

Les relations matrimoniales entre normes patriarcales et cadre éthico-religieux : une lecture comparée de Jane Dieulafoy et Sardar Maryam Bakhtiari

Maryam SHARIF



Professeure assistante, Département des langues étrangères, Université Kharazmi, Téhéran, Iran.

Résumé

Longtemps fondée sur des sources occidentales, l'historiographie des femmes iraniennes à l'époque qâjâr peut aujourd'hui être renouvelée grâce aux sources endogènes, rendant nécessaire une relecture critique des récits européens. La comparaison de ces deux sources permet de mieux cerner les limites et les intentions des voyageurs et voyageuses européens. Cette étude se propose d'évaluer la représentation qu'offre Jane Dieulafoy de l'institution matrimoniale chez les nomades et les citadins, en la confrontant au témoignage de Sardar Maryam Bakhtiari. Partant de l'hypothèse selon laquelle la voyageuse ne pouvait, ni ne voulait, se départir de ses préjugés orientalistes, au sens qu'Edward Saïd attribue à ce terme, l'analyse montre qu'elle ne prend pas en compte la primauté des règles patriarcales sur les normes éthiques ou religieuses.

Mots clés : Divorce, histoire des femmes, Iran qâjâr, mémoires, polygamie.

* Auteure correspondante : maryam.sharif@khu.ac.ir

Comment citer : Sharif, M., (2026). Les relations matrimoniales entre normes patriarcales et cadre éthico-religieux : une lecture comparée de Jane Dieulafoy et Sardar Maryam Bakhtiari, *Recherches en langue française*, 6(12), 241-265. DOI: 10.22054/RLF.2026.90521.1233.

Introduction

Si la renommée du couple Dieulafoy repose aujourd'hui sur les vestiges conservés au musée du Louvre, notamment les frises des lions ou des archers, l'intérêt des récits de leurs voyages et leurs fouilles d'une part et de l'autre, des documents visuels à savoir des clichés photographiques pris par Jane sont prépondérants. Ces documents textuels et visuels sont d'autant plus notables qu'ils constituent l'une des sources majeures de l'historiographie iranienne de l'époque Gâjâr.

Le couple se rend en Iran (Perse à l'époque) une première fois en 1881 afin d'établir le relevé des principaux édifices du pays, puis une seconde fois en 1884, pour mener des fouilles sur les ruines de Suse. Durant ces deux expéditions, Jane Dieulafoy joue un rôle actif qui dépasse largement la simple figure de l'épouse accompagnant son mari qui est scientifique ; rôle joué par un nombre croissant de ses consœurs telles que Marie d'Ujfalvu-Bourdon (Ernot, 2011) ou Adèle Hommaire de Hell (Ueckmann, 2020). Alors que cette dernière se félicite de son statut de subordonnée affirmant : « Comment faire autrement lorsque l'on est la compagne d'un héros des romans de Jules Verne ! » (Deuff, 1993 : 9), Jane Dieulafoy se distingue par son implication dans les travaux de terrain. Elle participe aux fouilles, mène les négociations avec des habitants locaux, photographie et rédige les récits de leurs aventures. Par ailleurs, les relations de ces deux expéditions publiées d'abord dans la revue *Le tour du monde* et ensuite en deux volumes intitulés *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (1887) et *À Suse : Journal des fouilles* (1888) chez Librairie Hachette constituent aujourd'hui une source précieuse de données ethnographiques, géographiques, architecturales même administratives.

En ce qui concerne l'histoire des femmes, les récits de Jane Dieulafoy, à l'instar de ceux des autres voyageuses européennes du XIX^e et du début de XX^e siècle, constituent pendant longtemps, sinon la seule, au moins, l'une des sources majeures de l'historiographie

iranienne. Au contraire de leur homologues masculins, les voyageuses cherchaient à s'introduire dans l'intérieur des maisons, des cours et des familles et y parvenaient même, fréquentant ainsi les épouses, les mères et les filles iraniennes. Leurs témoignages inédits sur la sphère privée de la vie en Iran, renforçant l'intérêt de leurs récits, assuraient également un certain succès commercial aux éditeurs. Plus fondamentalement encore, en l'absence d'autres documents, ces écrits offrent aujourd'hui aux historiens une source précieuse de connaissance et d'analyse irremplaçable.

Or, depuis que les universitaires iraniennes ont commencé à découvrir et à étudier les rares mémoires ou récits de voyage rédigés par les Iraniennes elles-mêmes, les chercheurs disposent de nouvelles sources, cette fois endogènes. Ces documents permettent d'une part, de connaître mieux les enjeux régissant la vie des femmes qâjâres et d'autre part, d'évaluer la véracité des récits des étrangers. En effet, les voyageuses ne pouvaient - ni, possiblement, ne voulaient - se soustraire aux préjugés souvent négatifs sur les gens de « l'Orient. »

Les lois matrimoniales en Orient constituent un des thèmes récurrents des récits de voyage occidentaux. Issues, souvent, d'une culture catholique attachée non seulement à la monogamie mais également à l'interdiction du divorce, les voyageurs apparaissent incapables de saisir les différents aspects économique, social et politique de l'institution matrimoniale. Ils tendent à la réduire à une stricte application de prescriptions religieuses islamiques. La polygamie et la possibilité du divorce apparaissent ainsi les emblèmes de ces dispositions et les signes de l'incivilisation.

Jane Dieulafoy ne fait pas exception. Elle consacre des pages entières au harem des hommes de pouvoir ainsi qu'à ceux dont la puissance économique permet d'avoir plusieurs épouses et enfants. Ce faisant, elle distingue entre les « citadins » et les « illiats. » Dans une perspective rousseauiste, alors que les habitants des villes, sont perçus comme corrompus et dégénérés, les nomades - par leur proximité avec

la nature donc avec une pureté primitive - sont présentés comme préservés des vicissitudes citadines. Selon l'écrivaine-voyageuse, ces derniers se distinguent surtout par leur respect de la structure familiale telle qu'elle est définie en Europe, c'est-à-dire l'union monogame d'un homme et d'une femme.

