Le code de politesse iranien (*ta'ârof*) ou la fiction du lien social

Anne-Sophie Vivier-Muresan

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24736>

DOI : 10.4000/lhomme.24736

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006

Pagination : 115-138

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anne-Sophie Vivier-Muresan, « Le code de politesse iranien (*ta'ârof*) ou la fiction du lien social », *L'Homme* [En ligne], 180 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24736> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24736>

Le code de politesse iranien (*ta'ârof*) ou la fiction du lien social

Anne-Sophie Vivier-Muresan

LE *TA'ÂROF* est une notion fondamentale pour qui fréquente quelque temps la société iranienne. Véritable institution, il représente un code de politesse régissant presque toutes les relations interpersonnelles et épousant des formes multiples : céder la première place, saluer quelqu'un avec aménité, inviter à déjeuner, offrir un don avec insistance ou refuser ce don, tout cela entre dans la sphère du *ta'ârof* et est indifféremment désigné par la locution verbale *ta'ârof kardan*, « faire du *ta'ârof* ». Ce code de politesse est si prégnant que son respect représente un critère majeur dans la définition d'une personnalité. On dira ainsi de quelqu'un qu'il est plus ou moins *ta'ârofi*. Même si trop de *ta'ârof* est condamnable, dire d'un homme qu'il est *bita'ârof*, « sans *ta'ârof* », revient en fait à le qualifier d'« associable ». Qualité humaine indispensable donc, mais devant rester savamment dosée, le *ta'ârof* occupe ainsi une place centrale dans la pensée et les pratiques sociales iraniennes. Il est pourtant resté peu étudié, et toujours de façon partielle : les quelques écrits anthropologiques le concernant se concentrent surtout sur les aspects liés aux questions de hiérarchie et de statut – comme les joutes d'humilité accompagnant l'attribution des meilleures places dans une assemblée – sans prendre en compte les relations d'invitation et de don, ce qui restreint fortement la portée de l'analyse, l'enfermant dans une problématique presque purement sociale et gommant ses implications éthico-religieuses (cf. Beeman 1976, 1986 : 54 *sqq.* ; Hillman 1981 ; Alberts 1963 : 785 *sqq.*).

C'est cette lacune que le présent article prétend combler. Tirant sa matière d'un travail de terrain de quinze mois mené en 2001-2003 dans un village persanophone et chiite (Afzâd) de la région de Kermân, sur le plateau désertique du centre de l'Iran, il propose une analyse du *ta'ârof*

considéré dans sa globalité, afin de dégager l'unité de sens se trouvant au fondement d'une institution si polymorphe¹. Pour cela, il s'avère d'abord nécessaire de poser le cadre cognitif dans lequel s'insèrent ces pratiques, c'est-à-dire les valeurs qui les fondent. Le *ta'ârof* apparaît en effet comme le fruit direct d'un système de pensée profondément marqué par une conception sceptique et dichotomique du monde, qui doit beaucoup à la pensée chiite. Ce n'est qu'après avoir présenté ce cadre général qu'on pourra s'efforcer d'étudier les différents aspects du *ta'ârof*, sans négliger de souligner les subtilités et les jeux auxquels il donne lieu.

La société, ou l'impossible communauté

Scepticisme, telle est la première caractéristique de la pensée des habitants d'Afzâd lorsqu'ils évoquent la société. Ce scepticisme repose lui-même sur une pensée tout aussi sceptique sur la nature humaine. L'homme est l'œuvre de Dieu, certes, mais il fut créé faible et condamné à le rester. Égoïsme, jalousie, rancune, sont autant de faiblesses qui le rendent impropre à bâtir une société idéalement juste. « Il y a toujours eu des inégalités et des guerres et il y en aura toujours », me répondaient les villageois lorsque je leur demandais s'ils croyaient en l'avènement d'une société meilleure.

L'échec de la communauté musulmane

Même l'évocation d'une société islamique ne semblait guère les émouvoir, ni éveiller en eux quelques soupçons d'espoir ou d'enthousiasme. Nul écho, donc, de la foi en une société islamique idyllique dont de nombreux penseurs musulmans de ce siècle se firent les chantres, qui berça, et berce encore, bien des sociétés musulmanes, et à laquelle la Révolution iranienne elle-même ne fut pas étrangère. Non que l'on ne croie pas à la justice instaurée par la Loi islamique (*shari'a*) mais on reconnaît avec lucidité que sa parfaite application est impossible, du fait même de la nature humaine : l'homme parviendra toujours à corrompre et à déjouer ses règles, tout musulman qu'il est. Même s'ils ne cessent d'affirmer par ailleurs leur foi en la supériorité morale et religieuse de l'islam, les villageois aiment à porter sur la communauté musulmane elle-même un regard fort ironique et critique. Une jeune fille commenta ainsi un mensonge que je fis un jour par plaisanterie : « Tu es devenue musulmane, tu te mets à mentir ».

1. Cette étude porte donc sur une société bien précise, rurale, persanophone et chiite. Cependant, l'institution du *ta'ârof* est présente dans tout l'Iran et les résultats de cette enquête sont sans nul doute en grande partie généralisables. Même si la société iranienne n'est pas entièrement chiite – et la pensée chiite tient une grande place dans l'analyse, on le verra – il est certain que le *ta'ârof*, tel que modelé par la pensée chiite, est un fait culturel commun à tous les Iraniens.

Que l'on n'aille pas toutefois jusqu'à voir là un réel sentiment d'infériorité ou du moins d'humilité morale. Le discours dominant traitant des « infidèles », *kâfar*, reste sombre et met en avant la supériorité des sociétés musulmanes, mais il n'empêche que, par ces quelques moments d'autocritique, les villageois savent affirmer qu'ils ne sont pas dupes du discours communautaire auquel ils adhèrent en temps ordinaire. Ce retour ironique et lucide sur soi-même est une question de bon sens et n'est guère le propre de cette culture villageoise iranienne. Toutefois, le manque de foi en la possibilité d'une communauté musulmane – et donc, par extension, humaine – juste à défaut d'être parfaite, apparaît aussi profondément lié à la nature de la pensée chiite.

Pour expliquer l'inévitable corruption de tout projet d'une communauté islamique idéale, mes interlocuteurs citaient fréquemment l'échec subi par les Imams : si des figures si saintes, directement inspirées par Dieu, n'ont pu parvenir à réaliser cet idéal, comment le ferait-on aujourd'hui, privé de leur présence et de leur direction ? En cela, les villageois se montrent fort peu touchés par la pensée réformatrice, que reprit à son compte la propagande politique de la République islamique. Celle-ci a beau diffuser une image des Imams comme guides religieux et politiques d'une communauté chiite certes minoritaire mais accomplie, les villageois persistent à voir en eux d'abord des martyrs, soumis à mille tortures et mille persécutions, voués à la mort violente et à l'échec. Même le prophète Mahomet, pourtant reconnu aussi par les non-musulmans comme un chef politique et religieux d'envergure au succès fulgurant, qui mourut paisiblement au sommet de son triomphe, est d'abord perçu sous l'angle de la persécution : les injures et les pierres des Mecquois ainsi que la fuite à Médine sont bien plus souvent citées que ses victoires militaires et son organisation d'une première communauté musulmane aspirant à un idéal de justice et de fraternité.

Dans la conscience chiite, la communauté musulmane est, dès les commencements, vouée à l'échec, déchirée par les rivalités et les jalousies, pénétrée jusqu'au cœur par l'injustice, dont le chiite est la principale victime, ayant, pour ainsi dire, « vocation d'opprimé ». Si les villageois s'accommodent aussi facilement de cet échec historique, passé, présent et futur, de la communauté musulmane et de ceux qui furent envoyés par Dieu pour la fonder, c'est qu'ils croient, en revanche, à leur victoire éternelle, mais sur un plan autre que le plan sociopolitique proprement dit. À l'échec mondain de l'islam et du chiisme, ils opposent leur victoire extra-mondaine. Le chiisme distingue en effet le *zâher*, domaine des apparences trompeuses, assimilable à ce bas monde et à sa réalité historico-sociopolitique, du *bâten*, l'essence véridique mais cachée du réel. Le martyr

et la mort *zâheri* (en apparence) des Imams ne font que consacrer l'invincibilité de leur triomphe *bâteni* (en réalité) : en acceptant volontairement le sacrifice de leur vie, ils assuraient la survie de l'islam et du cosmos².

