comme *universel* ou *universaliste* – et le discours orientaliste. L'historien Ali Mirsepassi résume bien ce raisonnement suprémaciste dans son livre (intitulé *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*), dans lequel il écrit: « The liberal vision of modernity [...] considers Western culture an essential part of modernization, viewing non-Western cultures and traditions as fundamentally hostile to modernity and incompatible with modernization » (2).

Dans son recueil intitulé *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Meyda Yegenoglu explore les intentions colonialistes et racistes soutenues par le discours humaniste européen, en particulier vis-à-vis de la femme orientale-musulmane. Yegenoglu écrit:

The interlocking relation between the political rationality of colonial power and modernity has been demonstrated in many studies. Enlightenment reason, resting on the belief of the irreconcilability of the non-modern ways of life with Western models of progress, serves as the connecting tissue between colonial and modernist discourses. The signifiers of the project of Enlightenment and humanism such as progress, modernization, and universalism have also functioned as legitimizing categories in the civilizing mission of colonial power. As Sartre notes, this relationship was more than mere historical or conjectural coincidence: the formation of universal humanism's ideal is predicated upon a racist gesture, for, in order to be able to proclaim its humanity, the West needed to create its others as slaves and monsters. (95, soulignement ajouté)

Comme le souligne Yegenoglu, l'appropriation de la notion de l'universel par le discours humaniste euro-centrique est problématique, puisque c'est ce discours qui représente la mesure idéologique par laquelle sont *moralement* jugées les sociétés non-occidentales. De ce fait, l'*altérité*

des sociétés « Autres » – une altérité déjà préétablie par la dichotomie orientaliste sous-jacente – assure le fait que ces mêmes sociétés ne seront jamais perçues, en soi, comme étant suffisamment *modernes* (la « modernité » étant signe de progrès, et le « progrès » étant l'application de concepts humanistes établis par le discours humaniste euro-centrique). C'est précisément « in order to be able to proclaim its humanity » que l'Occident « needed to create its others as slaves and monsters » (*Ibid.*). D'après cette définition raciste de l'humanisme, *seul* l'éthos du patriarcat occidental est à la mesure de s'évoluer, voire de s'adapter aux changements socioculturels essentiels au véritable « progrès ».

Dans la majorité des mémoires irano-états-uniens, la dichotomie Orient/Occident reste incontestée (et même explicitement *et* implicitement promue), les valeurs humanistes-universalistes auxquelles s'attachent les écrivaines occidentalisées sont donc également perçues comme étant intrinsèquement incompatibles au gouvernement, l'esprit, et la religion « orientaux » (voire islamiques). Dans ce chapitre, nous aborderons quelques-uns des motifs principaux présents dans les récits des mémoires irano-états-uniens dans le but d'analyser les manières dont ces motifs servent en tant qu'outils discursifs dans une construction dichotomique séparant – de façon absolue et essentialiste – les mondes occidental et musulman. Ces motifs sont la guerre, l'amour/la sexualité et le réformisme politique (ou, plus généralement, la démocratie).

Notre intention est de montrer que l'approche des écrivaines irano-états-uniennes vis-à-vis de la modernité, le progrès et l'humanisme dépend presque entièrement sur le discours euro-centrique de l'humanisme. Une telle perspective est problématique – non seulement parce qu'elle se fie sur l'existence de dichotomies essentialisantes (Occident/Orient, modernité/tradition, laïcité/religion, etc.), mais aussi parce qu'elle *s'approprie* du concept de la modernité en général, qui, selon l'historien Jeffrey Herf, ne peut pas et ne devrait pas être standardisée: « [t]here is no such thing

as modernity in general. There are only national societies, each of which becomes modern in its own fashion » (Herf cité par Mirsepassi, 97). Dans cette citation, Herf défend implicitement l'idée d'une modernité locale, voire authentique. Cette idée va à l'encontre de la modernité dite universaliste imposée sur le monde entier (mais néanmoins *définie* par la tradition euro-centrique et colonialiste du siècle des Lumières). En tentant d'établir une définition globale ou universelle de concepts tels que la modernité et le progrès, le discours humaniste du siècle des Lumières impose une *façon d'être* sur les sociétés non-occidentales qui est à la fois occidentale-centrique, oppressive et homogénéisante.

2.2 La Révolution Iranienne et la question de la modernité

Avant d'entamer l'analyse des mémoires, il convient de faire un détour historique pour mieux saisir la complexité de(s) discours intellectuel(s) derrière l'effort activiste qui a conduit à la Révolution iranienne en 1979. Contrairement à ce que revendiquent les médias états-uniens, la Révolution iranienne ne fut pas « a simple clash between modernity and tradition », mais plutôt « an attempt to accomodate modernity within a sense of authentic Islamic identity, culture and historical experience » (Mirsepassi, 2). Dans son livre (cité précédemment), Ali Mirsepassi analyse la formation des pensées avant-gardistes à la base du mouvement révolutionnaire iranien. Son travail consiste donc à nous relater l'avant-gardisme intellectuel et politique des penseurs iraniens de la période prérévolutionnaire, et ce, dans le but de discréditer la lecture états-unienne de la Révolution.

La lecture états-unienne de la Révolution iranienne est à la fois orientaliste-islamophobe et simpliste, réduisant le mouvement révolutionnaire antiroyaliste de l'époque à une sorte de régression socioculturelle nationale vers une espèce de *primitivité* islamique. Dans le cadre de cette lecture typiquement orientaliste, les nombreuses circonstances socioculturelles/politiques qui ont

provoqué la germination des mouvements antiroyalistes (composées principalement de penseurs anti-impérialistes et nationalistes, de révolutionnaires gauchistes et communistes, et de religieux réformistes) du vingtième siècle sont totalement mises de côté. Plutôt, l'image de l'effort révolutionnaire qui nous est présentée se focalise entièrement sur l'Islam politisé et les révolutionnaires islamiques. Comme on peut s'y attendre, cette focalisation est de nature orientaliste et islamophobe, dépouillant les révolutionnaires antiroyalistes de toute profondeur intellectuelle et les représentant comme des êtres motivés uniquement par une rage religieuse, occidentophobe, aveugle et fanatique. Selon ce discours, l'éthos iranien – puisque *musulman* – est perçu comme étant intrinsèquement barbare et incompatible à la modernité et au progrès (rappelons-nous que, dans ce contexte, la modernité et le progrès sont des valeurs strictement occidentales, et que le Chah iranien est perçu comme étant le représentant de cette « modernité occidentale »). Critiquant l'essai de Bernard Lewis¹⁰ sur la Révolution iranienne, Mirsepassi écrit:

Lewis begins by posing the question: “Why do they hate us?” By asking the question in this way, Lewis could seem to be inviting us to reflect upon the fevered emotions of an irrational people. The assumption that the issue is not self-evident and therefore needs to be discussed and a cause searched for like a needle in a haystack, itself conjures up the image of extremes of emotions with no empirically grounded base. It implies that whatever the factors were that motivated the Iranian Revolution, for instance, they were not accessible to any Western mind or sensibility. They could only be understood in terms of the “Islamic mind,” which operates on purely religious terms in a realm completely outside of the considerations which might induce a Westerner to rebellion (i.e., social and economic injustice). Moreover, these motivations stem from ancient beliefs and loyalties first, and contemporary conditions only provide a secondary motivation in relation to them. We are therefore presented with a being motivated by purely religious concerns, and a being fundamentally attached (and comprehensible only in terms of) the ancient past. What is notable about Lewis' exposition is that there are no references to the historical events or political information that might

¹⁰ Historien et professeur spécialiste du monde musulman, Bernard Lewis est un érudit orientaliste soutenant la thèse du « choc de civilisations » (*Clash of Civilisations*), d'après laquelle les mondes occidental/chrétien et oriental/musulman seraient essentiellement opposés et irréconciliables.

help answer the “question” and the reader is instead dazzled with a show of knowledge which simply affirms already existing Western precepts and prejudices. [...] The argument moves in the form of an implicit comparison between the secular, rational, and modern West and an inexplicable, volatile Islamic essence. (41-42, soulignement ajouté)

Il est évident que Bernard Lewis – désirant effectivement réduire les intentions des révolutionnaires iraniens à une simple question de religiosité fanatique – ne mentionnerait jamais les « historical events or political information that might help answer the ‘question’ » (c’est-à-dire, la question de la supposée *haine inexplicable* des Iraniens envers les États-Unis). Parallèlement, les médias états-uniens ne mentionnent ni l’Opération Ajax¹¹, ni les divers problèmes sociopolitiques et socioculturels engendrés sous le régime du Chah iranien. Plutôt, Lewis – tout comme le courant médiatique de son pays – tente d’expliquer les modalités de la Révolution iranienne en établissant une dichotomie orientaliste qui met en conflit la modernité (représentée par le Chah et les royalistes, décidément *occidentophiles*) et le fanatisme religieux (représenté par les révolutionnaires *occidentophobes*). Les nombreuses réalités amères caractérisant la période du règne du Chah iranien – telles que la pauvreté et l’analphabétisme générales, la décadence presque arrogante de la classe bourgeoise (qui a contribué à l’aliénation et la rancune de la classe populaire), la censure écrasante de la presse et des intellectuels, les méthodes de torture barbares employées par la SAVAK (le service de sécurité intérieure de l’Iran durant le règne du Chah) – demeurent inexplorées.