Cette étude vise à évaluer le constat de Dieulafoy concernant la divergence des coutumes matrimoniales entre les « Persanes » des villes et les femmes illiates. Il s'agira d'examiner si, comme l'affirme catégoriquement l'autrice, les femmes des tribus diffèrent réellement de leurs consœurs urbaines quant aux lois régissant le mariage et le divorce. Nous analyserons dans quelle mesure ces femmes subissent, ou parviennent à contourner, les mêmes discriminations et injustices patriarcales.

Pour ce faire, nous nous appuyons sur les mémoires d'une femme de la tribu Bakhtiari célèbre sous le nom de Sardar Maryam Bakhtiari. Fille du chef de la tribu, elle est reconnue par ce titre « Sardar » (commandant) en raison du rôle qu'elle joue lors de la Révolution constitutionnelle. En juillet 1909, lorsque les pro-constitutionnalistes d'Ispahan (dirigé par Sardar Assad le frère de Sardar Maryam), de Tabriz (Sattar-khan et Bagher khan) et du Guilan (Yeprem khan) marchaient sur Téhéran pour destituer Mohammad Ali Shah, Sardar Maryam s'était déjà installée dans la ville à la tête d'un groupe d'hommes armés. Elle avait commencé à combattre contre la brigade des cosaques, les soldats russes.

Après avoir établi une revue de la littérature académique consacrée à l'usage des récits viatiques comme sources historiques, seront examinés plusieurs exemples de l'incompréhension culturelle dont font preuve les voyageurs et voyageuses face aux coutumes orientales. Ensuite, on analysera les thèses de Dieulafoy concernant les relations matrimoniales en Iran pour finalement confronter ses représentations de la vie nomade au vécu réel de Sardar Maryam Bakhtiari.

I. Revue de la littérature de recherche

Soulignons d'emblée que, dans cet état de recherche, nous nous concentrons sur les travaux traitant de notre problématique centrale : l'usage des récits viatiques dans l'historiographie iranienne. En ce qui concerne la condition féminine, les récits de voyage européens ont toujours intéressé les milieux scientifiques iraniens. Si certains privilégient une approche descriptive pour mettre simplement en lumière ces représentations, d'autres, mobilisent ces textes comme une source historique à l'appui de laquelle l'écriture d'une histoire des femmes en Iran est devenue possible.

« La femme iranienne vue par les voyageurs étrangers de l'époque gâjâre » (Fasihizadeh, 1394) démontre comment est dépeinte la femme qâjâre : une figure contrainte au mariage, soumise à la polygamie de son époux et confinée à l'espace domestique, exclue de toute sphère publique. « A Study on Iranian Women Issues from Pre-Islamic Era until Islamic Revolution from the Viewpoint of Foreign Travel Writers » (Javadi, Zadghanad, 1394) est l'un des premiers articles qui tentent d'évaluer la véracité du contenu des récits de voyages mettant en lumière une distance entre la réalité du terrain et le récit des voyageurs. « Expression of Iranian Woman in French Travel Literature from the Eve of the Qajar Period until the Constitutional Revolution based on the Stuart Hall's Reception Theory » (Panahi, Mohammadzadeh, 1395) en s'appuyant sur le concept de « régime de représentations » de Stuart Hall, cette étude analyse la figure de l'Iranienne dans la littérature viatique. Elle souligne que ces récits, bien qu'informatifs, demeurent tributaire d'une subjectivité marquée par les préjugés, oscillant entre l'idéalisation et la dépréciation de leur sujet. Enfin, « Investigating the Representation of Iranian Women's Identity in Foreign Travelogues of the Qajar Era » (Nazarimoghaddam, 1402) confronte l'image des femmes telle qu'elle est représentée par les

voyageurs, au discours orientaliste afin d'en analyser la dimension idéologique.

Certaines études ambitionnent d'apporter davantage de précisions en se concentrant sur la représentation des femmes de différentes tribus. Ainsi, « Reflection of Social and Cultural Life of Bakhtiyari Tribe Women in the Travel Writings of Foreigners during Qajar Era » (Rabanizadeh, Zandyeh, Khoraj, 1394) démontre comment les voyageuses, grâce à leur proximité avec les femmes bakhtiaries, ont livré une description plus détaillée de la vie tribale. « Analysis of the Role and Status of Women in the Kermanshahan Tribe in the Qajar era, Relying on Historical Evidence » (Karimian, 1398) en s'appuyant sur les données fournies par les voyageurs concernant les femmes kurdes, examine l'influence de ces dernières sur les structures sociales, économiques et politiques qâjâres. L'article « Study of the status of marriage and divorce in Qajar era Relying on foreign travel logos¹ » (Mojrebi et ; 1398) expose les lois et cérémonies matrimoniales par les voyageurs, sans toutefois en interroger la véracité. Notons que si cette étude compare différents récits étrangers, elle omet singulièrement ceux de Dieulafoy.

Les article réunis dans l'ouvrage collectif intitulé *Histoire sociale des femmes à l'époque Qâjâre* (Shifii, 1400) traitant de sujets aussi divers que l'ordre sexuel, le harem, les loisirs, la médecine ou le folklore, s'appuient largement sur les récits de voyage. *L'histoire des dames* (Banafshe Hejazi, 2013) constitue un autre exemple d'ouvrage qui considère comme factuels les données fournies par les voyageurs et voyageuses européens.

Certes, le vaste corpus des récits de voyages est également étudié au sein des universités européennes et anglo-saxonnes. Nous nous contentons ici de deux exemples. Dans son ouvrage, *Genre et*

¹ Il semble que le titre contient une coquille : il faudrait écrire « travelogues » au lieu de « travel logos » ; le titre persan en est : ازدواج و طلاق در ایران عصر قاجار از منظر سفرنامه های خارجی

orientalisme (2020), Natascha Ueckmann, propose un état des lieux particulièrement exhaustif et éclairant de la production scientifique sur la représentation des femmes (9-14 et 19-49). Ce livre est la traduction française de la thèse rédigée en allemand et soutenue en 2001. La préface française complète la bibliographie étudiée auparavant dans la thèse. *L'Orient des femmes* (2002) constitue un autre exemple traitant des femmes en Orient et de l'Orient tel qu'il est représenté par les voyageuses.

Le point de convergence de ces études réside dans leur adhésion à la thèse d'Edward Saïd, tout en s'attachant à la nuancer et à la compléter. En effet, dans le vaste corpus mobilisé par Saïd, l'absence des récits de voyageuses constitue une lacune majeure. Intégrer ces perspectives féminines permet de dépasser, par exemple, une vision du harem souvent prisonnière des fantasmes exotiques du XIX^e siècle, claquée sur l'imaginaire des *Mille et une nuits*. Notre étude s'inscrit précisément dans cette démarche de réévaluation critique.