Bâten, zâher, et la nécessaire dissimulation

C'est aussi cette même opposition entre *bâten* et *zâher* qui structure la pensée de l'individu et du lien social, et explique son scepticisme relatif. Tout être, en effet, est partagé entre son *bâten* et son *zâher*, c'est-à-dire entre son être réel et les apparences trompeuses qu'il en donne. Le social est le lieu même du *zâher* mensonger car constitué de l'interaction de ces apparences trompeuses. Il reste fermé à toute sincérité et à toute authenticité, marqué inévitablement du sceau de la dissimulation et de l'hypocrisie. Il ne peut donc exister de vraie communauté fondée sur une communion fraternelle car chacun ignorera toujours la profondeur cachée de la conscience d'autrui.

Plus encore, un tel type de communion n'est pas même souhaité ni recherché par les individus. Chacun a, en effet, à défendre la vérité de son *bâten* du regard des autres, à préserver le secret de son être intérieur. Selon William Beeman (1983) il faut préserver de l'influence corruptrice du monde, le *safâ-ye bâten*, la « pureté intérieure de l'être ». Toutefois, contrairement à ce que laisse entendre cet auteur, le *bâten* n'est pas seulement pureté et intégrité. Car les villageois, pour m'expliquer ces concepts, évoquaient plus souvent encore l'opposition entre la corruption possible du *bâten* et l'apparence policée du *zâher*.

Dans cette perspective, on assiste à un total renversement d'estimation du *zâher* : de méprisé qu'il est dans la pensée religieuse, il gagne, dans la vie sociale, une valeur positive, à la fois carapace protectrice de l'individu et garant de l'ordre social. C'est ainsi que j'ai pu entendre une jeune fille reprocher à sa mère son manque de politesse en établissant cette étrange comparaison : « Un tel n'aurait jamais fait cela, il a certes un *bâten* "pourri", mais au moins, il sait maintenir un *zâher* extrêmement policé ». Dans ce dernier cas, un bon *zâher* finit par paraître presque préférable à un bon *bâten*.

Ce n'est pas qu'on érige l'hypocrisie en idéal, le modèle culturel valorisé reste de présenter un *zâher* en harmonie avec son *bâten*, tous les deux aussi purs l'un que l'autre. Mais les villageois, pragmatiques, ont la simplicité de

2. Cela est particulièrement flagrant dans la figure de l'Imam Hoseyn, le « plus grand des martyrs », tué en 681 à Kerbalâ par l'armée de Mu'awiyya, le fondateur de la dynastie Omeyyade : la tradition chiite affirme en effet que Hoseyn aurait choisi sa mort dès avant la création du monde, à la demande de Dieu, pour assurer la survie du cosmos et gagner le droit d'intercéder pour les chiites le jour du Jugement dernier. Sur cette question, voir Ayoub (1978).

reconnaître cette aspiration comme difficilement réalisable, voir peu souhaitable. En effet, révéler son intériorité, c'est aussi se livrer pieds et poings liés au pouvoir d'autrui, se rendre vulnérable à ses manipulations et à ses médisances. C'est risquer de succomber, par trop de naïveté, sous les coups de la cruauté et de la ruse inhérentes à toute société. À l'idéal religieux de l'honnêteté et de la sincérité est donc opposé l'idéal social de la *zerangi*, l'intelligence pratique qui n'hésite pas à mettre de côté quelques scrupules.

En réalité, toutes les relations sociales obéissent à ce jeu de la dissimulation. Outre le fait que l'on n'aime guère dévoiler son être intime, l'information est un enjeu social majeur comme dans toute société d'interconnaissance³. Histoires honteuses risquant d'abattre une réputation, succès trop importants menaçant d'attirer jalousie et mauvais œil, tout est à cacher. Même les projets ne doivent pas être ébruités, de peur de susciter des réactions hostiles qui les mettent en péril. L'exemple le plus flagrant en sont les projets matrimoniaux qu'il faut s'efforcer de garder secrets jusqu'au dernier instant si l'on ne veut risquer de voir un prétendant concurrent y mettre fin à force de ragots et de médisances. Mais le fait est général : puisque tout projet peut être mis à mal par la résistance ou par l'intervention d'autrui, il est de règle de rester discret jusqu'au dernier moment. Plus encore, on n'hésite guère à mentir si la situation le demande, non, une fois encore, que le mensonge ne soit pas moralement blâmable et blâmé, mais il est une « nécessité » peu condamnée dans les faits et à laquelle on a facilement recours⁴.

Communiquer : un éternel bras de fer

Cela suppose une violence sous-jacente mais réelle au cœur des relations sociales. Par rétention d'information et manipulation de la communication, chacun s'efforce en effet d'imposer ses vues en fuyant tout dialogue. Une jeune fille de dix-huit ans m'expliquait avec fierté avoir pu nettoyer les murs de sa chambre d'habitation contre la volonté de sa grand-mère (chez qui elle résidait) grâce à un acte de ruse : profitant de son absence pendant quelques heures, elle avait nettoyé au moins la moitié de la pièce, forçant sa grand-mère à s'incliner devant le fait accompli.

3. Terme utilisé par Henri Mendras pour caractériser la société villageoise (mais non elle seule), définie en ces termes : « [société impliquant] la connaissance totale et prolongée de la personne d'autrui, dans l'ensemble de ses positions sociales actuelles et passées, et dans les particularités de sa personnalité » (1995 : 97).

4. Cette aptitude à la dissimulation et au mensonge n'est pas le propre de la culture iranienne mais semble observable dans d'autres sociétés possédant la même perception sceptique du monde, dont elle découle directement. Voir par exemple l'étude du mensonge dans la société libanaise accomplie par Michael Gilsenan (1976).

Un jeune homme d'une trentaine d'années me racontait, quant à lui, qu'ayant décidé de partir en voyage à Mashhad avec sa jeune épouse, il avait eu le tort de répandre la nouvelle autour de lui. Mille personnes avaient alors affirmé le désir de les accompagner, ce qui compromettrait fort ce qu'ils avaient imaginé comme un séjour « en amoureux ». Ne pouvant refuser abruptement de telles propositions, ils avaient préféré annuler leur voyage. « C'est reporté de quelques mois, mais cette fois-ci, nous ne l'annoncerons à personne, et partirons même en cachette... », dirent-ils en conclusion.

Autre exemple plus frappant encore est l'attitude d'Ali, venu sans crier gare de Rafsanjân pour emmener dans l'heure son beau-père l'aider durant plusieurs semaines à la récolte des pistaches. Il aurait pu passer un coup de téléphone avant de faire toute cette route (plusieurs centaines de kilomètres), ne serait-ce que pour s'assurer de la disponibilité et de l'accord de son beau-père et lui laisser le temps de se préparer, pensai-je spontanément. Mais je compris vite la raison d'une telle attitude : alors que le beau-père, fort peu enclin à répondre positivement à une telle requête, aurait eu tout loisir de refuser, ou du moins de négocier, s'il en avait été prévenu à l'avance, il n'avait plus moyen de se défaire, ni même le temps de discuter, maintenant que son gendre se tenait devant lui et le pressait de partir. Pouvait-il honnêtement le laisser rentrer bredouille après tant de centaines de kilomètres parcourus exprès ?

Ces exemples ne sont pas isolés. Tout ne se dit, tout ne se sait qu'au dernier moment, pour écraser dans l'œuf tout risque de contestation, et je me surpris moi-même, après de longs mois de terrain, à jouer ce jeu pour gagner en liberté d'action. L'art du dialogue et de la négociation serait-il donc inconnu à Afzâd ? La réponse est ambiguë. Il est certain qu'un tel mode de comportement, fondé sur la dissimulation et la ruse, a souvent été analysé comme le propre d'une situation de domination où nul réel dialogue n'est permis⁵. Toutefois, la situation notée à Afzâd est différente dans la mesure où il s'agit d'un comportement généralisé de tous avec tous, sans que ne se dessine de groupe dominant ni de groupe dominé. Et de fait, la négociation et le dialogue sont bien au cœur des relations quotidiennes, individuelles, familiales, communautaires.