Plutôt, c’est l’Islam qui est blâmé. L’Islam, et seul l’Islam – tel un élixir enivrant qui ait soudainement enflammé la conscience collective du peuple entier. Pour emprunter les paroles de Mirsepassi citées ci-dessus, Lewis, comme tout orientaliste islamophobe, se fie tout simplement

¹¹ « L’opération Ajax (officiellement TP-AJAX) est une opération secrète menée par le Royaume-Uni et les États-Unis en 1953, exécutée par la CIA, pour mettre un terme à la politique nationaliste du Premier Ministre de l’Iran, Mohammad Mossadegh, et consolider le pouvoir du Chah, Mohammed Reza Pahlavi, ceci afin de préserver les intérêts occidentaux dans l’exploitation des gisements pétrolières iraniens. » (« Opération Ajax », *Wikipédia, L’encyclopédie libre*)

sur l'idée d'une essence islamique explosive, voire indomptable (« an inexplicable, volatile Islamic essence »), afin de diagnostiquer, pour ainsi dire, l'élan révolutionnaire de l'époque.

Désirant peindre une image plus réaliste du mouvement révolutionnaire iranien, Mirsepassi fait une analyse historique méticuleuse des mouvements politiques iraniens du 20^e siècle. Contrairement à l'image peinte par Lewis et les médias états-uniens, qui prétendent que le mouvement antiroyaliste fut basé sur un rejet total de la modernité ou du progrès, les intellectuels antiroyalistes iraniens de cette période, peu importe leur position politique, ne cherchèrent pas à *rejeter* ni la modernité, ni le progrès. Plutôt, ils tentèrent de créer un discours moderniste et progressiste *compatible* avec l'éthos socioculturel iranien – un éthos socioculturel qui, qu'on le veuille ou non, est indissociablement lié à la religion islamique.

Parmi tous les intellectuels iraniens du 20^e siècle, ceux qui sont considérés comme étant les fondateurs du nationalisme post-colonialiste iranien sont Jalal Al-e-Ahmad (1923-1969) et Ali Shariati (1933-1977). Al-e-Ahmad est connu pour avoir popularisé le terme *gharbzadegi* – littéralement « Westoxication » (Mirsepassi, 77). *Gharbzadegi* est également le titre du recueil le plus célèbre d'Al-e-Ahmad, dans lequel l'écrivain condamna la globalisation économique, industrielle et culturelle promue par l'Occident (les États-Unis en particulier). Il critiqua aussi la classe bourgeoise iranienne occidentalisée et préconisa la nationalisation des industries iraniennes. De son côté, Ali Shariati est connu pour sa contribution cruciale à la formation de l'idéologie chiite politique. Outre sa critique de la classe occidentalisée, qui refléta celui d'Al-e-Ahmad, Shariati critiqua également la passivité politique du peuple iranien, selon lui perpétuée par le récit messianique (voire fataliste) de la religion chiite. Shariati rejeta cette perspective désengagée et reformula la culture religieuse iranienne en soulignant l'aspect politique et combatif de la

spiritualité chiite. Puisant dans le marxisme, ainsi que dans l'héroïsme de la bataille de *Karbala*¹², Shariati formula une narrative religieuse-spirituelle *activiste* qui fut éventuellement adoptée et réitérée par les clercs religieux révolutionnaires (incluant l'Ayatollah Khomeini lui-même).

En fin de compte, Al-e-Ahmad et Shariati cherchèrent tous les deux à répondre à la question de la « modernité » du 20^e siècle – une question à laquelle furent affrontées la majorité des sociétés mondiales traversant la transition industrielle. Al-e-Ahmad et Shariati cherchèrent donc à développer un discours résistant face à cette vague industrielle (et homogénéisant/occidentalisant) qui menaçait non seulement le traditionalisme iranien, mais aussi l'autonomie socioculturelle/politique du pays : « Both Al-e Ahmad and Shariati were concerned with the destructive effects of colonialism and imperialism on their societies and they perceived themselves as the defenders of local values and the people from what they perceived as Western-dominated Iran » (Mirsepassi, 77-78). Comme l'écrit Mirsepassi dans son livre, Al-e-Ahmad et Shariati ont créé un tel discours en se référant à la culture et la religion iraniennes : « Both Al-e Ahmad and Shari'ati played major roles in the effort to articulate a local, Islamic modernity as a blueprint for revolutionary social change » (96). Les discours révolutionnaires d'Al-e-Ahmad et Shariati revendiquèrent donc un retour à la tradition islamique sans pour autant décourager la modernisation ou l'élan industriel en soi.

Ce qui rend le discours révolutionnaire iranien particulièrement intéressant est le fait qu'il encourage une modernité culturellement authentique et socio-économiquement autonome. Ce

¹² Aux alentours du 10 octobre 680 (le 10^e jour du mois islamique de Moharram), à Karbala (Irak), le petit-fils du Prophète de l'Islam, l'Imam Hussein, ainsi que d'autres descendants du Prophète, furent massacrés par l'armée de Yazid (ce dernier étant un calife illégitime auquel s'opposait l'Imam Hussein, à juste titre). Bien que les musulmans chiites et sunnites reconnaissent tous les deux l'importance de cette bataille, l'histoire de Karbala est un aspect essentiel de la culture chiite. Chaque année, durant le mois de Moharram, les musulmans chiites commémorent le massacre de Karbala en assistant à des cérémonies de deuil, durant lesquelles ils se rappellent et pleurent les morts des descendants du Prophète.

dialogue avec la modernité va à l'encontre de la narrative orientaliste maintenue par certains érudits états-uniens (tel que Bernard Lewis) à propos de la Révolution iranienne :

[...] the discourse of authenticity emerges as a dialogic mode of reconciling local cultures with modernity, rather than a stubborn determination to avoid modernity at all costs. Their calls for a revitalized and politicized Islam represent attempts to negotiate with the universalizing tendencies of modernity, rather than the gathering storm clouds of a clash of civilizations » (Mirsepassi, 96-97, soulignement ajouté).

Cependant, une telle revendication identitaire peut être également problématique. Le mouvement nationaliste révolutionnaire se situe délibérément contre le courant socioculturel/politique occidental-colonialiste et, en ce faisant, crée inévitablement une idéologie intrinsèquement *intolérante* et plus ou moins occidentophobe. Ironiquement, cette nouvelle idéologie simule le fonctionnement de la dichotomie orientaliste originale. Tout comme l'identité suprémaciste colonialiste, cette nouvelle identité nationaliste se base sur une définition du soi qui dépend, du moins *en partie*, sur une image (construite) de « l'Autre ». De ce fait, les nationalistes postcoloniaux du 20^e siècle revendiquèrent une identité *authentique non-occidentale* tout en reniant les attributs, l'identité et la culture de « l'Autre » occidental-européen.

Pour revenir au sujet central de ce chapitre (c'est-à-dire le pseudo-humanisme du siècle des Lumières), nous pourrions constater que l'imposition d'un « universalisme » fondamentalement euro-centrique sur le monde non-occidental causa éventuellement l'engendrement d'un discours nationaliste fondée sur un raisonnement profondément occidentophobe. Mirsepassi écrit:

It is with the imposition of Eurocentrist 'universalism' by the West that the emphasis on the 'local' has become important in non-Western struggles for modernization. Narratives of modernity, by constructing an ontologically differentiated universe between 'West' and 'East' or 'modernity' and 'tradition,' set the stage for the clashes which are proliferating in the contest between champions of 'authenticity' and defenders of 'universalism.' It is in the ingrained, universalistic precepts of modernity to do violence to local cultures – and for this reason, local cultures become natural and effective axes for politicization in any society coming to terms with the universal-modernist scheme. (11)

Donc, l'ère postcoloniale a vu la naissance d'un nouveau conflit idéologique : « the contest between champions of 'authenticity' and defenders of 'universalism' » (*Ibid.*). Comme l'écrit Mirsepassi, ce conflit met en opposition deux discours dominants : d'un côté nous avons le discours postcolonial, basé sur la revendication radicale d'une identité socioculturelle indigène, voire authentique, et, de l'autre côté, nous avons le discours pseudo-universaliste/humaniste né durant le siècle des Lumières, qui tente d'imposer sur les sociétés non-occidentales une culture identitaire basée sur des valeurs dites universelles (mais qui sont essentiellement euro-centriques/occidental-centriques).

