

Critical Analysis of the Orientalist Representations of Qajar Women in Jane Dieulafoy's Travel Accounts in Light of Endogenous Sources

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

1. Department of Foreign languages Faculty of Litratione and humanities Kharazmi university, Tehran, Iran.
E-mail: maryam.sharif@khu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type :

Research Article

Article history :

Received: 18 October
2025

Received in revised form :
27 December 2025

Accepted : 14 February
2026

Published online: 19 April
2026

Keywords :

Jane Dieulafoy, Iranian

Historiography,

Orientalism, Post-colonial

Studies, Qajar Women.

For a long time, the Iranian historiography of women under the Qajar dynasty largely relied on exogenous sources, primarily the testimonies of Western travelers. These accounts, often regarded as factual, are nonetheless frequently imbued with Orientalist prejudices. Furthermore, the emergence of new endogenous sources—the press, local archives, memoirs, Iranian travelogues, and various audio-visual documents—now offers the opportunity to nuance and enrich the historical perspective. A critical re-reading of European narratives, and their comparison with this new data, is therefore essential for a more complete rewriting of the history of women under Qajar rule. This article proposes to analyze the travel accounts of Jane Dieulafoy, supported by post-colonial thought, and to confront them with information derived from local sources. The results reveal that a significant part of her judgments lacked impartiality and that she was unable to escape the dominant Orientalist thought patterns of the 19th century.

Cite this article: Maryam,Sharif . " Critical Analysis of the Orientalist Representations of Qajar Women in Jane Dieulafoy's Travel Accounts in Light of Endogenous Sources". Plume, Revue semestrielle de l'Association Iranienne de Langue et Littérature Françaises, 2025 22, 43, 27-58.DOI: <http://doi.org/doi:10.22129/plume.2026.554086.1349>



Analyse critique des représentations orientalistes des femmes qâjâres dans les récits de voyage de Jane Dieulafoy à la lumière des sources endogènes

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

1. Département des langues étrangères Faculté des lettres et des humanités Université Kharazmi, Téhéran, Iran-
E-mail : maryam.sharif@khu.ac.ir

Article Info	Résumé
Type d'article : Recherche originale Date de réception : 18 octobre 2025 Date de révision : 27 December 2025 Date d'approbation : 14 February 2026 Publié en ligne : 19 avril 2026 Mots-clés : <i>critique post-coloniales, dynastie qâjâre, historiographie des femmes, Jane Dieulafoy, orientalisme et genre, récits de voyage</i>	Pendant longtemps, l'historiographie iranienne des femmes sous la dynastie qâjâre a largement reposé sur les sources exogènes surtout les témoignages de voyageurs et de voyageuses occidentaux. Ces récits, souvent considérés comme factuels, sont pourtant imprégnés de préjugés orientalistes. D'ailleurs, l'émergence de nouvelles sources endogènes – presse, archives locales, mémoires, récits de voyage iraniens et divers documents sonores ou visuels – offre désormais la possibilité de nuancer et d'enrichir la perspective historique. La relecture critique des récits européens et leur comparaison avec les nouvelles données s'avère donc indispensable pour une réécriture plus complète de l'histoire des femmes sous les Qâjârs. Cet article propose d'analyser les récits de voyage de Jane Dieulafoy à l'appui des pensées post-coloniales et de les confronter aux informations issues des sources locales. Les résultats révèlent qu'une partie significative de ses jugements manque d'impartialité et qu'elle n'a pas pu se soustraire aux schèmes de pensée orientaliste dominants du XIX ^e siècle.

Cite this article: Maryam, Sharif . "Analyse critique des représentations orientalistes des femmes qâjâres dans les récits de voyage de Jane Dieulafoy à la lumière des sources endogènes". Plume, Revue semestrielle de l'Association Iranienne de Langue et Littérature Françaises, 2025 22, 43, 27-58. DOI: <http://doi.org/doi:10.22129/plume.2026.554086.1349>



1. Introduction

Les récits des voyageurs et des voyageuses étrangers constituent une des principales sources de l'historiographie iranienne des derniers siècles. Au cours du XIX^e siècle, tant pour des raisons géopolitiques (rivalité politique et économique des pouvoirs occidentaux et la richesse des pays lointains) que pour des raisons techniques (extension des moyens de transport) les aventuriers ont eu davantage de possibilités de se rendre dans les contrées lointaines. Si sous les Safavides, un Chardin, joaillier protestant s'installe dans la capitale perse pour, d'une part, fructifier son commerce et d'autre part, échapper aux massacres des protestants, sous les Qâjârs, c'est le goût de l'Antiquité qui motivent les Français à poursuivre les traces des Achéménides et des Sassanides. Tandis que les grands empires britannique et russe se disputaient des territoires pour des raisons socio-économiques, les Français se sont penchés sur la culture pour servir leurs extensions impérialistes. De fait, réunir les objets antiques de tous les pays dans les musées, en les classant selon leurs propres principes, témoigne du protectorat culturel d'un pays qui étend son empire colonial d'une façon plus durable et plus profonde.