On peut alors, à l'inverse, interpréter une telle attitude comme la preuve d'un manque d'autorité coercitive à même de trancher les débats de manière claire : si Ali avait su à qui avoir recours pour forcer son beau-père

5. C'est par exemple ainsi que Robinette Kennedy (1986) analyse le comportement des femmes du village grec qu'elle étudie : se sentant opprimées et abusées par leurs époux, elles ont recours, avec ceux-ci, à un mode de communication détourné, usant de mensonge et de ruse.

à le suivre, ou avait su au contraire n'avoir aucune chance de le convaincre car sans droit de parole face à lui, il n'aurait pas agi ainsi. Si le jeune homme avait su pouvoir imposer ses vues à ses parents importuns, il n'aurait pas eu besoin de cacher son départ pour Mashhad. Si la jeune fille avait su ne pas avoir de mot à dire face à sa grand-mère, elle n'aurait pas commencé à nettoyer la pièce en son absence. Je dirais donc plutôt que faute d'autorité clairement définie, tout est toujours à débattre et à négocier, avec le risque constant de ne parvenir à aucune conciliation. On en vient donc à éviter autant que possible dialogue et négociation quand l'enjeu est d'importance, de peur de les voir paralyser tout projet. Ce raisonnement se vérifie au niveau des relations communautaires qui sont marquées du même manque d'autorité décisionnelle et coercitive. En effet, la disparition des grands propriétaires terriens, principales sources d'autorité autrefois, a entraîné un vide politique que la *shurâ*, le conseil du village⁶, organe plus consultatif que décisionnel, est loin d'avoir comblé. Lorsque celle-ci décida d'agrandir la grande route traversant le village, elle se heurta au refus d'un villageois nommé Hoseyn de donner, pour ce faire, un vieux bâtiment qui lui servait d'entrepôt. Elle eut beau faire, mener elle-même les négociations puis envoyer plusieurs délégations d'hommes parmi les plus respectés du village, rien n'y fit, Hoseyn ne cédait pas. La seule solution alors entrevue par les villageois fut de détruire le bâtiment de nuit, espérant, par ce coup de force, mettre le propriétaire récalcitrant devant le fait accompli. Voilà qui rappelle, à un autre niveau, la jeune fille repeignant sa pièce dans le dos de sa grand-mère...

De fait, quand il y a négociations, elles tournent souvent au véritable rapport de force et peuvent durer des années si l'enjeu est d'importance. Ainsi en est-il par exemple des pourparlers matrimoniaux concernant un mariage de famille non voulu par l'une des parties en cause : faute de pouvoir de contrainte réel du chef de famille, la pression du groupe familial ne peut se faire qu'à force de discussion et de persuasion et met longtemps à faire céder la partie en désaccord, ne parvenant souvent à s'imposer que par la force d'un serment religieux. Il n'est pas sans signification que la seule contrainte absolue qui puisse s'exercer sur les volontés individuelles rétives tire sa source de paroles et non de la force ou de l'autorité d'un être. En effet, le serment est bien la seule chose, me dit-on, qui puisse mettre immédiatement fin, sans recours possible, à toute discussion. Jurer par le Coran ou par l'âme d'un proche (parents, enfants) est jugé chose si grave et si sacrée qu'elle ne se fait qu'en extrême recours et qu'il est difficilement pensable de s'y opposer.

6. Institution locale fondée par la République islamique.

Ces dernières caractéristiques des relations sociales, dissimulation, mensonge et « bras de fer » sont des dispositions acquises très tôt par les enfants. On prend l'habitude de leur raconter à tout moment des histoires inventées afin de faire taire leurs caprices ou de distraire leur attention. Outre les histoires liées au terrifiant *lulu*, djinn mangeur d'enfant si proche des ogres de notre propre enfance, on n'hésite guère à forger des fables sur les moindres détails de la vie quotidienne. Qu'un enfant pleure quelque peu, et on lui assure sans scrupule que la jeune anthropologue venue en visite est en fait une terrible infirmière qui ne va pas tarder à sortir une grosse seringue de son sac. Qu'un enfant réclame soudain la présence de ses parents et on lui promet sans vergogne qu'ils vont apparaître dans l'heure alors même qu'ils ne passeront pas avant quelques jours. Qu'un enfant jalouse le jouet d'un camarade et on lui fait mille promesses d'achat de jouets plus merveilleux encore, en vain bien sûr. Qu'un enfant désire exagérément quelque chocolat, on lui prétend qu'il n'en reste plus, alors même qu'il a vu la boîte pleine quelques instants auparavant, etc.

Les enfants apprennent donc très tôt à se méfier de ce qui leur est dit et à soupçonner le mensonge dans la parole des adultes. Ils apprennent aussi, en retour, à manier eux-mêmes habilement la dissimulation et à obtenir par la ruse ce qu'ils désirent. Ils y voient d'une part le meilleur moyen de parvenir à leur fin, d'autre part un comportement parfois valorisant. Non que les adultes les encouragent ouvertement dans cette voie, car de telles attitudes restent moralement condamnables et sont blâmées comme telles, mais il est vrai qu'une certaine admiration sous-jacente se fait parfois sentir, qui ne peut échapper à l'attention de l'enfant. Les ruses et les mensonges enfantins engendrent toujours une sorte de double réaction, blâme envers l'enfant, mais rires et fierté sous-entendue entre les adultes.

Ce n'était, par exemple, pas sans un attendrissement mêlé de fierté que *Khadije*, soixante ans, m'évoquait le *zerangi* de son petit-fils de six ans qui se cachait derrière le poêle pour dévorer le contenu du sucrier qu'on lui avait interdit de toucher. Plus significatif encore fut la réaction des parents de Rezâ, quatre ans, lorsque celui-ci fut surpris à raconter au médecin scolaire d'étranges mensonges, affirmant qu'il mourait de faim et que ses parents ne lui donnaient rien d'autre que du thé – alors qu'il venait, comme chaque jour, de prendre un copieux petit-déjeuner. Plutôt que de s'inquiéter et de s'interroger sur les raisons d'un tel mensonge, ses parents commencèrent par le gronder pour « leur avoir fait perdre la face devant le médecin », puis ne purent s'empêcher de commenter la chose entre eux en riant, soulignant de façon presque appréciative l'ampleur du mensonge, ce que l'enfant sembla ressentir comme un compliment, heureux d'être le centre des regards et des exclamations.

Scepticisme radical envers la nature humaine, valorisation ambiguë de l'intériorité aux dépens de l'extériorité, par ailleurs nettement distinguées, violence latente au cœur des relations interpersonnelles, communication en partie marquée par le mensonge et la rétention d'information, voilà le cadre dans lequel le *ta'ârof* prend sens et révèle sa profonde cohérence. De fait, les pratiques si diverses qu'il recouvre s'ancrent toutes dans les valeurs et les réalités décrites précédemment.

Le *ta'ârof* ou le rêve d'une société idéale ?

Le *ta'ârof*, protecteur du bâten

Il consiste tout d'abord en une codification extrême de tous les rapports sociaux. Les paroles, les gestes sont convenus et chacun s'y soumet avec zèle, comme heureux de se réfugier dans un mode de relation tout à fait impersonnel. Le code de salutation en est un exemple flagrant. Il s'agit presque d'un rituel, consistant en une litanie de formules toutes faites : *khub in ? salâmat in ? khosh migzare ? pedar o mâdaretun khub an ? bachâtun khub an ?* (« Vous allez bien ? Vous êtes en bonne santé ? Tout se passe bien ? Et vos parents vont bien ? Et vos enfants vont bien ? ») J'ai toujours été surprise par le ton d'extrême monotonie sur lequel étaient prononcées ces quelques phrases se succédant et se répétant sans même attendre de réponse. Nulle réponse n'est en réalité attendue, l'interlocuteur se contentant de répondre par les mêmes phrases ainsi que par un remerciement renouvelé. Si ce remerciement en guise de réponse m'a tout d'abord troublée, il dévoile peut-être le sens profond de cet échange de salutation : il importe moins de s'enquérir de ce que devient l'autre, que de marquer notre attention à sa présence et notre intérêt pour sa famille, et c'est de cela que nous sommes remerciés et remercions en retour.