Selon le discours postcolonial nationaliste, afin de sauvegarder la culture indigène et l'autonomie socioculturelle du pays, il devient nécessaire de politiser cette même culture, c'est-à-dire de la *transformer* en un courant sociopolitique monolithe ayant la capacité de résister à la puissance de la mondialisation et/ou de l'occidentalisation globale. En tenant compte du fait que le discours islamophobe-orientaliste est toujours de rigueur, il va sans dire que la riposte (nationaliste et occidentophobe) à ce discours ne fait qu'engendrer des problèmes socioculturels supplémentaires (la politisation et l'imposition obligatoire du voile en Iran, par exemple). Voilà pourquoi il devient absolument nécessaire de s'attaquer à la plaie originale, qui est la tradition orientaliste. Passons maintenant à l'analyse des mémoires irano-états-uniennes en tenant compte des problématiques explorées dans cette section.

2.3 La redéfinition occidental-centrique de concepts et de valeurs dits « universels » dans les mémoires irano-états-uniennes

Nous nous tournons maintenant vers les mémoires irano-états-uniens afin de faire une analyse conceptuelle de la redéfinition occidental-centrique de concepts universalistes et humanistes. Dans les deux premières parties de ce chapitre, nous avons établi que le discours

universaliste du siècle des Lumières contribue à la tradition orientaliste en établissant un code humaniste à deux poids, deux mesures. Bien qu'elle se *veut* globaliste, cette perspective est essentiellement occidentale-centrique et, par conséquent, est souvent instrumentalisée par la propagande islamophobe, qui considère les communautés musulmanes comme étant essentiellement incompatibles avec le progrès et la modernité.

Nous nous concentrerons particulièrement sur les textes d'Azar Nafisi (*Reading Lolita in Tehran*) et d'Azadeh Moaveni (*Lipstick Jihad*), puisque le discours narratif du récit de Gelareh Asayesh (*Saffron Sky*) est, en général, moins biaisé (c'est-à-dire, en faveur de l'Occident). Contrairement à Nafisi et Moaveni, Asayesh n'idéalise pas particulièrement la société occidentale et/ou états-unienne. Malgré les tendances orientalistes qui existent dans *Saffron Sky*, qui ont été évoquées dans le chapitre précédent, Asayesh parvient tout de même à critiquer les sociétés iranienne et états-unienne d'une manière assez proportionnelle et nuancée.

Cependant, et contrairement à Asayesh, Nafisi et Moaveni ont une tendance à *idéaler* la société états-unienne, ce qui fait en sorte qu'elles *mesurent* l'humanisme et la moralité de la société irano-musulmane en se référant au modèle états-unien/occidental. Ainsi, Nafisi et Moaveni commettent l'erreur d'imposer sur la société irano-musulmane un code humaniste établi par l'expérience socioculturelle/historique occidentale. Cette erreur démontre que l'idéologie supposément universaliste/humaniste (mais trompeuse, puisque fondamentalement *orientaliste*) héritée du siècle des Lumières continue à jouer un rôle crucial dans la conscience globale et, surtout, dans la conscience des individus ethniquement « Autre ». Si nous revenons à la théorie du mimétisme coercitif de Rey Chow, il est possible de considérer cette idéologie pseudo-universaliste/humaniste comme étant une *violence*, voire une *coercition* encore plus insidieuse sur la conscience de l'écrivaine irano-états-unienne.

Bien qu'elle prétende vouloir révéler une image démystifiée et réaliste de l'Iran, Nafisi ne fait que reproduire la dichotomie orientaliste dominante. Mitra Rastegar, dans son essai sur *Reading Lolita in Tehran* (déjà cité dans le premier chapitre de cette thèse), écrit :

The “authenticity” of Nafisi’s memoir ultimately hinges on its ability to tell a story that rings true to its readers. While the Bush administration-led wars offer one (arguably cynical) vision of how to “liberate” Muslim women in Afghanistan and Iraq, Nafisi’s memoir can be read as offering an alternative liberation narrative that might have appeal to a different audience. Presenting a contrast to Huntington’s “Clash of Civilizations” thesis, Nafisi seeks to deterritorialize and, on one level, deessentialize the values of democracy and women’s rights, to show that most Iranians esteem these as highly as the West presumably does. However, by locating such values as only emerging from and accessible through Western cultural sources she reaffirms a hierarchal binary between East and West and reasserts a “flexible positional superiority” of the Westerner in relation to the Orient [Said 1979, 7]. Orientalism, as Said describes it, is above all concerned with a Western self-presentation as enlightened and modern, against which the Other is constructed as backward. (Rastegar, 116, soulignement ajouté)

Donc, ce qui rend le texte de Nafisi particulièrement insidieux est le fait que l'écrivaine réitère le discours de la tradition orientaliste tout en nous présentant une *nouvelle version* de l'Iranien « Autre » – une version moderne, laïque et rebelle. En tant que lecteur et lectrice relativement détachés, nous avons donc l'*impression* qu'Azar Nafisi souhaite nous dévoiler une facette jusqu'alors inconnue de la réalité iranienne. Cela semble *légitimer* la véracité/l'intention de la voix narrative de Nafisi. Cependant, cet ajout ne représente qu'une différenciation ou une distinction superficielle, puisque le récit occidental-centrique, en soi, n'est pas contestée. Pour citer de nouveau Rastegar : « Nafisi leaves wholly unchallenged [the] Western self-presentation, although she does differentiate and reconfigure the Iranian Other » (*Ibid.*, soulignement ajouté).

Il est pourtant vrai que Nafisi – tout comme la majorité des écrivaines irano-états-uniennes souhaitant supposément nous *révéler* ou *dévoiler* la société iranienne –, n'hésite pas à nous raconter (une partie de) la jeunesse iranienne telle qu'elle est. Toutes les réalités normalement *cachées* par les médias états-uniens sont narrées, y compris les rendez-vous amoureux, la

consommation d'alcool et la sophistication culturelle des jeunes Iraniens subversifs vis-à-vis de l'idéologie étatique et théocratique dominante. Comme nous l'avons abordé dans le dernier chapitre, Azadeh Moaveni puise également dans l'image de la jeunesse iranienne occidentalisée. Nous ne pouvons donc pas nier le fait que ces écrivaines contribuent en quelque sorte à démystifier l'image strictement « islamiste » de l'Iran, une image incomplète mais toujours soutenue par les médias états-uniens.

Pour cette même raison, cette stratégie – de différencier ou reconfigurer l'Iranien « Autre » – peut faussement donner l'illusion que l'écrivaine en question *conteste* ou même *sort* de la dichotomie orientaliste. Par contre, la vérité demeure qu'une telle manipulation discursive ne sert pas à grande chose, puisque le personnage de l'Iranien occidentalisé et laïque n'est pas, en effet, apprécié pour son *iranienneté* en soi, mais plutôt pour le fait d'avoir pu *sortir* du cadre socioculturel/religieux islamique à la base de l'identité iranienne indigène¹³. Nous avons abordé cet aspect des récits irano-états-uniens à la toute fin du premier chapitre (la partie 1.4), lorsque nous avons fait une brève analyse de la représentation orientaliste des hommes irano-musulmans dans les mémoires de Nafisi, Moaveni et Asayesh. Rappelons-nous que seuls les hommes occidentalisés sont représentés comme étant dignes du respect et de l'approbation de l'écrivaine irano-états-unienne (il va de même pour les femmes, d'ailleurs).

En fin de compte, la crédibilité humanistique/morale/éthique de l'Iranien est mesuré à partir de sa capacité de s'adapter au modèle socioculturel occidental. Rastegar écrit : « Ultimately [...] it is the Other's relationship to the 'West' that remains the standard by which Iranians' modernity is judged » (116.). À la base de cette tendance se trouve la problématique de la

¹³ « Authentique » dans le sens empirique (voire sociologique, culturel, historique et politique) établi par Reza Zia-Ebrahimi et déjà cité dans le chapitre précédent (la partie 1.4).

modernité occidental-centrique engendrée durant le siècle des Lumières. Explorons maintenant, à travers quelques motifs populaires apparaissant dans la majorité des mémoires irano-états-uniens, la manière dont se manifeste ce discours humaniste à deux poids, deux mesures.