L'évaluation critique des récits de voyage européens est à ses prémices aux universités iraniennes. Quant à la recherche européenne, bien qu'elle souligne les incompréhensions culturelles des voyageurs et des voyageuse, faute de traduction françaises des sources persanes, elle peine à évaluer avec précision, les témoignages occidentaux. L'originalité de notre étude réside précisément dans sa dimension comparative, laquelle consiste à confronter une source endogène à une source exogène. Cette méthode nous permettra à mieux évaluer les données fournies par une voyageuse dont les écrits demeurent largement cités par l'historiographie iranienne.

Avant de passer aux analyses, il faut souligner que les mémoires de Sardar Maryam ont certes fait l'objet de plusieurs études sous différents angles : l'écriture féminine, la condition des femmes dans la tribu Bakhtiari ou bien son rôle politique et militaire durant la révolution constitutionnelle. Toutefois, aucun de ces articles n'a comparé ces

mémoires avec des textes de voyage, ce qui constitue précisément l'objet et l'originalité de la présente étude.

II. Les relations matrimoniales orientales au prisme des récits de voyage

Nous essayons de dresser un aperçu global de ce que les voyageurs et les voyageuses pouvaient percevoir du mariage et du divorce en Iran. La polygamie constitue évidemment la première source de curiosité et parfois du dégoût. L'âge et le consentement des futurs mariés, l'héritage des enfants nés de multiples unions d'un même homme ainsi que la possibilité du divorce, sont les différentes facettes d'une réalité que les occidentaux attribuent exclusivement à l'Islam. Les relations conjugales en Iran sont ainsi systématiquement considérées sous le prisme de la religion.

Les récits de voyage indiquent que l'âge du mariage à l'époque qâjâre était précoce, surtout chez les filles. Ces unions, le plus souvent entre les cousins et les cousines, étaient conclus dès la naissance, alors que les enfants étaient encore au berceau. Henri-René d'Allemagne² souligne que dans les familles de la haute société, les filles sont mariées dès l'âge de 11 ou 12 ans, souvent à des hommes beaucoup plus âgés (d'Allemagne, 1332 : 252) ; de même, les garçons sont contraints au mariage dès l'âge de 16 ou 17 ans (252). Eduard Polak prétend avoir été le témoin du mariage d'une fillette enceinte avant même sa première menstruation (1361 : 142) !

L'absence de consentement ou bien les mariages forcés sont aussi mentionnés par les voyageurs. En l'occurrence, l'utilisation des verbes « obliger » ou « forcer » est fréquente sous la plume D'Allemagne qui souligne que ces unions sont souvent source d'insatisfaction des fille (255). Le fait que les futurs époux ne se

² Les citations d'Henri-René d'Allemagne et d'Eduard Polak sont ici issues de leurs traductions persanes respectives. Faute d'accès aux éditions originales françaises ou allemandes, les propos sont rapportés en style indirect afin d'en restituer le sens sans altérer la rigueur de la citation originale.

découvrent qu'une fois le contrat conclu est aussi relaté par Drouville : « il est rare que les parties intéressées fassent elles-mêmes leur mariage : cette affaire se traite toujours par l'entremise de vieilles femmes » (1832 :143).

La polygamie demeure toutefois le sujet qui occupe, pour ne pas dire fascine, les européens. D'Allemagne estime qu'avoir plusieurs femmes n'était répandu que parmi les familles de la haute société ou parmi les classes aisées ; selon lui, cette coutume tend à disparaître. Il affirme que le rang social élevé d'une épouse peut empêcher le mari de contracter un nouveau mariage. Il va jusqu'à critiquer les occidentaux qui, en se fondant sur l'exemple unique du roi, s'imaginent que tous les Iraniens possèdent des harems luxueux peuplés de nombreuses femmes (251). Cette position est corroborée par les voyageuses occidentales qui avaient accès à ces lieux souvent interdits aux hommes. Belgiojoso, voyageuse italienne, décrit ainsi « l'immonde atmosphère du harem » (15) :

Je détruis peut-être quelques illusions en parlant avec aussi peu de respect des harems. Nous avons lu des descriptions dans les *Mille et Une Nuits* et autres contes orientaux ; on nous a dit que ces lieux sont le séjour de la beauté et des amours ... Que nous voilà loin de la vérité ! Imaginez des murs noircis et crevassés, des plafonds en bois fendus par places et recouverts de poussière et de toiles d'araignées, des sofas déchirés et gras, des portières en lambeaux, des traces de chandelle et d'huile partout (15-16).

En revanche, la description que livre Drouville du harem oriental incarne exactement les représentations dont l'imaginaire occidental s'est nourri :

Les harem de des riches peuvent être comparés à de vrais paradis terrestres, car outre qu'ils y possèdent un grand nombre de jolies femmes, qui toutes à l'envi s'empressent de leur plaire ; ils y

rassemblent tout ce que le luxe a de plus recherché en objets d'utilité et d'agrément (86).

Essayant de justifier la diversité des régimes matrimoniaux, d'Allemagne avance l'idée que c'est pour éviter la corruption et l'adultère que la religion des Iraniens a autorisé la polygamie (267). Sa position fait écho à celle du « Mufti d'Oran » rapportée par Pauline de Noirfontaine ; ce dernier remet en cause la prétendue supériorité morale des Occidentaux en demandant si : « les amourettes, les liaisons clandestines et autres que les hommes de toutes les classes se permettent en France, ne sont pas des licences pires que celles qu'on reproche aux musulmans ? » (1856 : 293).

L'argument religieux est invoqué par plusieurs voyageurs pour justifier la légitimité de la polygamie surtout celle du mariage temporaire. Certain n'hésite pas à employer le terme de prostitution pour définir cette institution, pourtant conforme aux lois de charia. Carla Serena souligne que la religion permet aux hommes iraniens d'avoir plusieurs épouses légitimes (1372 :12), Goerge Cruzon (1373 : 38-39) ou Polak (1361 : 146) se rallient également à cette analyse.