Lorsque la salutation s'adresse à quelqu'un que l'on n'a pas vu depuis longtemps, il convient de la faire suivre de quelques remarques telles que : *kojâ budin ? nâpeydâ !* (« Où étiez-vous ? Vous étiez introuvable ! ») alors même que l'on sait pertinemment que la personne revient de Teherân ou d'ailleurs. On n'attend de fait guère de réponse, il s'agit juste, encore une fois, de marquer l'attention qu'on lui porte en soulignant que l'on a remarqué son absence, et plus encore, que l'on en a souffert, comme l'expriment les quelques phrases qui suivent inmanquablement : *kheyli delam barâtun tang shode, hâlâ bâz mishe !* (« Oh que vous m'avez manqué, maintenant que je vous vois, je me réjouis ! »)⁷ Les mêmes expressions d'affection se prononcent tout aussi inmanquablement au moment de l'annonce

7. Il s'agit d'une formulation type que l'on pourrait traduire mot-à-mot : « Mon cœur en fut étranglé, maintenant, il s'ouvre à nouveau à votre vue ».

d'un départ : *kheyli delam barârun tang mishe, zud biyâyin, mâ ro farâmush nakonin* ! (« Oh que vous allez me manquer, surtout, revenez vite, ne nous oubliez pas ! ») Peu importe, encore une fois, que celui qui s'adresse à vous en ces termes vous voit pour la deuxième fois et vous connaisse à peine ! Si un Européen risquerait d'y voir hypocrisie, les villageois n'y voient que preuve de politesse et d'attention respectueuse. En effet, rappelons que l'idéal n'est pas dans la sincérité et l'authenticité mais, au contraire, dans la préservation de son intimité profonde. Toute question réellement curieuse d'autrui, attendant réponse, est plutôt considérée comme une tentative de forcer cette intimité et sort donc du cadre du *ta'ârof*.

Tel serait donc le premier rôle de ce code de politesse : permettre à chacun d'entrer en interaction sans dévoiler son intériorité ni s'impliquer en retour trop fortement dans les affaires d'autrui. Selon les termes de Donald Wilber, il s'agit d'une protection face aux « demandes corrosives du monde » (cité par Michael Hillman [1981 : 338-339]), un moyen pour l'individu de conserver une autonomie relative vis-à-vis de ses interlocuteurs potentiels. Loin de nier l'individu, comme pourrait le comprendre un Européen habitué à penser celui-ci en termes d'affirmation d'une personnalité singulière engagée dans le monde, le *ta'ârof* permet au contraire son respect, à travers la protection de son autonomie et de son intériorité, ou *bâten*, qui est aussi son essence véridique.

Mais le rôle du *ta'ârof* est bien plus considérable encore. En effet, ces échanges de politesse, en imposant un respect poli de l'autonomie de chacun, ont aussi pour rôle de voiler la violence inhérente au lien social. En évitant le dévoilement du *bâten* des individus, il cache la jalousie, l'envie, la rancune, la haine, les désirs de domination et de puissance que les Iraniens savent lovés dans le cœur de tout homme, c'est-à-dire le *bâten* même du lien social. Il impose à la place un *zâher* policé laissant croire à la possibilité d'une communauté humaine régie uniquement par l'amour.

Cette ambiguïté de la nature du *ta'ârof* censé affirmer l'amour là où l'on sait bien qu'il fait défaut, transparait dans le discours des villageois. Dans un certain usage, ce terme est valorisé, associé à la notion d'amour du prochain (*mohabbat*). C'est ainsi qu'un jeune couple jugeait le peu d'affection des autres villageois envers eux par le fait qu'ils ne leur faisaient absolument aucun *ta'ârof*. C'est aussi en ces termes qu'un père expliquait à sa fille le comportement d'un homme qu'elle jugeait malpoli car fort peu *ta'ârofi* : « Ce n'est pas qu'il est sans éducation (*biadab*), c'est normal qu'il manifeste pour nous moins d'amour (*mohabbat*) puisque il est un étranger (*gharib*). » Le *ta'ârof* n'est donc pas considéré comme une pure marque de politesse et d'éducation mais bien comme une marque d'affection. En cela, il concerne moins l'étranger proprement dit que l'*âshnâ*, la « connaissance ».

Et pourtant, on reconnaît implicitement le caractère factice de la générosité et de l'amour auxquels il prétend, en ne cessant d'assurer que l'invitation ou le don en cause sont « sans *ta'ârof* », c'est-à-dire tout à fait sincères et dignes d'être acceptés sans risque d'impair. *Ta'ârof* et authenticité des sentiments semblent donc être en partie incompatibles, c'est pourquoi on l'affirme aussi absent des relations de parenté, surtout dans le cadre de la famille nucléaire, c'est-à-dire des relations de proximité les plus intenses qui soient : « Entre parents, on ne se fait pas de *ta'ârof*, nous sommes trop intimes ». Toutefois, s'il est vrai qu'on se montre en famille plus détendu et spontané, on ne se départit jamais pour autant d'une certaine dose de *ta'ârof*, même avec les enfants les plus jeunes, ne serait-ce que pour leur inculquer la difficile maîtrise de ces codes sociaux.

Exclure d'emblée la famille du domaine d'extension du *ta'ârof* ne peut-être innocent quand on sait qu'elle est aussi considérée, dans le discours officiel du moins, comme l'idéal social, le seul lieu possible de relations authentiques. C'est reconnaître implicitement que le *ta'ârof* est bien le propre d'une société « hors parenté », soit une société aussi habitée par la jalousie, la violence, l'oppression, etc., mais non pas le propre de toute la société, puisque, rappelons-le, les étrangers ne sont pas réellement concernés par ses codes. C'est que l'enjeu représenté par le maintien d'un amour de surface n'est brûlant qu'au sein d'une communauté d'interconnaissance comme la communauté villageoise. Lorsqu'on a à traiter quotidiennement les uns avec les autres malgré les rancœurs et les jalousies latentes – qui ne peuvent ne pas naître au fil du temps dans un groupe si fermé et interdépendant –, il devient indispensable de tisser et retisser chaque jour le voile d'affection recouvrant la violence sous-jacente.

Le *ta'ârof* comme voie de l'amour : la générosité

L'amour, tel est bien l'idéal social symboliquement instauré par les pratiques du *ta'ârof*. Toutes ces questions sans attente de réponse et ces marques généralisées d'affection en sont un premier signe, en formalisant l'intérêt que toutes les personnes sont censées éprouver vis-à-vis des autres. Mais, plus encore, c'est par la manifestation d'une générosité désintéressée et sans limite que le *ta'ârof* prétend mener les gens, même malgré eux, sur les voies de l'amour.

Cette générosité s'exprime tout d'abord dans les nombreuses invitations que le *ta'ârof* impose à tout moment aux villageois. Après toute rencontre ou salutation, chacun se doit d'inviter l'autre chez lui, par la simple expression : *befarmâ'in khâne!* (« Je vous en prie [venez] à la maison ! »), à laquelle on répond par un refus poli suivi du retour de l'invitation. L'aspect extrêmement codifié de cette invitation se révèle par son très fréquent décalage

avec la réalité du contexte. Peu important en effet le lieu où l'on se trouve et l'activité à laquelle on soit adonné. On la prononce en rencontrant un villageois aux champs alors qu'on est plongé dans de durs travaux agricoles, ou même si l'on se trouve dans le bourg voisin, à plusieurs kilomètres de sa propre maison. On la prononce aussi presque systématiquement comme formule d'adieu : lorsque deux personnes ont cheminé de conserve, ou simplement discuté ensemble quelque temps, et que vient le moment de la séparation, elles se doivent de s'inviter à nouveau réciproquement alors même qu'elles venaient de se faire part de projets ou de travaux incompatibles avec toute hospitalité improvisée. Enfin, si quelqu'un se présente à la porte, on doit lui proposer d'entrer avant même de lui demander ce qu'il veut, ou, éventuellement, qui il est (du moins tant que l'apparence de l'étranger et les circonstances du moment n'impliquent aucune menace).

Le *ta'ârof* installe donc les villageois dans une logique d'hospitalité généralisée et illimitée. En effet, même si la règle veut que l'interlocuteur refuse par politesse, il se peut aussi qu'il accepte s'il considère avoir une affaire importante à régler, ou si la solitude lui est simplement trop pesante. Il n'est alors pas question de se défausser, de prétexter quelque travail ou quelque manque de disponibilité : accueillir cet hôte improvisé est un devoir pour qui veut maintenir intacte sa réputation. Et il ne peut être non plus question de prétendre mettre fin à cette hospitalité tant que l'invité n'en n'aura pas lui-même décidé. Plus encore, il faut s'efforcer de le retenir, lui proposer de rester pour le déjeuner ou le dîner alors même que de nombreuses heures les séparent encore du repas, ou qu'au contraire l'heure soit arrivée sans que rien de digne d'un invité n'ait été préparé. Il m'est même arrivé de voir des gens jouer ce jeu avec grande insistance alors qu'ils étaient en fait conviés ailleurs et n'avaient donc absolument rien à offrir tout en risquant de manquer une invitation convenue depuis longtemps.