Le couple Dieulafoy se rend en Iran (la Perse, à l'époque) à deux reprises : d'abord en 1881, le gouvernement français leur confie la mission d'établir le relevé des principaux édifices du pays et puis en 1884, ils retournent à Suse pour effectuer des fouilles dont les résultats sont aujourd'hui exposés au Louvre. Tout au long des deux voyages, Jane Dieulafoy, remarquable par son allure de « jeune cavalier : bottes, casque colonial et carabine automatique » (Edel & Sicre, 1989, p.11), participe aux fouilles, fait des photos et s'occupe surtout d'écrire le récit de leur voyage. Ces relations sont publiées dans le journal *Le tour du monde* avant d'être publiées en deux volumes intitulées *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (1887) et À

Suse : Journal des fouilles (1888). Sans dévaloriser ces textes précieux qui nous fournissent des données ethnographiques inédites, se donner la mission de protéger l'héritage culturel de l'humanité témoigne en soi d'une vision condescendante face aux habitants du pays jugés autre que des « sociétés » (Dieulafoy, 1887, p. 259) ou des « nations civilisés » (p.708). Dès lors, quand Dieulafoy a décidé d'écrire le récit de leur voyage, elle n'a pas pu échapper à ce sentiment de supériorité. Bien qu'elle essaie d'adopter une posture objective et scientifique et de produire un récit factuel, son texte révèle des jugements de valeurs subjectifs.

Pourtant, en l'absence d'autres sources écrites fiables, l'historiographie iranienne du XIX^e siècle, notamment en ce qui concerne l'histoire des femmes, repose essentiellement sur les mémoires des personnalités politiques ainsi que sur des récits viatiques des étrangers. Aujourd'hui, ces textes imprégnés de subjectivités et de jugements personnels, doivent être étudiés et critiqués à l'aune de nouvelles données issues de la presse, des archives locales, des mémoires des Iraniens et des Iraniennes et d'autres médias, sonores ou visuels. L'objectif de cette étude est donc d'évaluer la véracité ou, à l'inverse, la partialité des données et des jugements formulés par Dieulafoy concernant certains aspects de la vie des femmes iraniennes.

Cette étude vise à déterminer dans quelles mesures les observations de Jane Dieulafoy sur la condition des femmes en Iran sont confirmées ou infirmées par les résultats des nouvelles recherches universitaires. Notre hypothèse principale est que les observations de Dieulafoy, loin d'être neutres, sont marquées par des incompréhensions culturelles et témoignent d'une perspective impérialiste, voire colonialiste.

Pour ce faire, nous avons d'abord recensé les informations fournies par Dieulafoy relatives aux femmes iraniennes. Ensuite, l'analyse des résultats s'appuiera sur les théories postcoloniales. L'utilité de l'approche postcoloniale pour cette étude réside dans sa capacité à déconstruire le regard de la voyageuse en tant que dispositif de pouvoir. Ce cadre nous permet de ne pas traiter le récit de Dieulafoy comme un simple document informatif, mais comme une construction discursive qui participe à la domination symbolique de l'Orient. En utilisant cet outil, nous pouvons identifier comment la description des femmes iraniennes sert, au-delà de la simple observation, à justifier la hiérarchie entre un pays jugé civilisé et une société jugée archaïque. À cet effet, nous engageons un dialogue entre le cadre fondateur d'Edward Saïd et les travaux plus récents des chercheuses telles qu'Isabelle Ernot ou Natascha Ueckmann. Ces dernières s'inscrivent dans l'héritage saïdien tout en en proposant un réexamen critique ; elles en nuancent notamment les paradigmes pour mieux rendre compte des spécificités liées au genre et à la voix des voyageuses.