D'Allemagne se distingue une nouvelle fois en développant une argumentation plus complexe : il reprend l'explication religieuse mais insiste sur l'objectif qui est justement d'empêcher la prostitution. Ensuite il argumente que le mariage temporaire est plus ancien que l'Islam aussi bien chez les Iraniens que les Arabes ; comme le prophète Mahomet ne s'est pas prononcé sur le sujet, les nouveaux musulmans le considère comme légitime. Pourtant d'Allemagne se trompe, le verset 24 de la sourate « Des femmes » en est la preuve³. D'ailleurs, il se

³ « [...]et, parmi les femmes, les dames (qui ont un mari), sauf si elles sont vos esclaves en toute propriété. Prescription d'Allah sur vous ! A part cela, il vous est permis de les rechercher, en vous servant de vos biens et en concluant mariage, non en débauchés. Puis, de même que vous jouissez d'elles, donnez-leur leur mahr comme une chose due. Il n'y a aucun péché contre vous à ce que vous concluez un accord quelconque entre vous après la fixation du mahr Car Allah est, certes, Omniscient et Sage », Des femmes, Coran, verset 24.

contredit tout de suite quand il énumère les différentes « prescriptions religieuses » pour qu'un homme puisse avoir un contrat de mariage temporaire (268).

Les voyageurs se rendent toutes et tous compte que les enfants nés d'un mariage temporaire sont légitimes et qu'ils héritent au même titre que les enfants issus de mariages permanents. Rares sont les récits qui ignorent la complexité ethnique et confessionnelle du pays. À titre d'exemple, Drouville observe que les Kurdes, pourtant musulmans, ne se marient qu'avec une seule femme (Drouville, 180).

La possibilité du divorce est également un sujet d'intérêt pour les européens catholiques. Chacun et chacune essaie d'en expliquer les différentes modalités : alors que l'homme peut répudier sa femme, celle-ci est soumise à des conditions strictes pour demander le divorce. Le droit financier de la femme, la possibilité pour elle de se remarier après trois mois, la garde des enfants, voire les différents types de divorce attirent l'attention des écrivains-voyageurs. Drouville n'hésite pas à commencer son chapitre sur le divorce par ces mots :

Les Persans peuvent à leur gré répudier et reprendre leurs femmes deux fois de suite ; mais à la troisième, cela n'est plus facile, car alors la femme est obligée d'être mariée à un autre homme, de passer une nuit avec lui, et d'en être répudiée. On s'est trompé quand on dit que c'était après une première répudiation qu'une femme devait passer par cette épreuve bizarre (152).

C'est par la suite qu'il affirme que cette procédure est « rare à la vérité. » Alors qu'il prétend que ce sont les familles de la haute société qui, parfois, s'y réfèrent, d'Allemagne a un avis diamétralement opposé : il écrit que ce sont les pauvres qui divorcent, tandis que les riches et la haute société, de peur des conflits familiaux, ne répudient jamais leurs femmes (270).

La difficulté à comprendre les nuances des réglementations concernant le mariage et le divorce, jointe aux complexités culturelles et économiques ainsi que les particularités patriarcales de l'Orient, empêche les voyageurs d'Occident d'avoir une idée juste des relations entre hommes et femmes en Orient. Les images toutes faites et les idées reçues circulent de génération en génération ; les raisons économiques (y compris éditoriales) et impérialistes aident à en consolider la partie qui sert l'utilitarisme du pouvoir politique colonial, ce qui pousse Edward Saïd à affirmer que l'Orient est créé par l'Occident.

Le postcolonialisme saïdien pourrait et devrait être révisé, car nous disposons aujourd'hui d'un vaste corpus des récits viatiques écrits par des écrivaines-voyageuses. Ces textes consolident parfois l'orientalisme de Saïd, mais parfois le rectifient à d'autres égards. En effet, certaines voyageuses ont tenté de corriger certains clichés concernant les femmes ou les harems, ou du moins d'en nuancer les représentations. Nous allons nous concentrer sur les récits de Jane Dieulafoy pour examiner dans quelle mesure elle essaie de mieux présenter les relations matrimoniales en Perse de la fin du XIX^e siècle.

III. La dichotomie entre femmes nomades et citadines dans le récit de Jane Dieulafoy

Face aux diversités anthropologiques de différents ordres : ethnique, religieux, linguistique, ou encore entre sédentarité et nomadisme, les voyageurs et voyageuses ne pouvaient rester dupes ni neutres. Les distinctions et les particularités socioculturelles et économiques sont tellement évidentes et influentes qu'ils devraient, pour être ou paraître objectifs et prétendre fournir un récit véridique, prendre en considération ces divergences. Pourtant, beaucoup finissent par recourir aux généralisations ou aux simplifications en traitant l'Orient, ainsi que les orientaux et les orientales, comme une entité unique.

Que Jane Dieulafoy tienne particulièrement compte de cette hétérogénéité peut paraître normal : elle a parcouru deux fois la Perse

qâjâre, des bords de la Caspienne jusqu'au golfe persique, et a donc vécu sur son chemin cette réalité multiforme. On s'attarde sur la distinction qu'elle opère entre la population urbaine et les nomades en ce qui concerne le mariage et le divorce, en citant d'emblée le passage en question :

Les femmes illiates sont d'ailleurs vaillantes et bien méritantes que les Persanes des villes ; elles occupent dans leur famille, où la polygamie est à peu près inconnue, une place honorée, et se montrent dignes de la liberté qui leur est laissée. Leur morale, toute primitive, est pure ; elles n'admettent pas le mariage temporaire et n'usent guère de la facilité de divorcer, ou plutôt de changer de mari : le divorce impliquant la reconnaissance d'un code civil ou religieux. La religion des tribus est, il est vrai, le mahométisme, mais un mahométisme rudimentaire, car, faute de mollah, les nomades savent à peine quelques courtes prières et vivent, semblables aux antiques pasteurs de la Chaldée, sous l'empire de lois patriarcales (1887 : 493).