Si l'offre du repas apparaît à ce point importante, c'est que, au-delà de l'hospitalité, le *ta'ârof* est caractérisé par la générosité et le don. Là encore, il s'agit de voiler la réalité des relations sociales. Les villageois savent bien qu'il n'est pas de don, de geste, qui n'attende de réciproque, et tous suivent scrupuleusement le calcul incessant qui redéfinit le dû de chacun envers chacun. Et pourtant, cette réciprocité est rarement reconnue en tant que telle, surtout entre proches parents. Le *ta'ârof* permet de généraliser la négation de toute réciprocité, allant même jusqu'à instituer une apparence de générosité illimitée. Les offres de don assaillent de façon incessante quiconque parcourt les ruelles du village : quelqu'un revient-il des champs avec une brassée de roses ou de fruits, il vous en tend immédiatement si vous vous arrêtez un instant à ses côtés ; quelqu'un est-il sur le point de

porter une sucrerie à sa bouche, il vous la propose d'abord avant d'oser y toucher si vous assistez à la scène ; quelqu'un est-il en train de cuire du pain ou de baratter du yaourt, il vous présente spontanément une bouchée de pain ou une gorgée de petit lait si vous apparaissez à sa porte. Dans les champs et les vergers, il en va de même : qui est occupé à moissonner le trèfle ou à cueillir des fruits vous offrira toujours d'emporter une partie de sa récolte ou de vous servir vous-même comme vous l'entendez.

Il ne s'agit cependant que d'embryons de *ta'ârof* dans la mesure où le contexte – lieu public, travail en cours, etc. – ne permet pas le développement d'échanges prolongés de politesses. Tout autre est la situation quand le don s'adresse à un hôte de passage. En effet, qui dit hospitalité dit aussi nécessairement don de nourriture, que ce soit un simple thé, quelques fruits, des pâtisseries, ou un véritable repas, par ordre croissant d'importance. Que ces offres soient effectivement considérées comme des actes de *ta'ârof* se manifeste clairement dans le fait que « faire des politesses » (*ta'ârof kardan*) a aussi fini par désigner l'acte de don lui-même. On demandera ainsi « Que t'a-t-on fait comme politesse ? » pour demander ce que l'on nous a offert lors d'une visite.

Dans de telles circonstances, l'offre doit être au final acceptée mais en donnant tout d'abord lieu à un véritable rituel d'insistances réciproques. L'invité se doit en effet de refuser au moins une fois, voire deux ou trois fois selon ses propres habitudes de *ta'ârof* et celles de son hôte. Ce dernier insiste en retour autant de fois qu'il est nécessaire. Le jeu atteint parfois une telle ampleur qu'on ne sait plus si l'on assiste à une séance de politesse ou de bras de fer, l'hôte posant de force la nourriture dans l'assiette de l'invité qui la remet à son tour dans le plat. Là aussi, peu importe la réalité des désirs et des sentiments, peu importe pour l'invité qu'il aime une chose ou l'ait en horreur, comme peu importe pour l'hôte de sentir si ce qu'il offre est réellement apprécié, le comportement de l'un et de l'autre n'en est en rien influencé. Ce qui compte n'est ni le contenu du don, ni la satisfaction matérielle qu'il peut procurer, ni le sentiment de sincère gratitude qu'il peut susciter, mais l'acte en lui-même et l'apparence de gratuité totale de l'offre comme de l'accueil. Un tel rituel doit gommer la réalité profonde des êtres, leur cupidité, leur égoïsme, pour faire surgir l'image d'une société idéale façonnée par l'amour, le désintéressement et le don.

Il en va de même pour les présents qui accompagnent aussi parfois les pratiques de *ta'ârof*. En effet, on n'accepte pas d'invitation quelque peu officielle, ni ne profite de l'hospitalité prolongée de quelqu'un, sans venir avec un petit don que l'on qualifie expressément de *ta'ârofi*. En retour, tout hôte reçu pour plus d'une nuit ne peut repartir les mains vides. Or ces présents sont rarement individualisés, contrairement aux cadeaux

offerts en d'autres occasions, comme de retour de pèlerinage. Il s'agit presque toujours d'aliments de qualité : pâtisseries, pistaches, yaourts faits maison, etc. C'est que, encore une fois, il ne s'agit pas de satisfaire les désirs et les goûts d'un individu particulier mais de souligner la relation instaurée.

Se dénote ici une certaine symétrie puisque hôte et invité se retrouvent tour à tour donneurs et receveurs. Toutefois, il serait erroné de croire que cette pratique tend à souligner une quelconque réciprocité. Au contraire, il serait mal vu d'offrir le strict équivalent du don reçu ; même si l'on s'efforce effectivement de maintenir sa valeur dans un même ordre de grandeur, il faut éviter de donner toute impression de calcul, de « rendu ». Ces dons doivent paraître indépendants les uns des autres et découler du courant de générosité censé parcourir les relations sociales de part en part.

Leur nature même les destine d'ailleurs à ne jamais quitter ce flux de générosité. Alors qu'un cadeau personnalisé aurait risqué de voir sa route prendre fin dans les mains de son récepteur, et de réveiller ainsi jalousies et envies, pistaches, pâtisseries ou autres aliments de qualité représentent le type même de nourriture que l'on ne goûte que dans le partage, et que l'on garde généralement pour les invités sans trop y toucher soi-même⁸. Plutôt que d'offrir « quelque chose », on offre à l'autre la possibilité de participer à son tour à ce « ballet du don », on l'ouvre donc à sa dimension sociale, généreuse et bonne, tout en gommant sa nature d'être de désirs et de possession.

La preuve de l'importance fondamentale de la gratuité au cœur du don de nourriture se vérifie dans la nature de l'aliment privilégié pour cet acte de sociabilité. L'*âsh*, ou soupe épaisse, est l'aliment de partage par excellence, source de moult distributions. Seule nourriture salée à ne pas être considérée comme plat à part entière, donc à échapper au cadre restreint du repas familial, elle peut être préparée et partagée à toute heure, et donne occasion à bien des invitations et des visites. Fait non sans importance quand on sait que le partage du sel est jugé établir des relations sociales particulières : qui a mangé du sel d'une autre personne lui est désormais lié par un devoir de fidélité et de soutien.

On peut distinguer trois sortes de *âsh*, qui, chacune à sa manière, témoignent de cette fonction particulière. L'*âsh-e resh*, à base de fines pâtes, et l'*âsh-e Hoseyn*, à base de bulghur, relativement complexes à préparer, constituent les nourritures votives par excellence, destinées à être réparties entre le plus grand nombre de personnes possibles, sans que nulle contrepartie humaine ne puisse en être attendue. L'*âsh-e sabzi*, à base

8. Même pour ce qui est des cadeaux plus personnalisés offerts en d'autres occasions, comme une pièce de tissu, on ne s'offusque guère de le voir remis en circulation.

d'herbes sauvages, préparé tout au long du printemps, est aussi occasion de partage, mais de nature sociale et considéré comme relevant du *ta'ârof*. Il est en effet rare que soit préparé dans une famille un tel *âsh* sans que l'on ne s'empresse d'en distribuer une partie aux parents ou voisins, à moins de les convier directement à venir le consommer à demeure. Dans ma famille d'accueil, on attendait souvent la venue des enfants installés dans la ville voisine pour se lancer dans sa préparation, et en cas d'absence, on se débrouillait pour leur en faire parvenir. Plus encore que les *âsh* votifs, cette dernière forme d'*âsh* est l'expression de la gratuité. En effet, alors que le don des premiers espère quelque contrepartie divine à défaut d'humaine, l'*âsh-e sabzi* est partagé de bon cœur sans nulle attente de retour.