La guerre

Commençons par un exemple particulièrement évident, tiré des mémoires d'Azar Nafisi, (*Reading Lolita in Tehran*). Nous nous référons spécifiquement à la « double-perspective » de Nafisi en ce qui concerne le sujet de la guerre. Cette double-perspective résulte du fait que Nafisi impose un regard occidental-centrique sur l'histoire géopolitique globale – un regard qui est lui-même basé sur des définitions strictement occidental-centriques de valeurs universelles/humanistes. Dans le chapitre intitulé « James » (nommé après l'écrivain états-unien Henry James), que Nafisi dédie, en quelque sorte, à la guerre entre l'Iran et l'Irak (1980-1988), l'auteure blâme catégoriquement le gouvernement nouvellement élu (la République islamique) pour le déclenchement de la guerre. Sans prendre en considération ni le rôle du président irakien, Saddam Hussein, ni le rôle significatif des États-Unis, Nafisi commence sa réflexion en posant une série de questions rhétoriques visant à culpabiliser entièrement la République islamique, et ce, d'une manière réductionniste et délibérément trompeuse. Elle écrit : « What triggered the war? Was it the arrogance of the new Islamic revolutionaries, who kept provoking what they deemed to be reactionary and heretical regimes in the Middle East and inciting the people of those countries to revolutionary uprising? » (156). Faisant écho à la plupart des mémoires populaires irano-états-uniens, *Reading Lolita in Tehran* présente une vision complètement cynique et pessimiste de l'effort de guerre iranien. En effet, tous les extraits qui traitent l'effort national sont plutôt insensibles, sinon rancuniers.

La guerre lancée sur l'Iran est, selon Nafisi, « unwelcome and utterly senseless » (*Ibid.*). De plus, l'écrivaine perçoit l'effort propagandiste de la guerre presque comme étant un simple ennui, une chose insignifiante qui vient néanmoins embêter – d'un côté non seulement psychologique, mais surtout *esthétique* – son quotidien :

As I walk up the stairs, I try to ignore the posters and notices pasted haphazardly on the walls. They are mainly black-and-white photographs of the war with Iraq, and slogans denouncing the Great Satan, namely America, and the emissaries of that Satan. (...) I could never get over my resentment of those faded photographs, hanging neglected and forlorn on the cream-colored walls. Somehow these shabby posters and their slogans interfered with my work; they made me forget that I was at the university to teach literature. (189, soulignement ajouté)

Pour Nafisi, qui s'identifie explicitement à la culture romantique du canon littéraire occidental (quoiqu'un tel romanticisme existe également dans la littérature iranienne contemporaine, mais Nafisi l'attribue purement à la tradition littéraire et poétique du passé), l'emphase est mise sur la *laideur* (physique et existentielle) de la guerre entre l'Iran et l'Irak. Absolument rien n'est glorifié. Nous verrons bientôt que cette vision pessimiste ne s'applique pas du tout sur la lecture que fait Nafisi de la guerre occidentale/états-unienne.

Vis-à-vis la rhétorique du récit militant chiite (qui, nous l'avons suggéré dans la partie précédente de ce chapitre, fut développé principalement par l'intellectuel prérévolutionnaire, Ali Shariati), la réflexion de Nafisi tente de rappeler le lecteur et la lectrice que derrière tout mouvement politique *irano-musulman* se cache inévitablement une hystérie typiquement *orientale*, voire barbare, incurablement émotive, arriérée et essentiellement cathartique. Décrivant la tradition du deuil chez les irano-musulmans chiites, Nafisi écrit : « The mullahs would regale us with stories of the unequal battles in which the Shiite saints had been martyred by infidels, while at times breaking into hysterical sobs, whipping their audience into a frenzy, welcoming martyrdom for the sake of God and the Imam » (209). Ainsi, Nafisi lit le discours religieux à la

base de l'effort de guerre (et de l'effort révolutionnaire qui l'a précédé) en faisant écho à un orientalisme réductionniste et essentialisant qui ne ferait sûrement plaisir à personne d'autre que Bernard Lewis lui-même.

Cela nous mène à demander : dans le contexte de *Reading Lolita in Tehran*, est-ce que c'est la notion de la *guerre* en soi qui est absurde, déshumanisante et productrice de propagande cathartique et ultra-nationaliste, ou est-ce plutôt la guerre à l'*iranienne* (voire, irano-musulmane) qui manque l'héroïsme que peuvent uniquement nous transmettre les films hollywoodiens? La réponse à cette question nous illustre encore une fois l'approche à deux poids, deux mesures qu'applique Nafisi dans son discours narratif. En effet, nous n'avons qu'à traverser quelques pages du chapitre « James » pour tomber sur une toute autre perspective de l'effort de guerre – une perspective positive et généreuse, qui admire, humanise et glorifie l'effort de guerre. Ici – et ceci n'est pas du tout étonnant – Nafisi se tourne vers le seul détenteur (et exportateur) des valeurs humanistes : l'Occident. Dans cette partie *rédemtrice* du chapitre (puisque la *rédemption* ne peut qu'être accordée par le modèle socioculturel/historique occidental), Nafisi nous rédige un résumé de la vie de Henry James, se concentrant particulièrement sur le sujet de la guerre. Nafisi écrit que, durant la Grande Guerre (1914-1918), Henry James:

[...] fell into a round of activities, visiting wounded Belgian soldiers, and later British soldiers, in hospitals, raising money for Belgian refugees and the wounded and writing war propaganda from the fall of 1914 until December 1915. He also accepted the post of honorary head of the American Volunteer Motor-Ambulance Corps and joined the Chelsea Fund for Belgian refugees. All these were whirlwind activities for a shy and reclusive writer whose most ardent pursuits and passions had previously been reserved for his fiction. As his biographer Leon Edel would later say: "... the world seemed to find too much comfort in him and he had to often protect himself against its weeping too profusely on his shoulders." (...) While he mourned the mutilation of existence, he had endless admiration for the simple courage he encountered, both in the many young men who went to war and in those they left behind. (...) He lobbied the U.S. ambassador to Britain and other high American officials and reproached them

for their neutrality. And he wrote pamphlets in defense of Britain and her allies. (215, soulignement ajouté)

Comme nous pouvons le constater, le vocabulaire de Nafisi vis-à-vis *le même sujet* (la guerre) change radicalement à peine quelques pages suivant sa description peu flatteuse de l'effort de guerre iranien.

La guerre, quoiqu'elle représente un désastre humanitaire peu importe les pays impliqués, est, dans l'extrait ci-dessus, *humanisée*. Contrairement à sa description de l'effort de guerre iranien, qui est caractérisé par l'hystérie des masses, le nationalisme, la propagande et le barbarisme religieux, l'effort de guerre anglo-saxon est caractérisé par que des valeurs nobles : l'héroïsme, la charité et l'abnégation. La guerre est donc analysée par une vision incohérente, puisque *biaisée* (en faveur de l'anglo-saxon, Henry James). Notons également la transition peu subtile que fait Nafisi en passant d'un regard généralisant (et déshumanisant) sur les masses chiites iraniennes à un regard individualisant (et humanisant) sur l'écrivain et le soldat anglo-saxon, Henry James.

Nous pourrions affirmer que la double-perspective de Nafisi vis-à-vis du concept de la guerre est dû, en partie, au fait qu'elle insiste à humaniser l'effort de guerre occidental et à déshumaniser l'effort de guerre irano-musulman. Il faut noter que, au cours du chapitre intitulé « James », Nafisi cite maintes fois le journal privé de Henry James. Bien entendu, ce journal fut certainement composé avec plus d'éloquence et de beauté que les « shabby posters and (...) faded slogans » décorant les murs de l'université à Téhéran. Est-ce que la comparaison implicite faite par Nafisi est convenable, voire honnête ? Pourquoi ne pas également donner voix aux héros *individuels* de la guerre entre l'Iran et l'Irak qui, nous devons le concéder, furent nombreux ? Pourquoi toujours cette tendance à attribuer à l'Occident tout ce qui est noble, beau et bon ? Bref,

la guerre entre l'Iran et l'Irak est projetée sur un plan éclaté, voire macrocosmique, qui non seulement généralise l'effort de guerre iranien (afin de le dérober de toute humanité), mais qui cherche aussi à parodier son discours narratif, sinon le rendre *grotesque*. Voilà pourquoi Nafisi cherche constamment à décrire les Iraniens prorévolutionnaires en faisant recours à des généralisations orientalistes.

Dans une autre partie de ses mémoires, Nafisi raconte l'histoire d'un jeune ex-soldat iranien qui s'immole par le feu dans le couloir de l'université. Cependant, elle ne nous raconte pas *son* histoire à lui – elle ne peut le faire, d'ailleurs, puisqu'elle ne connaît pas le jeune homme personnellement. Malgré cet obstacle de représentativité, Nafisi devient elle-même porte-parole de l'infortuné. Notons la manière insidieuse dont l'écrivaine nous donne *l'illusion* d'humaniser l'ex-soldat, tout en lui volant son individualité :

He had turned himself into a revolutionary, a martyr and a war veteran, but not an individual. Did he ever fall in love? Did he ever desire to hold one of those girls whose throats, under their black scarves, blazed so white? (...) All we ever found out about his personal life was that he came from a poor family and that his only close relative was a very old mother, whom he supported. He had gone to the war as a volunteer. He had been shell-shocked and sent home early. Apparently, he never fully recovered. After "peace" with Iraq, he returned to the university. But the peace had created a sense of disillusionment. The excitement of the war was gone, and with that, many young revolutionaries had lost their power. (252)

Ici, nous affrontons de nouveau le problème de la représentativité dans les mémoires irano-états-uniens. Cet extrait n'est qu'une des nombreuses instances qui démontrent la capacité du sujet écrivain (actif) à projeter sur l'objet narré (passif) sa propre rhétorique discursive, ce qui lui permet effectivement de s'approprier de la narrative existentielle de « l'Autre » dont il/elle écrit. Avant de poursuivre l'analyse de l'extrait sur l'ex-soldat iranien, il m'est nécessaire de faire un bref détour explicatif sur la tendance de Nafisi à s'approprier l'individualité des personnages de *Reading Lolita in Tehran*.