2. Littérature de la recherche

Le regard que porte Dieulafoy sur l'Iran a fait l'objet de diverses études. Bornons-nous à deux exemples plus récents : dans « Sociopoetic of Iranian roads in the French travelogue entitled Persia, Chaldea and Susiana, by Jane Dieulafoy », Ghasemi et Farsian (2023) analysent comment la création littéraire s'appuie sur les représentations sociales des étapes iraniennes. Dans « Women in private and public sphere: Analyzing the social position of Naseri women in the travelogues of Gertrude Bell and Dieulafoy », Shafiei (2024) conclut que les voyageuses réussissent à fournir un récit objectif, affranchi des préjugés orientalistes et utiles aux études

culturelles (c'est d'ailleurs exactement à l'encontre de cette thèse que nous avons formulé notre problématique).

Il convient de noter qu'une grande partie de l'historiographie iranienne, en particulier celle consacrée aux femmes, s'appuie sur les récits de voyage comme ceux de Dieulafoy. Les études réunies dans *Histoire sociale des femmes à l'ère qâjâre* (Shafiei, 2021) ou *The History of Ladies. Women Status in Qajar Dynastie* (Héjazi, 2013) mobilisent les récits de voyage européens comme sources principales pour explorer divers aspects de la vie des femmes, tels que l'ordre sexuel, le harem, les loisirs, la médecine et le folklore.

Toutefois les milieux de recherches ont commencé, depuis une décennie, d'avoir une approche critique vis-à-vis des récits de voyage et d'en évaluer l'objectivité et la fiabilité. Ainsi, dans « Investigating the Representation of Iranian Women's Identity in Foreign Travelogues of the Qajat Era » Nazarimoghaddam (2023) confronte l'image des femmes représentée dans les récits viatiques au discours orientaliste. Najafvand (2019), dans son mémoire de master intitulé *Critical reading of Diolafoy's travelogue from the perspective of history and culture*, souligne l'approche jugée « positive » de l'autrice vis-à-vis des aspects historiques et culturels en Iran.

Cependant, bien que la littérature de recherche sur les récits de voyage en Iran soit abondante, tant dans les universités françaises qu'iraniennes, la comparaison entre ces récits et d'autres sources historiques semble avoir peu mobilisé la recherche académique jusqu'ici. Néanmoins quelques travaux récents ouvrent la voie : dans « The Iconography of the Woman's Image during the Qâjâr Period, with an Emphasis on Journeys, Paintings and Photographs Left from this Period », Tahmasbizade et Ebrahimi (2019) en traitant des représentations picturales et textuelles, concluent que l'image brossée par les étrangers est idéalisée - ou plus exactement conforme aux

stéréotypes orientalistes - et s'écarte de la réalité fournie par d'autres sources. De même, dans son analyse de folklore, « The Investigation of the Travel Accounts Approaches to Iranian Folklore in the Ghajars Era », Zand (2023) révèle qu'une partie des données est empreinte du regard orientaliste méprisant. Enfin, l'étude sur les croyances religieuses des tribus *Lor* par Rabbanizade et Ghassemirad (2025), intitulée « Rereading the religious beliefs of Eilat Lor from the perspective of foreign travelogues of the Qâjâr period » aboutit à la conclusion que les divergences confessionnelles et les missions politiques des voyageurs nuisent à l'impartialité de leur jugement.

Notre démarche s'inscrit dans le sillage des travaux critiques interrogeant l'objectivité des récits de voyage. Constatant que les descriptions détaillées de Dieulafoy n'ont, jusqu'à présent, fait l'objet d'aucune confrontation systématique avec les sources locales, notre étude se distingue précisément par cette mise en perspective dialectique en vue de réévaluer la fiabilité des témoignages de l'autrice-voyageuse.

Pour mieux comprendre les positions de Dieulafoy, il convient d'examiner tout d'abord sa conception du rôle des femmes au sein de la société, indépendamment de toute considération raciale. Nous analyserons ensuite ses prises de position concernant les femmes iraniennes (ou aryennes ou persanes, elle hésite entre trois termes) dans trois domaines spécifiques : l'espace domestique (que Dieulafoy nomme « Andéroun »), les relations matrimoniales et le voile.