C'est qu'il est lui-même un don généreux de la nature, ne pesant en rien sur l'économie familiale. Poussant spontanément au retour des beaux jours sans demander les efforts de labour, de semailles, de désherbage et d'irrigation qu'exigent les autres productions végétales⁹, les herbes sauvages s'offrent d'elles-mêmes à tous, échappant à tout droit de propriété. Ramassées en quelques dizaines de minutes dans les champs en jachère, jetées dans l'eau bouillante avec une poignée de farine, elles constituent bien le plat le plus simple et le plus « communautaire » qui soit. C'est pourquoi on peut l'offrir avec bon cœur et ç'en est même presque un devoir, comme si la générosité de la nature devait être prolongée dans l'ordre social et humain.

Expression même de la gratuité, cet *âsh* devient le symbole du lien d'amitié. Au printemps, il est de coutume de s'échanger à qui mieux mieux des invitations toutes hypothétiques à venir le consommer « un jour » à demeure : « Tu aimes l'*âsh* ? Alors, un jour où j'en ferai, je te ferai appeler et tu viendras en manger chez moi ! ». Peu importe que l'on réalise cette invitation, sa simple formulation suffit à créer un lien privilégié et à réveiller l'apparence de générosité généralisée censée constituer la réalité du social. De même, il est presque une formule consacrée d'amitié d'affirmer combien on regrette que vous n'ayez pas été là pour la consommation de tel ou tel *âsh*, et combien on a pensé à vous à cette occasion. Comme s'il n'était pas de plus grande marque d'amitié que de participer ensemble à cette « fête de la gratuité ».

Don et générosité sont donc les principales caractéristiques du *ta'ârof* comme manifestation de l'amour. Il est toutefois un dernier aspect de ce vaste ensemble de codifications sociales, qui ne semble pas, au premier regard, obéir à la même logique. Il s'agit des règles fondant une hiérarchisation des relations.

9. Dans cette région d'Iran extrêmement désertique, nulle culture n'est possible sans irrigation, pratiquée à l'aide de canaux amenant l'eau depuis une nappe souterraine (*qanât*).

La culture iranienne utilise des couples d'oppositions très formalisés (haut/bas, devant/derrière, premier/dernier), pour traduire en codes sociaux toute hiérarchisation : plus un individu est important, plus il devra occuper la partie haute d'une pièce (c'est-à-dire à l'opposé de la porte d'entrée), marcher devant et surtout passer le premier le pas d'une porte ou être le premier servi à table.

Or faire du *ta'ârof* est aussi jouer sur ces codes selon une logique toujours autodépréciative. Il s'agit de s'effacer, de chercher à gagner la moins bonne place, à passer derrière, à être servi en dernier, etc. Cette joute d'humilité est souvent fort longue et animée, chacun se devant de paraître céder devant la force pour accepter le rang qui lui est dû. Car il ne faut pas être dupe : l'humilité est feinte et il ne s'agit guère d'obtenir un rang inférieur à celui que l'on croit mériter. Il s'agit plutôt de se faire reconnaître par autrui son propre rang sans avoir à l'imposer soi-même.

Selon William Beeman (1976, 1986 : 54 *sqq.*) et Robert Alberts (1963 : 785 *sqq.*), qui se sont penchés avec soin sur ce point, ces règles seraient le fruit de l'absence de hiérarchisation stable et claire, le statut de chacun étant à redéfinir en fonction de l'interrelation du moment. L'emploi du *ta'ârof* serait alors un jeu subtil permettant à l'individu de redéfinir sa position sans risquer de froisser quiconque. On retrouve ici un autre aspect du phénomène de négociation propre au manque d'autorité hiérarchique, évoqué au sujet du mode communicationnel. Les décisions ne sont pas seules sujettes à un débat sans fin, mais le statut social aussi, et le *ta'ârof* serait là pour ritualiser cette négociation, lui offrir un cadre et un ensemble de codes précis dans lesquels prendre place. Censées neutraliser la violence sous-jacente, ces redondances de politesse la laissent parfois affleurer, comme lorsque deux personnes se disputant pour s'offrir l'une à l'autre la meilleure place finissent presque par paraître se battre, tirant sur leurs vêtements, s'asseyant l'une l'autre de force, se fuyant, etc. On croirait assister à une véritable joute dont on ne sait plus très bien qui en serait le vainqueur ou le vaincu – celui qui, se résignant, obtient la meilleure place ou celui qui parvient à faire plier l'autre ?

Il n'en reste pas moins que l'on peut assister à des scènes de *ta'ârof* entre personnes dont la hiérarchisation relative est claire. Plus encore, il est bien vu d'une personne de haut statut qu'elle joue aussi quelque peu le jeu du *ta'ârof*, car c'est prouver là sa modestie. L'enjeu représenté par ces joutes de politesse dépasse donc largement la simple question hiérarchique mise en avant par William Beeman et Robert Alberts. Elles sont, comme les autres aspects du *ta'ârof*, l'expression d'une certaine conception de l'homme et de la société. S'il n'est pas directement question d'amour ici, il est du

moins question d'humilité, c'est-à-dire d'oubli de soi, de renoncement à tout désir de domination et de puissance, donc de respect de l'autre. Là encore, il s'agit de jouer le jeu d'une société idéale dont toute violence et toute injustice seraient exclues, une société où tous mériteraient de passer devant autrui et où personne, d'ailleurs, n'aspirerait à passer le premier.

Humilité, attention, générosité, oubli de soi, voilà donc les attitudes imposées par le *ta'ârof* qui aurait pour vocation d'établir publiquement les valeurs morales et religieuses reconnues par tous, et de faire en quelque sorte des hommes « des saints malgré eux ». Niant les passions mauvaises et les déchirures sociales qui en résultent, la politesse iranienne tente de substituer chaque instant l'amour à la violence. Autrement dit, c'est tenter de réconcilier le social et le religieux, ou plutôt de soumettre le premier au second en lui imposant ses valeurs. Il est important de noter sur ce point que le *ta'ârof* est le propre du social alors qu'il est inconnu, voire même malvenu, quand on pénètre dans la sphère du religieux. Ainsi, il est par exemple exclu de formuler de refus poli lorsqu'on vous apporte un don de nourriture votive ou quand on vous invite à une *do'â* (prière collective)¹⁰.

Cet exercice n'est pas vain : même si les actes de politesse, de don et d'humilité ne partent pas toujours du fond du cœur, il semble qu'à force de répétition, ils éduquent au moins l'être à une certaine vigilance, à une certaine attention à l'autre qui n'est pas forcément naturelle. À défaut de faire des hommes des saints, du moins en fait-elle des êtres d'une grande sociabilité, profondément sensibles à la présence d'autrui.

On peut s'étonner de la pesanteur d'une telle institution qui semble enfermer l'individu dans un filet de codifications infiniment contraignantes. Les Iraniens n'ont cependant pas le sentiment d'être le jouet de normes qui les dépassent. Rappelons d'une part que, pour un Iranien, la liberté humaine repose aussi dans la capacité de l'individu à préserver l'autonomie et le secret de son intériorité, ce que le *ta'ârof* favorise en partie. Dans une telle logique de pensée, c'est au contraire l'exigence de sincérité de nos cultures européennes qui paraît faire violence à autrui. D'autre part, même en ce qui concerne la liberté comme capacité d'action, le *ta'ârof* n'apparaît pas comme un filet si serré qu'il ne laisserait à l'individu aucune marge de manœuvre. C'est donc sur les subtilités internes au code de

10. Pour la même raison peut-être, est-il dit *harâm* (religieusement interdit) de faire du *ta'ârof* concernant un verre d'eau, sachant que l'eau possède une valeur religieuse particulière. Outre sa grande rareté et donc sa grande valeur, elle fut comme sanctifiée par le drame de Karbalâ, puisque c'est en voulant soulager la soif des femmes et des enfants de l'Imam Hoseyn, qu'Abul-fazl, son demi-frère, mourut en martyr. Il est ainsi coutume de prononcer « mort à Yazid » (jugé responsable du massacre de Karbalâ) à chaque gorgée d'eau bue, et tout lieu de culte doit être accompagné d'un point d'eau portant le nom d'Abul-fazl et jugé de ce fait avoir quelque vertu particulière.

ta'ârof qu'il faut maintenant insister, où, plus que jamais, on trouve à l'œuvre les pratiques communicationnelles détournées décrites précédemment.