La distinction de genre (femme / homme) est tout de suite corrélée à une distinction socio-spatiale : les « femmes illiates » face aux « Persane des villes. » Cette distinction sous-entend un jugement de valeur : les citadines sont perçues comme timorées, tandis que les nomades sont considérées comme courageuses et valeureuses. Dieulafoy passe ensuite à l'argumentation pour justifier son verdict : alors qu'on rappelle souvent la place inférieure des femmes orientales ou musulmanes, cantonnées à l'intérieure des foyers, « l'andéroun », et fortement voilées dans l'espace public, la condition des femmes nomades est décrite comme « honorée. » cette valorisation repose sur deux raisons : d'une part, la quasi inexistence de la polygamie et d'autre part, l'usage vertueux de leur liberté.

Comme la polygamie, incarné dans l'imaginaire occidental par le harem, signifie d'infidélité et de débauche, le fait qu'elle soit rare parmi une population suffit à Dieulafoy pour affirmer le respect et le prestige dont jouissent ces femmes. Pourtant, alors que la tradition

occidentale, ne trouve dans la polygamie que des signes d'un hédonisme excessif, d'autres facteurs justifiaient cette institution certes patriarcale : la stérilité des femmes, le besoin de main-d'œuvre, la tradition du mariage léviratique (du beau-frère avec la veuve de son frère) et les accords politiques entre les familles. Contrairement à ce qu'écrit Dieulafoy, les nomades y ont recours aussi bien que les citadins ; seuls les facteurs de richesse et de nécessité familiale entre ici en jeu.

Par la liberté dont jouissent les femmes, Dieulafoy vise la possibilité pour elles de demander le divorce. L'autrice avance deux arguments d'ordre moral et religieux. Quant à l'argument éthique, calée sur une image rousseauiste, elle place les nomades du côté du primitivisme. Proches de la nature et de la pureté, loin de la ville, perçue comme la source de toute corruption, les femmes nomades répugneraient à se marier et remariar plusieurs fois. Selon Dieulafoy, le mariage temporaire ainsi que le divorce signifient « changer de mari » ; elle n'hésite donc pas à utiliser cette formule moralement choquante, éthiquement problématique et socialement transgressive pour générer du vif dégoût. Fervente catholique, opposante virulente au divorce même dans son propre pays, elle omet, intentionnellement ou non, les nuances du régime matrimonial en Iran du XIX^e siècle pour le placer exclusivement sous l'égide de la religion.

Dieulafoy trouve « intéressant » de préciser que « les Chiites sont, comme les Sunnites, autorisés à divorcer dans divers cas, réglés par une loi fort accommodante, et qu'ils peuvent même s'unir en justes noces à l'année, au mois ou même à l'heure » (1887 : 200). Alors que le masculin l'emporte sur le féminin, l'usage de la troisième personne du pluriel ne permet pas de comprendre si la voyageuse trouve que la facilité du divorce s'applique aux deux sexes, ou si elle ne vise ici que les hommes. Pourtant, savoir que les femmes perdent la garde de leurs enfants ainsi que leurs droits financiers si elle demande le divorce

n'était pas une recherche difficile pour une autrice-voyageuse qui prétendait à l'objectivisme scientifique.

La suite de ses propos pousse à conclure qu'elle ignorait toute la discrimination sexiste qui régissait les lois du divorce :

Les femmes épousées dans les formes ordinaires ne doivent se donner un nouveau maître que trois mois après la rupture de leur premier mariage, tandis que les beautés faciles liées par une union temporaire ont le droit de convoler tous les vingt-cinq jours (200).

Le lexique connoté et dépréciatif s'affiche d'emblée : le « maître » renvoie à une relation de domination, la « beauté facile » réduit la sexualité féminine à une disponibilité supposée et l'usage ironique du verbe « convoler » disqualifie moralement le groupe concerné, à savoir les femmes. Pour conclure Dieulafoy insiste sur les agents de la religion :

Il ne faudrait pas croire que ces accouplements n'aient aucune sanction légale : les mollahs les encouragent et leur donnent même, à raison de vingt-cinq à trente sous pièce, une consécration pieuse. Le clergé persan n'est pas exigeant : « Gagner peu, mais marier beaucoup », telle est sa devise (200).

La fabrique de l'autre atteint des proportions saisissantes. Le vocabulaire zoologique « accouplement » est associé au lexique religieux : « consécration pieuse », « mollah » ou « clergé persan. » Dieulafoy n'arrive pas à se soustraire des cadres normatifs occidentaux et son discours fortement subjectif fait preuve d'un certain impérialisme culturel.

Revenons à la différence qu'elle a essayé de reconnaître entre les femmes illiates et les Persanes des villes. L'argument religieux et la rancune contre les lois musulmanes, sont aussi visibles dans cette distinction. Si les femmes nomades n'ont guère recouru au divorce c'est parce qu'elles ne reconnaissent pas « un code civil et religieux. » Ni

chiites ni sunnites, la religion des tribus est décrite comme « un mahométisme rudimentaire » d'où les « mollah » sont absents. Mieux vaudrait, selon la voyageuse, vivre sous « l'empire des lois patriarcale » que d'être dirigé par les agents officiels et corrompus d'une religion.

En définitive, afin de déprécier ou de disqualifier les Persans en général, Dieulafoy situe les nomades du côté de la nature et des mœurs primitives, leur reconnaissant des particularités qui ne sont toujours pas vraies. En outre, elle considère les lois patriarcales comme légitimes, tout en oubliant que ces mêmes lois ont légitimé le divorce et n'autorisent les femmes à vivre délibérément libres et honorées. Elle instrumentalise le fantasme rousseauiste de la Nature et ses propres convictions catholiques pour « fabriquer l'Autre ». Cette fabrique de l'autre se heurte toutefois à la réalité historique. Les mémoires de Sardar Maryam Bakhtiari nous permettent d'évaluer les données fournies par Dieulafoy et de mieux juger ou percevoir ses intentions.

IV. Déconstruire le mythe de la liberté nomade par Sardar Maryam Bakhtiari

Les femmes bakhtiaries occupaient dans la structure sociale de la période qâjâre une place cruciale pour la stabilité du système tribaux. Dans différents récits viatiques, elles sont décrites comme le pilier de la tribu et le moteur de l'activité économique. Elles accomplissent des tâches variées allant de l'éducation des enfants et des soins domestiques à la préparation du pain, en passant par le tissage du tapis ou des tissus, le filage, le prélèvement de l'eau et la fabrique d'objets artisanaux. Leur niveau d'alphabétisation, comme dans les villes, varie selon leur statut social : les femmes des clans dirigeants ont évidemment plus de chances de bénéficier d'une certaine éducation.