3. Jane Dieulafoy : un jeune savant et un vieux soldat

Parmi toutes les voyageuses occidentales de l'Orient, Jane Dieulafoy se distingue tout d'abord par son habillement masculin, mais également par son implication active dans la mission de son mari. Contrairement aux voyageuses qui perpétuaient en quelque

sorte leurs tâches domestiques pendant le voyage, essayant de faciliter le quotidien des maris qui s'occupaient des choses sérieuses, Dieulafoy entreprend des fouilles, communique avec les habitants locaux, photographie et relate les détails des découvertes archéologiques, géographiques ou ethnographiques. De plus, quand l'occasion se présente, elle s'introduit dans l'intérieur des foyers et discute avec les Iraniennes des « andérouns. »

De retour en France, elle continue d'accompagner son mari pour présenter leurs découvertes aux milieux savants. Attachée à son déguisement masculin même à Paris, elle manifeste une hybridité de genre - apparence masculine dans un corps féminin - qui lui permet de s'intégrer dans les cercles d'hommes, une situation peu envisageable pour d'autres occidentales, non seulement en Orient mais également en Europe où les milieux savants hésitent encore à accepter la présence féminine. Ce travestissement vestimentaire pourrait ainsi nous aider à répondre à nos interrogations.

Il est important de signaler que le travestissement féminin fut interdit dès après la fin de la décennie révolutionnaire par une ordonnance datée du 16 brumaire an IX (7 novembre 1800). L'article 2 de cette ordonnance décrète que « *Toute femme, désirant s'habiller en homme, devra se présenter à la Préfecture de Police pour en obtenir l'autorisation.* » En 1890, Jane Dieulafoy figurait parmi les rares exceptions à bénéficier de cette autorisation.

Son opinion sur les attributs associés à la féminité l'éloigne aussi des normes de genre. Dans l'introduction de *La Perse, la Chaldée et la Susiane* (1887), elle aborde ainsi les occupations des femmes en France :

[...] *quelques amis bien intentionnés tentèrent de me détourner d'une expédition, au demeurant fort hasardeuse, et m'engagèrent vivement à rester au logis. On fit miroiter à mes yeux les plaisirs les*

plus attrayants. Un jour je rangerais dans des armoires des lessives embaumées, j'inventerais des marmelades et des coulis nouveaux ; le lendemain je dirigerais en souveraine la bataille contre les mouches, la chasse aux mites, le raccommodage des chaussettes. Deux fois par semaine j'irais me pavaner à la musique municipale. L'après-midi serait consacré aux sermons du prédicateur à la mode, aux offices de la cathédrale et à ces délicates conversations entre femmes où, après avoir égorgé son prochain, on se délasse en causant toilette, grossesses et nourrisages. Je sus résister à toutes ces tentations. (p. 2)

Le fait qu'elle se sentait obligée de justifier son départ, souligne l'étrangeté de ce geste pour la société française de l'époque et c'est justement ce choix hors norme qui lui a valu l'adjectif de « féministe » contredit par la justification citée précédemment. En effet, loin de valoriser le quotidien des femmes ou de protester contre l'apparente inutilité de l'existence qui leur est imposée, désavouant tout élan de solidarité, elle n'hésite pas à ironiser la vie des Françaises voire à s'en moquer. On verra qu'entre cette description de la vie des femmes en France et celle qu'elle brosse des « andérouns » en Perse, il n'y a pas de différences significatives.

À cette déclaration de foi misogyne vient s'ajouter une autre prise de position de la voyageuse-autrice : son opposition au divorce. En 1897, elle publie un roman intitulé *Déchéance*, qui relate l'histoire malheureuse d'une femme qui divorce¹. Par ailleurs, le journal *Fémina*, juge Dieulafoy en ces termes :

¹ La carrière littéraire de Jane Dieulafoy demeure inconnue en Iran, bien qu'elle ait écrit et publié des romans et des pièces de théâtre. Voici ce qu'en écrit la *Revue de Paris* du premier juillet 1897 dans la colonne des « nouveaux livres » : « DÉCHÉANCE, par madame Jane Dieulafoy. C'est un roman contre le divorce. Une femme divorce et déchoit, l'auteur conclut que toute femme qui divorce décherra. C'est conclure un peu vite. Mais il faut louer de cette thèse sinon la justesse, du moins la bravoure. Car il y a encore un préjugé tout-puissant contre le divorce ; et il est courageux à madame Dieulafoy d'avoir l'air de ne pas

Détail curieux, Mme Dieulafoy n'est pas féministe et trouve ridicule les revendications des femmes qui brandissent le drapeau de l'égalité des sexes. Elle considère son cas comme une exception qu'elle ne souhaite pas voir se généraliser. (cité par Edel & Sicre, 1989, p. 13)

Son attachement à une vision patriarcale des relations conjugales, enracinée dans ses convictions catholiques, semble évident. Elle croit que les femmes, par essence, ne peuvent aspirer qu'aux tâches domestiques, et que leur apprentissage doit donc être borné à leurs aptitudes jugées naturellement inférieures à celles des hommes. C'est au sujet de la différence de l'éducation dispensée aux enfants turcs des deux sexes qu'elle déclare :