Si nous lisons la note introductive de Nafisi au tout début de *Reading Lolita in Tehran*, notre lecture de *tous* les faits, les événements et les personnages qui suivent sera profondément bousculée. Autrement dit, cette note devrait laisser le lecteur/la lectrice perplexe en ce qui concerne la crédibilité de la narration entière. La note annonce que :

Aspects of characters and events in this story have been changed to protect individuals, not just from the eye of the censor but also from those who read such narratives to discover who's who and who did what to whom, thriving on and filling their own emptiness through others' secrets. The facts in this story are true insofar as any memory is ever truthful, but I have made every effort to protect friends and students, baptizing them with new names and disguising them perhaps even from themselves, changing and interchanging facets of their lives so that their secrets are safe. (Soulignement ajouté)

Le fait que Nafisi transforme ou même déforme (« changing and interchanging ») divers aspects ou faits biographiques des personnages dans son livre n'est pas insignifiant. Bien que Nafisi accentue la nécessité d'une telle manipulation de faits (« so that their secrets are safe »), la vérité est que le récit en entier qui nous est présentée est fort probablement tissée *en faveur* de la vision socioculturelle/politique que l'écrivaine souhaite nous transmettre.

Par exemple, un personnage religieux tel que l'étudiante de Nafisi, Mahshid, qui porte le voile et est musulmane pratiquante, est accordée une vie romantique inexistante. À maintes reprises, Nafisi projette un regard condescendant sur le fait que Mahshid, qui est dans sa trentaine (mais *est-elle vraiment* dans sa trentaine, ou est-ce qu'il s'agit d'un *changement de fait?*), est toujours célibataire (mais *est-elle vraiment célibataire*, ou est-ce qu'il s'agit d'un *changement de fait?*). Dans une des scènes auxquelles je me réfère, Mahshid tente de défendre la situation socioculturelle de la femme iranienne dans le contexte de la République islamique, mais Nafisi est difficile à convaincre : « 'Many women are independent. Look at how many businesswomen we have, and there are women who have chosen to live alone.' Yes, and you are one of them, I thought, a studious working girl still living with her parents at age thirty-two » (259, soulignement ajouté).

À ce moment précis, nous devrions nous demander pourquoi Nafisi – qui s’identifie à maintes reprises en tant que féministe iranienne –, ne choisit pas plutôt de vanter le succès de Mahshid, qui n’est pas *seulement* une femme musulmane pratiquante et célibataire, mais qui jouit aussi d’une carrière fructueuse et d’une indépendance économique dignes de louanges.

Inversement, un personnage occidental-centrique tel qu’Azin (elle est caractérisée par sa personnalité coquette et sa sexualité libérale), est accordée un charme et une vivacité à envier. De plus, c’est souvent Azin qui se moque de Mahshid. Suite à un tel scénario, Nafisi décrit l’échange qui se passe entre les deux adversaires socioculturelles : « I had heard Mahshid telling Azin : ‘Yes, you have your sexual experiences and your admirers. You are not an old maid like me. Yes, old maid – I don’t have a rich husband and I don’t drive a car, but still you have no right, no right to disrespect me.’ » (55). En faisant référence à cet exemple, ce que nous souhaitons souligner est surtout *le manque de fiabilité narrative* de Nafisi, qui malgré avoir « échangé » les faits biographiques entre ses personnages, a parvenu tout de même à créer un portrait narratif et discursif en faveur de ses propres préjugés. Ainsi, d’après ces deux personnages féminins – qui pourraient très bien être des pures *constructions* –, n’est-il pas raisonnable de constater que la problématique de la représentativité chez Nafisi est influencée non seulement par le phénomène du mimétisme coercitif, mais avant tout par le fait que l’écrivaine *elle-même* cherche activement à manipuler les faits (comme elle le mentionne, d’ailleurs, dans la note)?

En tenant compte de cette facette supplémentaire de la problématique de la représentativité dans *Reading Lolita in Tehran*, nous pouvons finalement revenir à l’exemple de l’ex-soldat qui s’est suicidé. Pourquoi Nafisi se permet-elle de psychanalyser ce jeune homme et de s’approprier *sa* vérité? Ce qui est ironique, c’est le fait que Nafisi elle-même, se plaignant de l’autoritarisme de la République islamique, offre une description littéraire persuasive de ce qu’elle considère comme

étant le *viol* psychologique de la conscience individuelle par le gouvernement. Lisons les extraits ci-dessous en tenant compte de l'ex-soldat immolé (et, encore plus généralement, de *tous* les personnages irano-musulmans de *Reading Lolita in Tehran*) :

The desperate truth of *Lolita*'s story is *not* the rape of a twelve-year-old by a dirty old man but the *confiscation of one individual's life by another*. We don't know what Lolita would have become if Humbert had not engulfed her. [...] *Lolita* was *not* a critique of the Islamic Republic, but it went against the grain of all totalitarian perspectives. [...] We know Lolita not directly but through Humbert, and not through her own past but through her narrator/molester's past or imaginary past. This is what Humbert, a number of critics and in fact one of my students, Nima, called Humbert's solipsization of Lolita. [...] Humbert's prose, veering at times towards the shamelessly overwrought, aims at seducing the reader, especially the high-minded reader, who will be taken in by such erudite gymnastics. Lolita belongs to a category of victims who have no defense and are never given a chance to articulate their own story. As such, she becomes a double victim: not only her life but also her life story is taken from her. [...] Humbert, like most dictators, was interested only in his own vision of other people. (35-49, soulignement ajouté)

Nafisi ne connaît pas l'ex-soldat iranien, mais elle se permet de jouer le rôle de porte-parole afin de nous transmettre les émotions du jeune homme vis-à-vis de la guerre (« But the peace had created a sense of disillusionment. The excitement of the war was gone [...] ») . Comme on pouvait s'y attendre, Nafisi transpose sa vision nihiliste de l'effort de guerre iranien à l'expérience intime de l'ex-soldat, usurpant ainsi l'individualité, voire la *voix* de ce dernier. En tant qu'écrivaine, ne commet-elle pas le même type de viol que commet le personnage de Humbert dans *Lolita*? L'ex-soldat iranien, qui ne possède aucune voix indépendante à part celle qui lui est accordée par Nafisi, ne pourrait-il pas également être perçu comme un « double victim : not only [his] life but also [his] life story is taken from [him] » ?

Ce qui est particulièrement trompeur dans la méthodologie narrative de Nafisi – et qui d'ailleurs constitue le sujet central du présent chapitre du mémoire –, c'est que l'écrivaine exploite et réitère le discours orientaliste à travers un cadre universaliste-humaniste strictement occidental-

centrique. Par exemple, la question rhétorique que Nafisi se pose sur la vie romantique du jeune homme (« Did he ever fall in love? ») nous révèle à quel point l'écrivaine ne parvient tout simplement pas à *comprendre* les masses populaires de la période prérévolutionnaire (ou de la période de guerre). Pour abaisser la valeur existentielle de la vie du jeune ex-soldat, Nafisi se fie sur une vision individualiste et particulièrement occidental-centrique du vécu humain. Cette vision propose le cliché états-unien (et hollywoodien) qui considère l'amour romantique comme étant une des *seules* voies existentielles dignes ou honorables ayant la capacité d'humaniser l'individu. Nafisi tente, comme le personnage d'Humbert qu'elle critique au début de ses mémoires, de nous séduire discursivement en faisant appel à notre émotivité et notre romantisme.

Ainsi, l'ex-soldat n'est pas considéré d'un point de vue *humanisant*; plutôt, son expérience personnelle est refoulée, voire éclipsée par le sophisme sentimental de Nafisi. Cette dernière nous rappelle que l'ex-soldat, ayant été un révolutionnaire irano-musulman, n'a sûrement *jamais vécu une relation amoureuse avec une femme*. Mais est-ce bien la vérité? Hélas, nous ne le saurons jamais. Ce qui compte, c'est que selon les critères occidentaux-centriques par lesquels l'écrivaine juge ses personnages, cette simple insinuation signifie que l'ex-soldat n'a jamais acquis le niveau de romantisme (intrinsèquement *anglo-saxon/occidental*) nécessaire pour l'absoudre vis-à-vis le regard impitoyable de Nafisi.