Sardar Maryam Bakhtiari est née dans le clan *Haftlang*, dans la famille du chef de la tribu Bakhtiari. Son livre, intitulé *Mémoires de Sardar Maryam Bakhtiari* (1382) relate ses souvenirs depuis son enfance jusqu'aux événements de la Révolution constitutionnelle. Il

fournit des informations précieuses sur la société bakhtiari, sur sa famille, et sur la période de sept ans durant laquelle son père, Hossein Gholi khan, fut *Ilkhan* (chef suprême de la tribu), une époque où le territoire bakhtiari connut sécurité et prospérité. Pourtant le chef fut tué sur ordre du Nassereddin Shah, ayant peur du pouvoir croissant de la tribu. Devenue orpheline, Sardar Maryam fut confiée à ses frères surtout Sardar Assad qui l'encourageait à lire et lui récitait les passages de *Nasekh-o-tavarikh*⁴ mettant en scène des femmes aux rôles cruciaux. Son frère souhaitait ainsi lui proposer des modèles à suivre. Elle bénéficie d'une éducation qui la destine à une participation active à la vie politique. Notre objectif étant l'étude des relations matrimoniales parmi les nomades à travers le cas de Sardar Maryam, nous ne nous attardons pas sur les détails de sa pensée.

Aussi bien chez les Bakhtiaris que dans d'autres tribus nomades, l'institution du mariage est une affaire de famille répondant à des prérogatives autant politiques qu'économiques. La vie affective et morale du couple est loin des préoccupations des parents. Dans ses mémoires, Sardar Maryam saisit la moindre occasion pour traiter de la condition des femmes iraniennes en général et des femmes bakhtiaries en particulier. Elle les considère comme « les plus malheureuses. » L'âge précoce au mariage, le non-consentement de la fille, la polygamie, ainsi que l'impossibilité de divorcer pour des raisons politiques et surtout économiques, sont diverses facettes de l'économie matrimoniale au sien d'une tribu, vivement critiquées par la mémorialiste.

Le père de famille ou bien le chef de la tribu décide du mariage des enfants. Sardar Maryam n'avait que quarante jours quand son père la destine au fils du clan *Chaharlang*. Ce dernier étant toujours en conflit armé avec le pouvoir qâjâr, *Ilkhan* espère, par ce mariage, contrôler ce clan. Les fiançailles durent jusqu'au quinze ans de la fille. Son père étant décédé, Sardar Maryam et ses frères s'opposent à cette

⁴ Le *Nasekh-o-Tavarikh* (ناسخ التواريخ) est rédigé par Mohammad Taghi Khan Sepehr, historien de cour sous le règne de Naser al-Din Shah Qajar.

union mais personne ne parvient à persuader le fiancé de renoncer à la jeune fille. La mémorialiste s'adresse directement à ses lecteurs : « Cher lecteur ! Observe bien notre destin à nous, filles d'Iran et surtout filles bakhtiaries. On marie une fille de quinze ans à un homme de quarante ans qui a déjà trois femmes et cinq ou six enfants » (45)⁵. Elle précise que c'est pour maintenir la paix entre différents clans que ses frères se trouvent obligés de consentir à ce mariage. Tous les éléments oppressifs sont ici dénoncés : l'écart d'âge, le défaut de consentement et la polygamie.

Le sort d'une autre sœur fournit encore l'occasion de critiquer le mariage en Iran souvent conclu sans l'accord des parties concernées. Faute de pouvoir divorcer et vivre convenablement, cette sœur a quitté la maison conjugale et vit chez un de ses frères. Elle n'est pas divorcée mais plus aucune relation n'existe entre elle et son mari. Sardar Maryam déplore : « le malheur pour nous, iraniens, est que la fille et le garçon, sans se voir ni se connaître sont mariés par leur parents. S'ils ne s'entendent pas, ils ne peuvent point se séparer et doivent endurer une telle vie. Maudite soit cette loi » (47). Que le divorce soit quasi inexistant parmi les femmes illiates, comme l'apprécie Dieulafoy, ne signifie pas qu'elles ne le souhaitent pas. La structure de la société tribale l'interdit.

La société tribale peine également à accepter qu'une femme reste veuve et sans mari. À vrai dire, le patriarcat, place systématiquement les femmes sous la tutelle d'un homme : en absence du père et du mari, c'est un frère ou un oncle (le frère aîné du père) qui assure le rôle du tuteur. Après la mort de son premier mari, Sardar Maryam se trouve obligée de choisir un autre. La tradition du mariage léviratique exige qu'elle s'unisse au frère du mari défunt. Cette pratique vise autant à protéger la femme qu'à conserver les enfants qui, en tant que futures mains-d'œuvre du clan devraient y rester. Sardar Maryam écrit : « Mon oncle, par respect pour la religion ou pour des raisons

⁵ Toutes les traductions du persan vers le français sont les nôtres.

politiques, souhaitait que je me marie avec l'un des frères de mon mari défunt » (109). Comme elle n'aimait pas sa belle-famille et qu'elle jouissait d'un rang supérieur, elle parvint à imposer son refus. Elle écarte également deux autres prétendants : « deux autres hommes de la tribu, issus de clans inférieurs, demandaient aussi ma main. Mais j'ai refusé à cause de leur rang ; pourtant ils étaient aussi valeureux, courageux et intelligents que les autres. Leur seul défaut était de n'être pas assez riches. Je pensais que ces jeunes gens cherchaient plutôt la fortune. Hélas, je regrette aujourd'hui cette décision » (109).