L'instruction donnée aux jeunes Turques est plus sommaire que celle des garçons ; elle consiste surtout en leçons de couture et de repassage, leçons bien précieuses, car filles pauvres et filles riches sont également incapables d'employer utilement les dix doigts que la nature a pourtant octroyés aux Orientales tout comme aux femmes d'Occident. (1887, p. 576)

Ni la race ni la classe, c'est le sexe qui, selon elle, détermine avant tout l'incapacité des femmes à apprendre. Dieulafoy est imprégnée de l'idéologie masculine du XIX^e siècle qui écarte les femmes de tout exercice de pouvoir en dehors de la sphère domestique. Si elle a entrepris un voyage d'exploration, ce n'est pas en tant que femme cherchant à dépasser les discriminations liées à son sexe, mais bien parce qu'elle ne se considérait pas comme une femme ordinaire.

La métaphore utilisée par Anatole France pour qualifier Dieulafoy de « savant » et de « soldat » témoigne certes du manque de lexique

braver un préjugé, mais, au contraire, de l'adopter avec passion. Le roman, comme la thèse, a de l'intérêt, et du mouvement. Il est écrit avec une élégante vivacité. »

adéquat pour désigner une femme compétente mais elle renvoie surtout au style de vie et à l'apparence de la voyageuse :

Elle a suivi M. Marcel Dieulafoy sur les ruines de Suse, et sans craindre ni le soleil dévorant de la Perse, ni les pluies diluviennes, ni la faim, ni la soif, ni les fièvres, ni les coups de fusil des nomades auxquels elle répondait avec sa carabine, elle a participé avec l'ardeur d'un jeune savant et le courage d'un vieux soldat à ces fouilles fructueuses [...]. (1890, p. 2)

Le titre choisi par les biographes de l'apprentie archéologue est aussi remarquable : *Jane Dieulafoy. Une vie d'homme* (Gran-Aymerich, 1991). Il existe ainsi un consensus autour de son hybridité de genre.

De même, dans son article « The legs of the orientalist : Jane Dieulafoy's Self-portrait in Persia », Rachel Mesch, décryptant les photos prises par Dieulafoy lors de ses expéditions, confirme de l'incongruité de genre de Dieulafoy :

From the moment Jane Dieulafoy returned to France a hero, they never dressed in women's clothing again. Instead, they wore perfectly tailored men's suits and a man's haircut, even as they went about in the most respected elite circles. In what follows I argue that Jane Dieulafoy was able to live a public life of gender non-conformity in large part due to the technology of the camera. As Dieulafoy learned to use the Orientalist tool of Western power and knowledge, transforming their experiences in Baghdad and Susa into images and prose, they assimilated a way of seeing and thinking that would be a crucial vehicle for their own self-actualization. Just as the camera allowed them to translate Middle Eastern subjects into a recognizable story for a European audience, it allowed Jane to make their own truths visible. Paradoxically, cultural imperialism helped Jane to embrace their gender non-conformity, as they saw themselves

most clearly through identification with European discourses of mastery and control. This is a story, then, of visual self-appropriation through the Orientalist photograph. (pp.172-3)

Il est à noter que la chercheuse a choisi d'utiliser les pronoms « they/Them » pour se référer à Jane Dieulafoy afin de reconnaître son « gender non-conformity. »

Cette masculinité est également renforcée par l'attitude hautaine (pour ne pas qualifier immédiatement d'impérialiste et de colonisatrice) de la voyageuse-autrice vis-à-vis des populations du pays visité. Face à une prétendue menace de la part de quelques hommes, elle n'hésite pas à charger son pistolet :

J'ai posé les carabines chargées à portée de la main, armé mon revolver ; puis, prenant ma plus grosse voix : « j'ai quatorze balles à votre disposition : aller chercher six de vos amis ». (1888, p. 254)

Aux alentours de Zandjan, face aux « Orientaux » qui considéraient les « Farangis » comme des mécréants et qui leur interdisaient l'entrée dans un mausolée, elle les menace en ces termes : « *Si la porte du tombeau de Chah Kodah Bandeh ne nous est pas ouverte immédiatement, nous repartons pour Zendjan, où, sur notre demande, le gouverneur nous donnera les soldats nécessaires pour nous faire respecter* » (1887, p. 92).