Les "codes secrets" du *ta'ârof*

Il existe en effet des codes subtils qui permettent à chacun de respecter les apparences de politesse tout en faisant subrepticement comprendre à son interlocuteur qu'il ne s'agit que de *ta'ârof*, à ne pas prendre au sérieux, donc... C'est ainsi que, lorsque l'on se voit obligé, par politesse, d'insister auprès d'un hôte inattendu afin qu'il reste à déjeuner, alors que l'on a en réalité rien à lui proposer, une solution est de préciser que « comme entre intimes, on se fera un *âb-e kashk* ou un *eshkane*¹¹, vite fait ». Ces plats, fort appréciés par ailleurs, sont effectivement les plats du quotidien et de l'intimité car ils sont rapidement préparés et demandent peu d'ingrédients comme peu d'efforts, ne contenant pas de viande, aliment de règle pour un repas digne de ce nom offert à un invité. À l'évocation de ce plat, tout être averti des subtilités du *ta'ârof* comprend la situation sous-jacente et ne saurait accepter une telle invitation. L'honneur de l'hôte est quant à lui sauf puisqu'il a pu offrir avec insistance un repas qui, tout ordinaire qu'il soit, a cependant le mérite d'être apprécié et de supposer un fort degré d'intimité confortant l'apparence d'amour généralisée recherchée par le *ta'ârof*.

Au-delà de ces ouvertures offertes par le code de politesse lui-même, l'individu peut utiliser ce dernier de façon presque « perverse », c'est-à-dire en inversant l'effet réel tout en gardant la logique apparente. J'eus moi-même à admirer parfois cette habileté à mes dépens¹² : lorsque des villageois se montraient importunés par les nombreuses questions que je leur posais à la porte de leur maison, il leur arrivait de m'interrompre par une sèche invitation à rentrer : *befarmâ'in tu* (« je vous en prie [entrez] à l'intérieur »). Sentant bien que je dérangeais, et rôdée au *ta'ârof*, je refusais machinalement et mon interlocuteur se sentait alors légitimé à me fermer la porte au nez après une rapide formule d'adieu : puisque j'avais refusé son offre, il n'avait plus rien à devoir à la politesse et pouvait mettre fin à une conversation que j'avais moi-même choisie « volontairement » d'interrompre. Il était là fait appel au code du *ta'ârof* pour déroger à ses principes mêmes puisque pour couper abruptement une relation non désirée. Il en

11. Deux plats liquides faits à base de *kashk*, produit laitier de longue conservation qu'on dissout dans de l'eau et auquel on ajoute éventuellement divers ingrédients, pomme de terre, oignon, pois chiche, etc.

12. Je tiens à préciser que cette situation se présenta dans les faits peu souvent car les villageois montrèrent une grande coopération et m'accueillaient généralement avec patience et chaleur. Qu'ils en soient ici remerciés.

ressort que non seulement l'individu ne se montre pas esclave de ces contraintes, mais aussi qu'il sait les instrumentaliser pour arriver à ses propres fins sans contrevenir aux règles établies.

Si des exemples aussi significatifs ne sont pas légion, la communication quotidienne est, en revanche, émaillée d'utilisations subtiles du *ta'ârof* que chacun doit s'efforcer de décoder. Par exemple, puisque la politesse demande que vous n'imposiez pas vos vues à votre invité mais que ses désirs soient à la source de toute décision, il s'agit de lui faire comprendre de façon indirecte quels sont vos propres désirs afin qu'il les exprime à votre place. Concrètement, cela signifie que si vous avez froid à cause d'une porte ouverte, vous n'irez pas directement la fermer mais demanderez plutôt à votre invité s'il n'a pas froid et s'il ne désire pas qu'on ferme la porte. À lui de comprendre – et de répondre par l'affirmative. Il en va ainsi de toute chose. Tout est dit de façon détournée et toute parole apparaît toujours susceptible de receler un désir caché.

Je mis du temps avant de le comprendre, m'étonnant que de simples remarques faites sans arrière-pensée puissent souvent donner naissance à des questions ou à des réactions que je ne prévoyais pas. Si je vantais le souvenir d'un mets particulier devant mon hôtesse, je découvrais avec étonnement au déjeuner suivant qu'elle me l'avait préparé, ayant pensé déceler dans mes propos une demande voilée. Si j'avais le malheur de féliciter quelqu'un pour un projet de court voyage (vacances à *Shirâz*, pèlerinage à *Mashhad*), lui affirmant qu'il avait « bien de la chance », je l'entendais avec étonnement me répondre d'un air gêné qu'il ne pourrait malheureusement m'emmener avec lui, croyant comprendre dans mes exclamations d'enthousiasme l'expression d'un désir qui n'y était guère. L'individu se doit donc d'être toujours doublement vigilant, attentif non seulement à ce que disent les autres mais aussi à ce qu'il dit lui-même, de sorte que ses paroles ne prêtent pas à une interprétation erronée.

Ici, le code de politesse, censé faire taire les désirs de chacun, ne fait en définitive que leur imposer des voies détournées d'expression. La communication interindividuelle n'est pas étouffée mais orientée selon des canaux bien codifiés, opaques seulement pour celui qui n'en possède pas les clés. Par là, les règles de *ta'ârof* s'accordent tout à fait avec les valeurs sous-jacentes fondées sur la dichotomie entre *bâten* et *zâher*, puisque permettant à chacun d'exposer le moins directement possible au grand jour les remous de son *bâten*, qui n'émergent du *zâher* que de façon voilée, détournée, déformée.

Cependant, les villageois ne sont pas complètement prisonniers des règles de *ta'ârof*. Certains sont connus pour les respecter plus ou moins que d'autres et, puisque le jeu des règles de politesse doit être réciproque pour fonctionner, tout individu apprend à moduler son emploi en fonction de

son interlocuteur. Si l'on sait que ce dernier n'en respecte guère les règles, on ne cherche pas à se montrer soi-même trop scrupuleux, de peur de se voir berné à tout moment. C'est ainsi qu'un Iranien averti n'aurait pas eu ma naïveté en refusant l'invitation évoquée ci-dessus, il l'aurait acceptée d'emblée, malgré les règles de politesse, afin de contraindre l'autre à poursuivre le questionnaire entamé. Selon la même logique, je vis avec étonnement une femme que je savais fort *ta'ârofi* par ailleurs, accepter la proposition de rester à déjeuner que lui faisait la cousine à qui elle rendait visite, sans commencer par refuser au moins une fois avant d'accepter comme sous la contrainte. Même s'il est certain qu'il est plus facile de manquer aux règles entre parents, une telle franchise ne pouvait s'expliquer par le seul lien de parenté car des cousins sont déjà à un degré d'éloignement suffisant pour que le *ta'ârof* entre en vigueur dans leur interrelation. C'est plutôt que cette femme savait que sa cousine n'insisterait guère, alors qu'elle n'avait effectivement aucune autre possibilité de repas en perspective.

Tout en restant dans le registre officiel de l'invitation libre et du respect d'autrui, le maniement du *ta'ârof* n'échappe donc pas à une certaine forme de violence latente et peut donner lieu à de subtils bras de fer. La dichotomie entre valeurs éthico-religieuses et valeurs sociales s'y trouve intimement entrelacée : si le *ta'ârof* est censé mettre en avant les vertus éthico-religieuses (amour, humilité, générosité), et donc s'en nourrir, il est néanmoins reconnu par tous que la maîtrise de ses subtilités requiert, en premier lieu, des vertus sociales telles que ruse, art de la dissimulation, etc.

Enfin, il est possible à l'individu d'échapper tout simplement au code de politesse en le refusant d'emblée. C'est par exemple le cas lorsque la situation sort ouvertement d'une relation de gratuité et d'amour et qu'il n'est donc même plus la peine de « jouer le jeu ». Ainsi en est-il de relations commerciales trop ardues. Si le commerce n'échappe pas entièrement au *ta'ârof*, comme l'indique la formule couramment prononcée par le commerçant à son client désirant le payer : *qâbel nadâre*, qui pourrait se traduire par « je n'accepte pas votre argent », il est des cas où le marchandage est trop serré pour que l'on se donne la peine d'entrer dans ce genre de politesses. Il m'est ainsi arrivé d'entendre deux femmes se disputer pendant des heures sur un prix pour quelques sous de différence. Il n'était nullement question alors de prononcer le fameux *qâbel nadâre* ni de faire montre de désintéressement. Les mêmes femmes qui, en d'autres circonstances, se seraient fait toutes les politesses du monde, n'avaient, dans ce cas, cure du *ta'ârof* car il ne pouvait en rien voiler la réciprocité et le calcul trop criants dans la relation en cours, et risquait même d'être utilisé de façon « perverse » par l'autre protagoniste, trop content de feindre de croire au désintéressement réel du premier.