Sardar Maryam se trouve finalement obligée d'épouser un cousin dont la débauche était connue de toute la famille. Alors que son oncle et l'un de ses frères soutiennent son refus, les autres frères parviennent finalement à convaincre tout le monde. Elle écrit : « Il [le prétendant] suppliait ; il flattait mes frères, il est resté deux ou trois mois chez eux à insister, il a soudoyé les domestiques, et on sait qu'en Iran tous les problèmes se résolvent avec de l'argent. Il a monté toute la famille contre moi » (210). L'oncle part en transhumance d'hiver (*gheslagh*) et le frère qui soutient sa résistance finit par céder. Elle se retrouve face à un mariage forcé alors que ce prétendant possédait déjà huit femmes, quatre avec des contrats permanents et quatre autres avec des contrats temporaires (111). Selon l'autrice « tout le souhait de cet homme était d'avoir plusieurs femmes ainsi que plusieurs prostituées à sa disposition pour le complimenter et le vanter...et pour pouvoir les déshabiller, les battre et les calomnier quand l'envie l'en prenait » (147). La violence physique joint ainsi la violence psychique ; et on pourrait en conclure que Dieulafoy n'a pas réussi ou n'a pas voulu considérer la réalité brute lorsqu'elle décrit la place des femmes illiates comme « honorée. »

Sardar Maryam finit par se plier face à ce mariage mais l'argument qu'elle avance n'est pas d'ordre familiale ou politique :

Si je ne m'étais pas mariée, j'aurais dû vivre dans la maison de mes frères. Or, mon orgueil ne me permettait pas de leur obéir.

Je ne pouvais pas me mettre en position de subordonnée. Je prends Dieu à témoin : s'ils m'avaient accordé une part de l'héritage de mon père, suffisante pour vivre dignement, je ne me serais jamais mariée. Je n'aurais pas renoncé à ma liberté pour tomber dans la servitude du mariage (111).

La précarité économique est, en définitive, donnée comme la seule raison qui pousse Sardar Maryam à accepter ce mariage contre son gré ; lui permettant ainsi de conserver une autonomie pour gérer sa propre existence⁶.

En effet, le règlement de l'héritage est une des complexités de la société tribale. Ni le code civil ni les prescriptions religieuses, la tribu suit seulement ses propres coutumes selon lesquelles les filles sont complètement exclues de la succession. Une femme n'hérite rien de son père ; sa vie entière est ainsi à la merci des hommes (le père, le mari, le frère ou leurs fils) sinon elle tombe dans la misère absolue. Quant aux hommes de la tribu, bien qu'aucun document officiel ne leur assure le titre de propriété, ils conservent la possession des biens et surtout des pâturages au nom du clan. Les filles, en revanche, ne peuvent en bénéficier pour vivre à leur guise. Sardar Maryam blâme cette loi « sauvage » qui prive les femmes de l'héritage⁷.

Alors que la femme nomade ne dispose d'aucun droit financier, le divorce devient inconcevable. La question du divorce dans la tribu

⁶ Ce passage entre en contradiction flagrante avec un précédent où elle admet avoir éconduit deux prétendants sous prétexte que ceux-ci « cherchaient plutôt la fortune » (109). Cette dissonance révèle le processus d'autojustification de la mémorialiste : elle vacille entre une posture de victime du patriarcat — s'estimant spoliée de son héritage en raison de son sexe — et une stratégie de classe propre à son rang au sein de la tribu. Les travaux de Damien Zanone (2006) sur la construction de l'image de soi chez les mémorialistes offrent ici un cadre fécond pour approfondir, dans une étude ultérieure, l'analyse de cette posture d'écrivaine.

⁷ Aujourd'hui encore, certaines sociétés nomades régissent les successions selon des normes coutumières. Voir : Babaie Mohammadi, M., Rafifar, J. and Mirzaie, H. (2023). Nomadic Women's Right to Inheritance : A Case Study on Seyaal Tribe in Delfan District, Lorestan Province. *Iranian Journal of Anthropology*, 19(35), 13-40.

semble plus complexe qu'en milieu urbain. D'une part, la femme divorcée, n'aurait aucune ressource pour subvenir à ses besoins. D'autre part, la raison du clan et de la tribu prévaut : le divorce est prohibé mettant en danger les alliances entre différentes familles. Outre ces raisons, la garde des enfants est systématiquement confiée aux hommes ; les femmes peinent donc à se séparer de leurs enfants et endurent pour cette raison les affres des unions mal-assortis. Dès lors, avoir des fils et rester auprès d'eux, demeure la seule possibilité de conquérir, un jour, une forme de liberté.

Pour ces différentes raisons, et malgré la débauche et les infidélités de son mari, Sardar Maryam, ne divorce pas formellement, mais finit par quitter la maison conjugale pour vivre séparément de lui. Si le divorce formel n'existe pas, le divorce invisible ou caché est toléré, voire répandu. D'après ces mémoires, Sardar Maryam et une de ses sœurs, toutes deux y recourent.

Dieulafoy se trompe quand elle vante la condition des femmes illiates car elles n'usent guère « de la liberté qu'il aurait laissé » ; loin de jouir d'une autonomie quelconque, elles n'ont absolument aucune possibilité de s'affranchir d'un mariage malheureux. En revanche, quand Dieulafoy refuse d'attribuer aux nomades la même pratique religieuse qu'aux citadins, la décrivant comme une sorte du « mahométisme rudimentaire », elle a raison. Sur les questions du divorce et de l'héritage, ce sont les coutumes tribales qui prévalent. En effet, alors que l'islam reconnaît et respecte théoriquement les droits financiers et successoraux des femmes, la structure tribale les en dépossède totalement.

Conclusion

Lorsqu'on adopte la perspective de Dieulafoy, une comparaison s'établit entre l'activité débordante des femmes nomades et l'oisiveté apparente des femmes citadines de la haute société que fréquentait la voyageuse. Ces dernières, confinées dans l'espace privé de

« l'andérouns », s'occupent surtout à se parer. Conformément à cette observation superficielle, la valorisation de la vie nomade par Dieulafoy paraît légitime. Pourtant, quand il s'agit des nuances culturelles et des structures sociales, comme les relations matrimoniales, il faudrait replacer la voyageuse dans son contexte et considérer ses limites.

Même si Dieulafoy, à l'instar de nombreux voyageurs, produit une description objective de la situation des femmes, elle échoue à appréhender le système social en Iran. Son analyse reste eurocentré oscillant entre des arguments éthiques et religieux. Ce faisant, elle ignore le poids des structures patriarcales tribales qui réduisent les femmes à une fonction instrumentale : outils de procréation, main d'œuvre servile et moyen de réconciliation politique.

Les mémoires de Sardar Maryam, exemple d'un texte féministe pré-constitutionnel, constitue un contre-récit essentiel. Elles fournissent des informations précieuses sur le vécu subjectif des femmes de la tribu bakhtiari. Sa comparaison avec le récit de l'autrice française, démontre que si le divorce est quasi inexistant parmi les nomades, cela relève des contraintes politiques et d'une stratégie de survie socio-économique.