Ainsi, Dieulafoy ose à recourir à la force, voire à l'arme, pour réussir. L'Impérialisme, comme l'avance Saïd, avant de s'enraciner dans les profondeurs culturelles d'un territoire autre « avec des idées et des formes, des images et de l'imaginaire » est une volonté de pouvoir qui se déploie avec « des soldats et des canons » (1993, p. 25).

Néanmoins, les récits de voyages de Dieulafoy demeurent une source précieuse pour connaître la société iranienne de la fin du XIX^e siècle et à plus forte raison, en ce qui concerne les femmes. Ces récits

nous donnent accès à une partie des us des Iraniennes surtout quand il s'agit de l'intérieur des maisons où les femmes étaient tenues loin des regards de toutes personnes jugées non-valides (*na-mahram*). Il faudrait toutefois réétudier ces récits avec un regard critique en appuyant sur de nouvelles découvertes, et ce faisant, ne pas tomber dans la piège d'auto-orientalisation². Ceci signifie que l'Orient ne doit pas en venir à s'observer et à se comprendre à travers le regard que l'Occident a posé sur lui. Il convient de ne pas se plier inconsciemment face au discours orientaliste « hégémonique » au sens gramscien du terme, à savoir « la suprématie culturelle » (Saïd, 1997, p. 19).

4. Les Persanes : « altérité négative et caricaturale »

Dieulafoy n'appréciait ni la terre qu'elle fouillait avec son mari, ni les habitants de cette terre, appartenant à des races et des couleurs bien variées. Elle écrit sans détour, « *Je me déclarai heureuse d'avoir vu la Perse : c'était le meilleur moyen d'être garantie contre tout désir de la revoir* » (1888, p. 19). De même, elle qualifie les orientaux d'être « *méfiant, c'est là, leur moindre défaut* » (1887, p. 180). Cette hostilité affichée n'est pas un cas isolé, mais illustre un mécanisme plus profond du récit de voyage féminin. Comme souligne Ueckmann :

Il est important de souligner qu'entre les voyageuses en Orient et la culture étrangère à laquelle elles sont confrontées, il y a toujours un filtre, un ensemble de représentations et d'attentes imposées de l'extérieur, qui résultent de la prévalence de l'identité ethnique (occidentale et blanche) et qui rendent l'expérience directe de l'altérité pratiquement impossible. Il en résulte un racisme subtil ou

² Le concept d'« auto-orientalisations » est conçu par les chercheurs post-saïdiens comme le sinologue Xiaomei Chen dans son ouvrage *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, Bloomsbury Academic, 2002.

ouvert qui est fréquent dans les récits de voyage. (2020, V, séquence 65)

Les femmes persanes ne sont certes pas épargnées. Le lexique dont se sert l'auteurice pour parler de la curiosité des habitantes du harem oscille entre le mépris envers le genre féminin et le regard prétendument civilisé de la colonisatrice : « *la curiosité des femmes est violemment surexcitée* » ou « *bataillon des curieuses* » (p. 179). Il ne faut pas s'étonner lorsqu'après avoir énuméré une série de termes grammaticaux pour affirmer sa connaissance de la langue persane : « *Les substantifs au nominatif et les verbes à l'infinitif se présentent assez vite à ma mémoire, mais je confonds le génitif et l'accusatif, le passé, le présent et le futur* » (p. 180), elle qualifie les Iraniennes, qui essaient de corriger ses fautes, de « *professeurs en courts jupons* » (p. 180). La conclusion d'Isabelle Ernot (2011), basée sur son étude des voyageuses s'applique particulièrement au récit de Dieulafoy : les Iraniennes y sont l'emblème d'une « *altérité négative et caricaturale* » (séquence 54).

Bien qu'il soit anachronique d'exiger de Dieulafoy une neutralité scientifique moderne, l'analyse d'un autre passage met en lumière la construction d'un discours de domination dans ses textes. Il s'agit de la traduction littérale d'une formule de politesse persane : « *Elle me répond en m'assurant qu'elle est mon esclave* » (1887, p.180). Alors que la transcription des expressions idiomatiques avec l'explication de leur sens constitue un des points forts de ses récits, cette traduction littérale, sans aucune explication ni transcription ni contextualisation, révèle une volonté d'altérer et d'asservir symboliquement l'Autre.

L'étude se propose d'évaluer les prises de position de l'auteurice en examinant trois axes à savoir l'andéroun, les relations matrimoniales

et le voile, tout en les confrontant aux données issues d'autres sources historiographiques.