De plus, la perspective de Nafisi – une vision toujours à deux poids, deux mesures – est si profondément biaisée que l'analyse dont elle fait du personnage fictif de Jay Gatsby (le protagoniste de *The Great Gatsby*, le fameux roman de l'écrivain états-unien F. Scott Fitzgerald) est plus humanisant que la description qu'elle fait de l'ex-soldat iranien. Pourtant, en lisant les lignes dédiées au personnage de Gatsby, nous pourrions presque remplacer le nom du protagoniste fictif avec celui de l'ex-soldat mort : « The reality of Gatsby's life is that he is a charlatan. But the

truth is that he is a romantic and tragic dreamer, who becomes heroic because of his belief in his own romantic delusion » (141, soulignement ajouté). Encore une fois, c'est la figure occidentale qui est perçue comme étant héroïque et noble. Dans l'univers occidental-centrique de Nafisi, le jeune ex-soldat prorévolutionnaire, qu'il ait eu tort ou non de vouloir participer dans l'effort de guerre, n'est tout simplement pas digne d'être un « romantic and a tragic dreamer ». Plutôt, il n'est perçu comme étant qu'un nigaud nationaliste, un simple bouffon ultra-conservateur, une pauvre victime de la propagande islamiste à laquelle il s'est naïvement et impardonablement accroché.

L'amour

Le romantisme et la notion de l'amour jouent aussi des rôles dans l'orientalisation des personnages iraniens. Tout comme la guerre, l'expérience universelle qu'est l'amour est *condamnée* dans le contexte sociologique irano-musulman, mais *glorifiée* dans le contexte sociologique occidental/états-unien. En effet, la notion de l'amour romantique – telle qu'elle est décrite dans les mémoires irano-états-uniens –, possède une certaine connotation orientaliste. La raison derrière cette connotation se trouve dans le fait que, souvent, l'écrivaine irano-états-unienne présente l'amour romantique (le mariage individualiste, libéral et satisfaisant) comme l'*antithèse* de l'amour traditionnel (le mariage arrangé et communautaire, religieux et insatisfaisant).

Babak Elahi, professeur irano-états-unien de littérature anglaise, a fait une analyse approfondie de la dimension linguistico-culturelle des mémoires irano-états-uniens rédigés par des femmes (« Translating the Self: Language and Identity in Iranian-American Women's Memoirs »). Se référant au livre d'Azadeh Moaveni (*Lipstick Jihad*), Elahi explique que le supposé *manque sexuel* – ou bien le conservatisme psycho-sexuel – de la culture iranienne, dont se lamente Moaveni tout au long de son récit, n'est pas forcément un véritable aspect de la culture irano-

musulmane en soi. Plutôt, ce manque apparent est causé par le regard de Moaveni elle-même, qui s'identifie entièrement à la culture ultra-individualiste de la société états-unienne. Elahi écrit :

In recalling her year of re-learning Persian along with her year of learning the sexual discourse of post-revolutionary Iran, Moaveni's comments imply that she never really lost her American accent, either in matters of sex or in matters of speech. Moaveni's preference for American idioms of love suggests a preference for a society in which the individual is on display. Like the I of the modern white male Western autobiography or memoir, the I of an American discourse of love is basically abstract. Its free agency exists more in imagination than in the actual minutia of relationships (of love or of power). (Soulignement ajouté)

Effectivement, dans *Lipstick Jihad*, Moaveni souligne à de nombreuses reprises l'importance de l'amour romantique, sexuel et libéral. Au cours d'un débat avec un ami iranien sur le sujet du sexe, Moaveni fait une déclaration particulièrement absurde en insinuant que la femme iranienne ne pourra jamais prendre du plaisir dans l'amour physique. Ce serait donc la femme occidentale et sexuellement émancipée qui est gagnante. À la fin du débat, c'est Moaveni qui a le dernier mot : « 'Yeah, but at least women in the West get to have orgasms.' He couldn't top that. » (193). Hélas, même l'orgasme appartient à l'Occident!

Puisque la culture irano-musulmane est fondamentalement traditionnaliste, il est évident que l'avis de Moaveni sur l'amour et le mariage irano-musulmans est loin d'être positif. Cependant, pour retourner à la problématique affrontée dans ce chapitre – c'est-à-dire, l'appropriation de valeurs et de concepts universels par le courant médiatique occidental –, il est évident que les observations que fait Moaveni signifient beaucoup plus qu'un simple conflit de valeurs entre elle et la société iranienne. Dans l'extrait ci-dessous, Moaveni renforce le discours orientaliste en revendiquant une position de supériorité (en tant qu'irano-états-unienne) vis-à-vis le concept de l'amour irano-musulman :

Ironically, it was my American side that was helping me cope with Iran. As an American, I believed in unconditional love, not the contingent affection one had to earn as an Iranian woman. Iranian-style love,

though extravagant, poetic, and intense, came with a prenuptial agreement. You had to promise to adhere to tradition, respect boundaries, pretend a great deal, and keep yourself decently coiffed at all times. You were not entitled to love, it seemed, simply by being who you were; but by fulfilling expectations. [...] American-style love, in contrast, seemed more tolerant, with a more gentle approach to the individual at its core. My American friends pretty much lived their lives as fresh endeavors, unburdened by the feeling that résumés and relationships should make tribal or dynastic contributions to the family. Their decisions were often private, not witnessed by the amorphous community of *mardom* (people) under whose watchful eye Iranians seemed to exist. (137)

Cette déshumanisation de l'expérience romantique en Iran est comparable à la façon dont Nafisi déshumanise l'expérience de guerre vécue par l'ex-soldat iranien : dans les deux cas, le motif en question est projeté sur un plan général. L'individu n'existe pas dans le contexte irano-musulman, et ce sont toujours les masses irano-musulmanes (« *mardom* ») qui sont peintes négativement, tandis que l'*individualisme occidental* est considéré comme signe de civilisation. Ainsi, l'amour, comme forme d'héroïsme en période de guerre, est usurpé par le discours occidental-centrique implicitement et explicitement promu dans les mémoires irano-états-uniens.

Moaveni, qui perçoit l'amour *authentique* comme un produit de la société individualiste états-unienne, affirme également que cette distinction ne peut être contestée : « American individualism and Iranian deference to tradition were irreconcilable » (171). Étant donné la supériorité présumée de l'Occident/des États-Unis, Moaveni ne peut que se vanter de son « 'American selfishness' (otherwise known as the desire to lead one's life) » (195, soulignement ajouté). Bref, l'amour nous est présenté comme étant indissociable de l'individualisme – ce dernier étant une notion centrale à la culture consumériste des sociétés modernes occidentales.

Dans *Reading Lolita in Tehran*, la notion de l'amour romantique est également instrumentalisée afin de soutenir le discours orientaliste renforcé par Azar Nafisi. Comme il est le cas dans la mémoire de Moaveni, la problématique de l'amour romantique, pour Nafisi, sert avant

tout à souligner un *manque* (d'amour, d'individualité, d'expression psycho-sexuelle, de libéralisme, d'émancipation féminine) tout simplement intrinsèque dans la culture irano-musulmane. Pour mieux élaborer, nous retournons encore une fois à l'exemple de l'ex-soldat iranien. Selon Nafisi, l'effort de guerre irano-musulman représente une machine déshumanisante et essentiellement nihiliste. Le jeune ex-soldat, ayant été préparé à lutter pour cette machine, s'était sûrement livré au type de dogmatisme religieux qui ne peut être réconcilié à l'amour *vrai* (voire individualiste et laïque). Par contre, dans le cadre occidental-centrique de la Grande Guerre européenne de Henry James (même le nom de cette guerre connote une certaine gloire, voire une *grandiosité* à admirer), l'amour romantique est bel et bien présente. Cet amour se manifeste à travers l'amour de la *patrie*. Nafisi ne nous raconte peut-être pas les aventures amoureuses de Henry James, mais elle insuffle un sentimentalisme attrayant et indéniablement intime dans le patriotisme de James. Aux yeux du lecteur et de la lectrice, cette simple distinction fait toute la différence.

En fin de compte, la notion universelle de l'amour est divisée en deux : l'amour irano-musulman, qui n'existe tout simplement pas (ou qui est trop conservateur pour pouvoir véritablement s'épanouir), et l'amour anglo-saxon/occidental/états-unien, qui est intrinsèquement romantique, sentimental et noble, puisque c'est avant tout l'*individu* (Henry James, par exemple) qui *choisit consciemment* de s'y livrer.