Cette étude a essayé de démontrer comment les mémoires, en tant que source historique locale et archive de l'intime, permettent d'évaluer de manière critique les sources exogènes et de déconstruire le discours orientaliste des voyageurs européens. À mesure que les écrits de voyageuses iraniennes et les mémoires locaux deviennent accessibles à la recherche universitaire, leur comparaison avec l'historiographie traditionnelle ouvre un vaste champ d'investigation. Une telle approche comparative est indispensable pour restituer une vision décolonisée, plus exhaustive et plus rigoureuse de l'histoire des femmes en Iran. La confrontation du récit de voyage de Jane Dieulafoy avec les mémoires de Sardar Maryam Bakhtiari permet de restituer aux femmes iraniennes leur véritable parole.

Déclaration

Conflit d'intérêt

L'auteure affirme qu'il n'y a aucun conflit d'intérêt à déclarer.

ORCID

Maryam Sharif



<https://orcid.org/0000-0002-9157-5971>

Références

Babaie Mohammadi, M., Rafifar, J. and Mirzaie, H. (2023). Nomadic Women's Right to Inheritance: A Case Study on Seyaal Tribe in Delfan District, Lorestan Province. *Iranian Journal Of Anthropolology*, 19(35), 13-40.

Bakhtiari, S. M. (2003). *Khaterat-e Sardar Maryam Bakhtiari: Az koodaki ta aghaz-e enghelab-e Mashrooteh* [Memoirs of Sardar Maryam Bakhtiari: From childhood to the beginning of the Constitutional Revolution] (G. Norouzi Bakhtiari, Ed.). Anzan.

Curzon, G. N. (1970). Iran va ghazie-ye Iran [Persia and the Persian Question] (G. V. Mazandarani, Trans.). Elmi va Farhangi. (Original work published 1892).

D'Allemagne, H.-R. (1956). *Safarnameh az Khorasan ta Bakhtiari* [Du Khorassan au Pays des Bakhtiaris] (M. A. Faravashi, Trad.). Amirkabir. (Ouvrage original publié en 1911).

Dieulafoy, J. (1888). *À Suse, journal des fouilles : 1884-1886*. Hachette.

Drouville, G. (1825). *Voyage en Perse fait en 1812 et 1813*. Librairie nationale et étrangère.

Ernot, I. (2011). Voyageuses occidentales et impérialisme : l'Orient à la croisée des représentations (XIXe siècle). *Genre & Histoire*, (8). <https://doi.org/10.4000/genrehistoire.1272>

Fasihzadeh, A. (2015). Iranian woman from the perspective of foreign travel writers of the Qajar period [Zan-e Irani az did-e safarnamehnevisan-e khareji-ye dowre-ye Qajar]. *Tarikh-pajohi*. (64). 155-172.

JavadiYeganeh, M. and Zadghannad, S. (2015). A Study on Iranian Women Issues from Pre-Islamic Era until Islamic Revolution from the Viewpoint of Foreign Travel Writers. *Women Studies*, 6(0), 23-46.

Hejazi, B. (2013). *Histoire des dames*, Ghasidehsara Presse.

Karimian, H., Ahmadzadeh, F. and Norasi, H. (2019). Analysis of the Role and Status of Women in the Kermanshahan Tribe in the Qajar era, Relying on Historical Evidence. *Journal of Woman in Culture and Arts*, 11(3), 413-431. doi: 10.22059/jwica.2020.291715.1366

M. Deuff, « Adèle Hommaire de Hell, ou la femme de l'explorateur (avant-propos) », dans *A. Hommaire de Hell, Équipée dans les steppes de Russie*. Arthaud.

Mehmannavaz, M. (2020). Pathology of Women Condition in View of Beebee Maryam's Memoirs. *Iranian Journal Of Anthropolology*, 17(30), 337-356.

Mojarabi, H. , Divsalar, M. and Golami firozjaie, A. (2021). Study of the status of marriage and divorce in Qajar era Relying on foreign travel logos. *historical sociology*, 11(2), 275-290.

Nazarimoghaddam, J. (2023). Investigating the Representation of Iranian Women's Identity in Foreign Travelogues of the Qajar Era. *National Studies Journal*, 24(94), 101-124. doi: 10.22034/rjnsq.2023.364871.1446

Noirfontaine, P. (1856). *Un regard écrit : Algérie*. Havre. impr. de A. Lemale.

Panahi, A. and Muhammadzadeh, A. (2016). Expression of Iranian Woman in French Travel Literature from the Eve of the Qajar Period until the

Constitutional Revolution based on the Stuart Hall's Reception Theory. *Muṭālīāt-i tārīkh-i farhangī* (Cultural History Studies), 7(27), 1-23.

Palmier-Chatelain, M.- Élise, & Lavagne d'Ortigue, P. (éds.). (2002). *L'Orient des femmes*. Lyon : ENS Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.34390>

Polak, J. E. (1982). *Iran va Iranian* [Persia and Persians] (K. Jahandari, Trans.). Kharazmi. (Original work published 1865).

Rabbani Zadeh, S. M. R. , Zandiyeh, H. and Khoraj, M. (2015). Reflection of Social and Cultural Life of Bakhtiyari Tribe Women in the Travel Writings of Foreigners during Qajar Era. *Women Studies*, 6(13), 63-80.

Serena, C. (1984). *Mardom va dastan-haye Iran* [Men and things in Persia] (G. Samiei, Trans.). No. (Original work published 1883).

Saïd, E. W. (2005). *L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident* (C. Malamoud, Trad.). Seuil. (Ouvrage original publié en 1978).

Ueckmann, N. (2020). *Genre et orientalisme* (K. Antonowicz, Trans.). UGA Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.ugaeditions.12292>

Zanone, D. (2006). *Écrire son temps*. Lyon: Presses universitaires de Lyon. <https://doi.org/10.4000/books.pul.11873>.

Comment citer : Sharif, M., (2026). Les relations matrimoniales entre normes patriarcales et cadre éthico-religieux : une lecture comparée de Jane Dieulafoy et Sardar Maryam Bakhtiari, *Recherches en langue française*, 6(12), 241-265. DOI: 10.22054/RLF.2026.90521.1233.



Recherches en langue française © 2020 par Université Allameh Tabataba'i sous la licence Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International