4.1. Andéroun via Harem

Le harem oriental est une source de fantasme pour l'Europe, depuis la publication des *Mille et une nuits* d'Antoine Galland. Les écrivains-voyageurs n'avaient pas accès à ce lieu clos gardé à l'abri de tout regard étranger. Mais, contrairement à leurs homologues masculins, les écrivaines-voyageuses ont pu pénétrer dans cette partie des foyers orientaux, et c'est ce qui rend précieux les récits qu'elles en ont faits. L'étude du récit de Dieulafoy montre dans quelle mesure elle reproduit ou contredit les clichés concernant le harem. Considérant que ses deux voyages correspondent aux dernières années du règne de Nassereddine Shah, c'est-à-dire avant la Révolution constitutionnelle, a-t-elle ressenti les prémices des bouleversements à venir ? L'image dépeinte de la misère absolue de la population des différentes régions du pays permet de prévoir la révolte mais, quelle image offre-t-elle de l'aspect progressiste et intellectuel des changements surtout parmi les femmes de la classe privilégiée de la société qu'elle fréquentait le plus souvent ?

À l'instar de ses consœurs, Dieulafoy, combat la vision idéalisée des sérails en Orient ; loin d'être un lieu de luxe et de confort, cette partie réservée aux femmes apparaît comme la plus misérable. En guise de préambule à la description de l'andéroun du palais du gouverneur de « Koum » (Qom), elle écrit :

L'imagination des Européens se surexcite vivement au seul mot d'andéroun ou de harem et se plaît à évoquer, pour se représenter ces demeures fermées, toutes les splendeurs des récits des Mille et une nuits. Nous sommes ici dans le palais d'une fille favorite du chah de Perse. Combien de femmes de notre bourgeoisie provinciale se plaindraient de la pauvreté de cette installation ! (1887, p. 185)

Contrairement à l'image stéréotypé du harem, véhiculée par les récits de Flaubert ou de Nerval et représenté par Delacroix (*Femmes d'Alger dans leur appartement*-1834) ou Ingres (*Le bain turc*-1862), les voyageuses du XIX^e siècle, sont presque unanimes sur ce sujet. Chargée de dessiner les plans de tous les bâtiments civils ou religieux, Dieulafoy détaille l'architecture de la maison et l'agencement des pièces qui constituent l'andéroun mais ne s'attarde pas sur l'ammeublement : « *Le mobilier est des plus élémentaires. Quelques coussins jetés sur des tapis de Farahan, des rideaux en soie de Yazd accrochés par des ficelles à de lourds crochets de fer donnent une médiocre idée de la richesse d'imiagination des tapisserie persanes* » (1887, pp.185-186). La description de Cristina Belgiojoso est encore plus répugnante :

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. Lorsque j'entrais pour la première fois dans ces charmants réduits, j'en étais choquée ; mais les maîtresses de la maison ne s'en apercevaient pas. (1861, pp. 15-16)

Mais ce contre-modèle masculin ne suffit pas à dissiper les autres stéréotypes liés au harem. L'image du harem-prison se perpétue chez Dieulafoy. Il demeure un lieu « enfermée derrière les murs élevés » (1888, p. 206), où les « femmes [sont] cachées » (1888, p. 207).

De même, la description architecturale de la partie « réservée à la vie intime » du palais de Négaristan, se termine dans un élan littéraire par la personnification de la porte de l'andéroun, Dieulafoy se demande :

A-t-elle dû être témoin de poignantes scènes de jalousie et de désespoir ! A-t-elle vu naître et grandir d'ardentes rivalités, cette paisible retraite où l'on parquait, pêle-mêle, des femmes infortunées destinées à satisfaire les passions d'un souverain dont l'indifférence paraissait encore plus redoutable que la brutalité ! (1887, p. 129)

L'objectivité scientifique de l'observatrice est remplacée par une pure appréciation subjective dont le lexique – tel que « scènes de jalousie », « ardentes rivalités », « femmes infortunées » - ne fait que renforcer l'image orientalisée du harem. Cet image le dépeint d'une part, comme étant « un dispositif exclusivement destiné à opprimer les femmes » (Leila Ahmed, 2010, séquence 3) et d'autre part, comme « un système permettant aux hommes d'avoir des rapports sexuels avec plus d'une seule femme » (2010, séquence 6).

Malgré ses visites aux femmes de villes et de province, l'absence de rencontre avec les femmes de l'andéroun royale ou son silence à ce sujet pose question. Il est possible que ces femmes aient quitté la capitale en raison de la chaleur lors de son arrivée à Téhéran (le 5 juin). Ce silence paraît d'autant plus marquant quand l'autrice ignore – consciemment ou inconsciemment – d'autres fonctionnalités de l'andéroun, au-delà de sa désignation comme lieu de vie intime.