L'incohérence idéologique de Nafisi vis-à-vis le concept de l'amour se manifeste aussi dans son jugement biaisé des normes socioculturelles qui définissent la dynamique des relations hommes-femmes. Dans le chapitre de *Reading Lolita in Tehran* intitulé « Austen », Nafisi condamne la pudeur sexuelle de la culture irano-musulmane, mais *glorifie* cette même pudeur dans

son analyse de l'amour anglo-saxon durant la période victorienne. Lisons la réflexion de Nafisi sur l'amour irano-musulman :

Our last class meeting had ended on a strange note: we were discussing my girls' mothers – their trials and tribulations and the fact that they really knew nothing about menopause. The discussion had begun with Manna. The night before, she and Nima had seen for the third time Vincente Minnelli's *Designing Woman*, which they'd picked up on their satellite dish. Watching the film had made Manna very sad. It occurred to her that she had never imaginatively experienced love in a Persian context. Love is love, but there are so many ways of articulating it. When she read *Madame Bovary*, or saw *Casablanca*, she could experience the sensual texture of the work; she could hear, touch, smell, see. She had never heard a love song, read a novel or seen a film that made her think that this could be her experience. Even in Persian films, when two people are supposed to be in love, you didn't really feel it in their looks and gestures. Love was forbidden, banished from the public sphere. How could it be experienced if its expression was illegal? (302)

D'après ces phrases, il est évident que Nafisi n'apprécie pas du tout le genre de pudeur à la base de l'amour traditionnel irano-musulman. Qu'en penserait-elle donc de *ce même code socioculturel* dans le contexte anglo-saxon? À peine quelques pages suivant l'extrait ci-dessus, puis de manière tout à fait absurde, Nafisi change entièrement son avis vis-à-vis l'inexpressivité sexuelle. Dans cette partie du livre, Nafisi analyse la relation entre Mark Darcy et Elizabeth Bennet, les fameux protagonistes de *Pride and Prejudice* (œuvre de l'écrivaine anglaise Jane Austen au 19^e siècle). Voyons comment le même manque d'expression sexuelle condamné dans l'extrait précédent est, dans l'extrait qui suit, quasiment idéalisé :

The insistence in Darcy's voice is a symptom of his passion for Elizabeth; it emerges even in their most mundane interactions. We can trace the development of Darcy's feelings for Elizabeth in the tone of his voice. This reaches its climax in the scene in which he proposes to her. [...] Darcy seldom if ever addresses Elizabeth by her name, but has a special way of saying "you" when he addresses her a few times that makes the impersonal pronoun a term of ultimate intimacy. [...] There is seldom a physical description of a character or scene in *Pride and Prejudice* and yet we feel that we have seen each of these characters and their intimate worlds; we feel we know them, and sense their surroundings. We can see Elizabeth's reaction to Darcy's denunciation of her beauty, Mrs. Bennet chattering at the dinner table or Elizabeth and Darcy walking in and out of the shadows of the Pemberley estate. The amazing thing is that all of this is created mainly through tone – different tones of voice, words that become

haughty and naughty, soft, harsh, coaxing, insinuating, vain. [...] The sense of touch that is missing from Austen's novels is replaced by a tension, an erotic texture of sounds and silences. She manages to create a feeling of longing by setting characters who want each other at odds. [...] Austen manages to make us aware of the most intriguing aspect of a relationship: the urge, the longing for the object of desire that is so near and so far. It is a longing that will be gratified, a suspense that will end in unity and happiness. The scenes of actual lovemaking are almost nonexistent in Austen's novels, but her tales are all one long and complicated process of courtship. (305-306, soulignement ajouté)

Il est évident que, dans le contexte anglo-saxon, l'absence de romantisme physique ou explicite (« actual lovemaking ») ne pose pas vraiment de problème pour Azar Nafisi. Bien au contraire, cette absence est *imprégnée* de sens grâce à l'analyse détaillée et *humanisante* de la relation Bennet-Darcy que nous offre Nafisi. L'écrivaine puise dans un sophisme sentimental afin de nous illustrer la beauté de l'amour victorien. Tandis qu'elle simplifie négativement le conservatisme psycho-sexuel irano-musulman, Nafisi *embellit* le conservatisme anglo-saxon, qu'elle décrit comme étant « one long and complicated process of courtship ». Les protagonistes de *Pride and Prejudice* sont, comme par miracle, bénis d'un humanisme qui enrichit leurs gestes les plus banals. L'absence d'expression romantique n'est donc pas véritablement une absence; elle est « replaced by a tension » – une tension, pourtant, qui n'existe pas (ou plutôt, qui n'a *pas le droit d'exister*), entre homme et femme irano-musulmans.

Le réformisme politique

Il va sans dire que Nafisi et Moaveni considèrent tout véritable progrès social et politique comme étant un phénomène purement occidental/états-unien, sinon *basé* sur des concepts dits occidentaux (tels que la laïcité, le consumérisme et le libéralisme sexuel). Dans *Lipstick Jihad*, Moaveni est triste de savoir que la jeunesse iranienne ne souhaite pas une autre révolution, s'accrochant plutôt au mouvement réformiste de la République islamique:

Everything about them shocked me. First, their belief that the regime could be fixed. [...] They insisted that there could not be, in fact *should* not be, another revolution. [...] realizing with deep disappointment that if these students' views were all representative (they were middle class, from all around the country), the Islamic regime was here to stay. [...] I saw the expatriate view – Iran as a static, failed state in unchanging decline – had little to do with the country itself, and everything to do with the psychology of exile. (Moaveni, 36-37)

Bien que Moaveni reconnaisse l'effet que « the psychology of exile » exerce sur sa perception de l'état sociopolitique du pays, elle continue néanmoins à utiliser un terme péjoratif (« regime ») pour nommer le gouvernement iranien (au lieu de « république », qui serait un terme beaucoup plus adéquat étant donné que le peuple, selon Moaveni elle-même, refuse l'idée d'une nouvelle révolution et préfère collaborer avec le mouvement réformiste démocratiquement élu). Ce choix de mots n'est pas sans importance; il signifie non seulement le refus de Moaveni d'accepter la République islamique, mais surtout son refus d'accepter la légitimité du mouvement réformiste (qu'elle considère comme faisant trop *partie* du « regime »). Ce détail apparemment banal porte en lui un message implicite et dangereux : ce n'est pas uniquement la République islamique qui serait incapable d'offrir la vraie démocratie, mais également *tout* membre ou parti politique irano-musulman (incluant le mouvement réformiste) travaillant sous le toit de la République.

Tout au long de *Lipstick Jihad*, Moaveni oscille entre un refus total de la légitimité de la République islamique et un léger espoir vis-à-vis le mouvement réformiste qui travaille à l'améliorer. Elle concède même qu'en dépit de la nature théocratique du gouvernement, la réalité concrète du pays n'est plus celle de la période immédiatement postrévolutionnaire. Cependant, ce va-et-vient n'est fondamentalement qu'un genre de sophisme discursif nous donnant l'impression que l'écrivaine possède une vision nuancée (et donc, fiable) sur la République islamique. En fin de compte, Moaveni tombe dans le même genre de pessimisme chronique qui caractérise la

majorité des mémoires irano-états-uniens : « The movement. I wondered when we would stop calling it that, this movement that didn't move » (107).

Décrivant une discussion qu'elle a eue avec un porte-parole du gouvernement, Moaveni réitère toujours son rejet des partis politiques (qui pourtant sont démocratiquement élus) : « 'You journalists, you're painting this story as a fight between good and evil,' he said. 'You're absolutely right,' I told him, though I finished the sentence silently this way : 'It's actually a fight between evil and slightly less evil' » (40). Vers la fin du livre, Moaveni exprime assez clairement son penchant en faveur d'un renversement total de la République (qui, nous pouvons l'imaginer, ne serait pas un événement pacifiste) : « [...] I would never write my dream headline (VILE CLERICAL REGIME FALLS, MULLAHS CHARTER FLIGHT TO NAJAF AS EXILES RUSH BACK) » (208).

Il faut noter que ce qui sous-tend ce rejet catégorique du réformisme en Iran n'est *pas* un véritable mécontentement vis-à-vis les échecs sociaux, politiques et économiques du gouvernement iranien, mais plutôt le fait que le mouvement réformiste s'identifie à la constitution irano-islamique établie par le gouvernement. Donc, ce qui dérange Moaveni est le fait que le système socioculturel/politique iranien rejette la définition strictement occidentale de la « démocratie ».

Cette définition, comme je l'ai déjà expliqué au début de ce chapitre (la partie **2.1**), est basée sur le discours humaniste du siècle des Lumières. Les valeurs à la base de ce discours occidental-centrique (la laïcité, le libéralisme sexuel, etc.) sont complètement absentes dans le présent système iranien. De plus, le fait que le discours humaniste occidental soit devenu plus ou moins le *standard* selon lequel sont jugés les pays non-occidentaux renforce la dichotomie orientaliste qu'établit Moaveni en rejetant totalement l'idée même d'une modernité organiquement

promue, c'est-à-dire une modernité s'alignant avec l'éthos socioculturel du peuple indigène. Il convient ici de réécrire pour la deuxième fois la déclaration de Jeffrey Herf en faveur d'une modernité organiquement promue : « [t]here is no such thing as modernity in general. There are only national societies, each of which becomes modern in its own fashion » (Herf cité par Mirsepassi, 97).