Il est d'autres fois où l'on renverse les règles de *ta'ârof* en vigueur sans que la situation ne semble le demander. C'est entrer dans le mode relationnel du *shukhi*, c'est-à-dire de l'humour. En effet, il n'est pas rare de voir les villageois jouer eux-mêmes avec les codes sociaux en les transgressant de manière provocatrice. Un homme peut ainsi, en entrant dans une maison, se plaindre qu'on ne le fasse pas asseoir à la meilleure place, ou qu'on ne lui offre pas assez de pâtisseries. Il n'était pas rare non plus que l'on s'amuse à me réclamer mille *soghâti* (cadeaux de retour de voyage) de grande valeur lorsqu'on savait que je repartais pour un court séjour en France, contrairement aux règles de politesse qui exigent qu'on n'ose même pas accepter le cadeau véritablement offert. Différemment, on peut montrer beaucoup d'affectation dans un acte de *ta'ârof* pour insister sur son caractère factice, comme en offrant un aliment ou en cédant le passage devant le pas d'une porte. Il s'agit alors de rire des règles, ou plutôt de rire aux dépens des règles.

Par ce geste, on dénonce le caractère artificiel du *ta'ârof* et on affirme que la relation en cours n'en a pas besoin, car authentiquement fondée sur l'amour. En effet, le *shukhi* constitue une marque privilégiée d'amitié et de sociabilité. Il n'est toutefois pas le fait des seuls intimes. Au contraire, ces derniers préfèrent souvent passer outre au *ta'ârof* sans nécessairement s'en jouer. On choisit d'établir ce mode relationnel plutôt avec un ami, un voisin, un parent ni trop proche ni trop éloigné, c'est-à-dire avec quelqu'un appartenant normalement au champ d'extension du *ta'ârof*. Par le *shukhi*, on reconnaît donc à la fois la nécessité du *ta'ârof* et son dépassement, on réaffirme la règle en la dénonçant, et on rétablit l'authenticité des relations sociales sans risquer de paraître manquer réellement de respect, comme si l'on disait indirectement par ces facéties : « Je connais la règle, je la respecte en d'autres circonstances, mais entre toi et moi, ce n'est vraiment pas la peine. » La même règle vaut pour les contacts physiques : alors que la retenue corporelle et l'évitement de tout contact est le propre d'une attitude de politesse, on aime à multiplier les séances de bagarres amicales, même entre personnes d'âge fort mûr, pour manifester un sentiment d'amitié (entre personnes du même sexe toutefois bien sûr). Dans ce cadre, les chatouilles (*ghergherak*) représentent la marque par excellence d'une relation d'intimité et il n'est jamais bien vu de s'y refuser. Là encore, on semble vouloir exprimer que la relation en cours est bien trop authentique pour se plier aux normes sociales en vigueur. L'importance du *shukhi* n'est pas à négliger. Il constitue en effet un mode relationnel fort répandu et apprécié qui sait arracher les relations sociales à la pesanteur du *ta'ârof*, et introduire les individus dans un rapport ludique avec leurs propres normes culturelles.

Le *ta'ârof* n'est donc destiné ni aux intimes ni aux étrangers, et c'est ce qui fonde toute sa complexité. Il ne prend sens que dans l'ambiguïté : censé affirmer l'amour là où l'on soupçonne aussi la jalousie ou l'envie, il est à la fois signe d'affection et d'affectation. Protecteur du *bâten*, l'intériorité à la fois vulnérable et dangereuse de l'individu, il appartient entièrement au domaine du *zâher*, de l'apparence et de l'hypocrisie. Porteur d'un idéal religieux d'amour et d'humilité généralisés, son existence même témoigne de l'échec inéluctable de toute société idéale : le poids extrêmement pesant de ses nombreuses codifications rappelle incessamment que la nature humaine doit être « dressée » pour échapper à la corruption du monde. Prétendant substituer l'amour à la violence sous-jacente aux relations sociales, il permet justement à la violence de subsister en protégeant les jalousies et les rancœurs secrètes lovées dans le cœur de chacun. Donner à voir ce qui n'est pas pour protéger ce qui est, telle serait donc en définitive la définition du *ta'ârof*, comble d'expression d'une culture fondée sur le respect fondamental de « l'intériorité » et la dévalorisation du « mondain ». Le *ta'ârof* instituerait dans la pratique ce que les Iraniens pensent du lien social : une pure fiction¹³.

*Monde iranien et indien, Ivry-sur-Seine
Centre national de la recherche scientifique
asvivier@gmail.com*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : politesse/*courtesy* – chiïsme/*Shiism* – Iran – hospitalité/*hospitality* – don/*gift* – individu/*the individual* – lien social/*social bonds*.

13. Je tiens à remercier ici M. Raymond Jamous, dont les commentaires m'ont aidée à mûrir ces conclusions.

Alberts, Robert C.

1963 *Social Structure and Cultural Change in an Iranian Village*. Ann Arbor, University of Ann Arbor.

Ayoub, Mahmoud

1978 *Redemptive Suffering in Islam, a Study of the Devotional Aspects of Ashura in the Twelver Shi'ism*. La Haye, Mouton.

Beeman, William O.

1976 « Status, Style and Strategy in Iranian Interaction », *Anthropological Linguistics* 18 : 305-322.

1983 « Images of the Great Satan : Representations of the United States in the Iranian Revolution », in Nikki R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*. New Haven, Yale University Press : 191-217.

1986 *Language, Status, and Power in Iran*. Bloomington, Indiana University Press.

Betteridge, Anne

1985 « Gift Exchange in Iran : The Locus of Self-Identity in Social Interaction », *Anthropological Quarterly* 58 (4) : 190-202.

Gilsenan, Michael

1976 « Lying, Honor and Contradiction », in Bruce Kapferer, ed., *Transaction and Meaning : Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues : 191-219.

Hillman, Michael

1981 « Language and Social Distinction in Iran », in Michael E. Bonine & Nikki R. Keddie, eds, *Modern Iran, The Dialectics of Continuity and Change*. Albany, State University of New York Press : 327-340.

Kennedy, Robinette

1986 « Women's Friendships on Crete : A Psychological Perspective », in Jill Dubisch, ed., *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, Princeton University Press : 121-138.

Mendras, Henri

1995 [1976] *Les Sociétés paysannes : éléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris, Gallimard.

Anne-Sophie Vivier-Muresan, *Le code de politesse iranien (ta'ârof) ou la fiction du lien social*. — Le *ta'ârof*, ou code de politesse iranien, correspond à un ensemble de règles bien précises régissant un grand nombre des interactions quotidiennes. Après avoir analysé les représentations de l'homme et de la société sur lesquelles il repose, et en particulier son lien étroit avec la pensée chiite, nous montrons qu'il cherche à instaurer une apparence d'amour, de générosité généralisée et d'humilité à même de voiler les tensions et les violences inhérentes à tout ordre social. Par là même, il permet également à chacun de protéger l'intimité de son être et d'échapper ainsi à l'emprise d'autrui. Nous insistons cependant sur le fait que les individus ne sont pas « prisonniers » de ce code de comportement, et analysons pour ce faire les « codes secrets » et autres moyens d'action subtils par lesquels les Iraniens arrivent à déjouer ou manipuler les règles à leur profit.

Anne-Sophie Vivier-Muresan, *The Iranian Code of Courtesy (ta'ârof): The Fiction of Social Bonds*. — The Iranian code of courtesy, *ta'ârof*, is a set of precise rules governing many everyday interactions. After analyzing its underlying ideas about mankind and society, in particular its close relation with Shia, it is shown how this code tries to present an appearance of generalized generosity, love and humility even if this means throwing a veil over the tensions and violence inherent in any social order. This code thus enables each person to protect the privacy of his being and escape from the hold of others. To emphasize the fact that individuals are not « imprisoned » in these rules of behavior, the « secret codes » and other subtle means are analyzed whereby Iranians manage to foil or manipulate the rules to their advantage.