Pour Moaveni, qui projette un regard explicitement orientaliste sur l'Iran, il serait tout simplement absurde de s'attendre à ce qu'un pays musulman « becomes modern in its own fashion ». Écrivant toujours sur le mouvement réformiste, Moaveni fait l'observation suivante : « This was the Achilles heel of their movement, this foolish idea that they could take a Western concept, like democracy, alter it with Islamic attitudes toward women, and expect it to function properly » (77, soulignement ajouté). Suivant cette déclaration, Moaveni nous décrit une métaphore peu flatteuse faite par son ami Siamak, mais qui néanmoins résume bien sa position vis-à-vis du gouvernement (et l'éthos socioculturel) de la nation iranienne : « His mechanic kept installing old Iranian parts into the [American] car, and declared himself shocked each time to find they didn't work. It's the same with our politicians and intellectuals, Siamak explained. They borrow Western concepts like democracy, stick in Iranian parts, and can't figure out why they've lost the juice » (77, parenthèse et soulignement ajoutés).

Conclusion

Dans les pages de ce mémoire, nous avons fait une analyse approfondie du discours orientaliste tel qu'il se manifeste dans trois mémoires irano-états-uniens populaires : *Reading Lolita in Tehran* (Azar Nafisi), *Saffron Sky* (Gelareh Asayesh) et *Lipstick Jihad* (Azadeh Moaveni). Au premier abord, l'intention des écrivaines irano-états-uniennes qui rédigent des mémoires autobiographiques semble être de transmettre à leurs lecteurs et lectrices une image *nouvelle* et *moderne* de l'Iran, voire une image qui conteste la représentation négative du pays promue en Occident. Nous avons établi que l'image négative de l'Iran – présente dans les médias états-uniens depuis la Révolution iranienne en 1979 – est basée sur un discours orientaliste, iranophobe et islamophobe qui sous-tend l'histoire géopolitique contemporaine. Quoique l'orientalisme est une tradition décrédibilisée (et ce, depuis la publication de nombreuses critiques post-colonialistes tels que le fameux *Orientalism* d'Edward Saïd), cette idéologie parvient encore à exercer une forte influence sur la manière dont la majorité des citoyens et citoyennes occidentaux/états-uniens perçoivent les pays musulmans/moyen-orientaux/non-occidentaux.

Ces écrivaines souhaitent nous communiquer leurs propres sentiments vis-à-vis l'Iran, ainsi que d'affronter les réalités socioculturelles/politiques du pays. Autrement dit, elles tentent de nous dévoiler leur pays d'origine tel qu'il *est*. Cette intention audacieuse de vouloir revendiquer une authenticité narrative à travers le récit autoréférentiel (ou « confessionnel ») constitue le sujet central du premier chapitre. Nous avons questionné la légitimité discursive de la voix de l'écrivaine irano-états-unienne en nous référant à la théorie du mimétisme coercitif. Selon cette théorie post-colonialiste, l'écrivaine ethniquement « Autre » (et vivant dans une société occidentale-Blanche) ne peut jamais être entièrement impartiale vis-à-vis sa propre altérité. La voix narrative et la perspective idéologique de l'écrivaine irano-états-unienne sont donc inévitablement imprégnées

du *Western gaze*. Ce « regard occidental » est internalisé par l'écrivaine irano-états-unienne qui, par la suite, cherche à se distinguer du reste du peuple iranien indigène afin de revendiquer sa supposée supériorité socioculturelle en tant que citoyenne états-unienne. Tout au long de ce premier chapitre, nous avons abordé les manières dont Azar Nafisi, Gelareh Asayesh et Azadeh Moaveni réclament une position supérieure vis-à-vis le peuple iranien qu'elles sont censées de décrire objectivement.

Le premier chapitre constitue donc non seulement une analyse anti-orientaliste des mémoires irano-états-uniens, mais s'attaque également à l'incapacité des écrivaines à s'identifier sincèrement au peuple iranien, ainsi qu'à leur désir commun de s'*occidentaliser*. Une fois analysées, les problématiques de la représentativité et de l'occidentalisation nous démontrent que l'intention des écrivaines irano-état-uniennes n'est pas vraiment de compatir avec le peuple iranien indigène. Bien au contraire, leur intention consiste à se *distinguer* de ce peuple afin de se faire accepter par les lecteurs et les lectrices occidentaux. Ainsi, l'élément de *performance*, si intrinsèque à la théorie du mimétisme coercitif, sous-tend, du moins en partie, les récits de Nafisi, Asayesh et Moaveni.

Ce qui résulte de ce phénomène d'occidentalisation (chez l'écrivaine irano-états-unienne) est la réitération (implicite et explicite) d'un discours orientaliste visant à diaboliser tout ce qui pourrait être contraire à l'Occident : la République islamique, la religion islamique, l'irano-musulman nationaliste et prorévolutionnaire, le traditionalisme, le conservatisme sexuel – bref, tout ce qui caractérise une grande partie du peuple iranien indigène que les écrivaines irano-états-uniennes prétendent représenter dans leurs mémoires.

Dans le deuxième chapitre, nous avons approfondi l'analyse conceptuelle des motifs tirés des mémoires irano-états-uniens. Le sujet central de cette partie est la perspective occidental-

centrique de l'écrivaine irano-états-unienne occidentalisée. Cette perspective est fondamentalement biaisée, et renforce la dichotomie Occident/Orient en basant les valeurs dites universalistes – telles que la démocratie, la modernité et le progrès – sur une définition strictement occidentale/occidental-centrique de l'humanisme. Nous avons établi que cette redéfinition (ou plutôt, cette *appropriation*) de l'universalisme/l'humanisme existe depuis le siècle des Lumières, une période riche en poursuites intellectuelles et socioculturelles, mais néanmoins marquée par l'idéologie colonialiste-orientaliste dominante. Nous apprenons dans ce chapitre que le discours orientaliste présent dans les mémoires irano-états-uniens n'affecte pas uniquement la manière dont les écrivaines perçoivent les réalités quotidiennes de la société iranienne, mais aussi la façon dont elles mesurent l'humanisme et l'éthique socioculturelle du pays. Ainsi, l'Occident est présenté comme étant le *seul vrai modèle* des valeurs à la base de l'expérience humaine, tandis que l'Orient (et, dans ce cas, l'Iran) est négativement jugé pour son incapacité à s'adapter aux standards socioculturels/politiques occidentaux.

L'écrivaine irano-états-unienne qui se livre au mimétisme coercitif et, en conséquence, s'occidentalise, n'est pas en mesure d'illustrer une image vraisemblable de la société et le peuple iraniens, tandis que c'est précisément sa position en tant qu'individu ethniquement « Autre » qui pourrait potentiellement lui permettre de *contester* la dichotomie orientaliste. L'hybridité identitaire est un concept qui possède un aspect intrinsèquement subversif. En effet, la nature hybride de l'identité exilique engendre un potentiel créatif qui pourrait mener à une nouvelle approche vis-à-vis de la situation socioculturelle/politique compliquée de l'Iran – si seulement l'écrivaine irano-états-unienne ne s'abandonnait pas au *Western gaze* omniprésent.

Bibliographie

- Asayesh**, Gelareh. *Saffron Sky*. Boston: Beacon Press. 1999
- Bahramitash**, Roksana. "The War on Terror: Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers." *Critique: Journal of Middle Eastern Studies*. Vol.14, No 2, 223-237, Summer 2005.
- Chow**, Rey. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Darznik**, Jasmin. "The Perils and Seductions of Home: Return Narratives of the Iranian Diaspora." *MELUS: Multi-Ethnic Literature of the United States*. Vol.33, No 2, 55-71, 2008.
- Elahi**, Babak. "Translating the Self: Language and Identity in Iranian-American Women's Memoirs." *Iranian Studies* Vol.39, No.4, 461-480, November 24, 2006.
- Mirsepasi**, Ali. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Moaveni**, Azadeh. *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran*. New York: PublicAffairs, 2005.
- Nafisi**, Azar. *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*. New York: Random House Trade Paperback Edition, 2003.
- Rastegar**, Mitra. "Reading Nafisi in the West: Authenticity, Orientalism, and 'Liberating' Iranian Women." *Women's Studies Quarterly* Vol.34, No 1/2 , 108-128, Spring-Summer, 2006.
- Said**, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books Edition, A Division of Random House. October, 1979.
- Yegenoglu**, Meyda. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge University Press, April 1998.
- Zia-Ebrahimi**, Reza. *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Zia-Ebrahimi**, Reza. "Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the 'Aryan' Discourse in Iran." *Iranian Studies*, Vol.44, No 4, July 2011.