Tout d'abord c'est un lieu d'éducation et de création : les femmes et les enfants y apprennent à lire et à écrire. Les filles de Nassereddine Shah apprennent l'anglais et le français (Gholamniaromi, 1400, p. 92). Outre le Coran, la Chariat et la littérature classique, les femmes s'intéressaient également à l'art : la calligraphie, la peinture et la musique (Héjazi, 2013, pp. 123-137). La musique, surtout, était très présente dans l'andéroun de Nassereddine Shah. À en croire les mémoires d'Alieh khanom Shirazi (2020), tous les matins, le roi jouait au piano pour annoncer son réveil, les femmes du roi jouaient de la musique et les différents

groupes fréquentaient tour à tour l'andéroun (p. 133). Le nombre de femmes poètes de l'époque qâjâre est considérable : Karachi (2015) en compte 48 femmes dont 32 sont liées à la cour de Fattaly Shah (p. 33). Les femmes agissent même en tant que stylistes. L'étude des portraits de Fattaly Shah témoigne de l'influence du goût et de l'esthétique des femmes du harem sur les vêtements, les bijoux voire le maquillage du roi (Maazallahi, 2022, p. 1394). Or, Dieulafoy, pour dégrader l'image des femmes iraniennes, compare la capacité intellectuelle des « Persanes » à « une *khater* (mulet) » (1887, p. 273) ou considère l'éducation dispensée par « les Sœurs de charité » à Téhéran élémentaire et pourtant « ignorées par les Persanes » (1887, p. 122).

Par ailleurs, les occasions de sortir ne manquaient pas aux femmes du harem. Elles s'exerçaient, ne serait-ce que pour le plaisir, à l'équitation et au tir à l'arc (Mo'ayyer al-Mamalek, 1982, p. 45). Se rendre au bazar leur permettait d'accéder à l'espace public (Shafiei, 2021, pp.118-121). Cette liberté de mouvement engendrait même la protestation des hommes. Etemad al-Saltaneh (1976), homme politique de l'époque Nasserî, rétorque dans son *Journal* que « *Le monde a basculé ! Les femmes du Shah déambulent à leur gré de seuil en seuil !* » (p. 772). L'image du harem-prison apparaît donc plus comme une fiction orientaliste qu'une vérité concrète, autant pour les femmes de la haute société que pour celles de basses conditions, obligées de travailler.

Sur le plan économique, la voyageuse néglige l'indépendance et le pouvoir des Iraniennes par rapport aux Européennes. Au-delà des titres de propriété ou des œuvres de charité, les femmes s'occupaient de hautes responsabilités à la cour gérant par exemple le trésor, les bijoux royaux ou le compte des offrandes. Et c'est le mérite des femmes qui est en jeu et non pas leur rang : ainsi, c'est une servante

kurde qui s'occupait de la finance du harem pendant l'époque Nasserî (Gholamniyarami, 2021, p. 96).

Sur le plan politique également, la réalité historique révèle un dynamisme que Dieulafoy occulte. Elle n'hésite pas à relater minutieusement les anecdotes confirmant le cliché du harem-prison. L'histoire du voyage de Nassereddine Shah en Europe, où une favorite était forcée de rester dans le train comme si elle était dans le harem, en est un exemple. Mais elle omet complètement la révolte du tabac et le rôle actif joué par les femmes de la cour Nasserî ; ce qui constitue un épisode célèbre des agitations précédant la Révolution constitutionnelle. L'andéroun qâjâr est le lieu qui joue un rôle actif lors de la révolte du tabac. Or, l'image véhiculée par Dieulafoy ne permet aucunement de percevoir ce dynamisme multidimensionnel de la cour.

L'omission d'épisodes contredisant l'image rétrograde des femmes iraniennes soulève des doutes légitimes quant aux intentions de la voyageuse. Les rares exemples positifs, tels que le récit détaillé de « Gourret el-Ayn » et le mouvement babi notamment sur le voile et le divorce (Dieulafoy, 1887, pp. 78-84), ou l'appréciation de Torkan khanoum (1887, p. 528), explicitement soulignée comme ayant grandi à la ville chrétienne de Tibilisie, restent des cas isolés. Ils servent finalement à justifier ses *a priori* sur un Orient musulman incivilisé et arriéré. Cette sélectivité confirme la thèse de Saïd sur l'orientalisme décrit comme un système auto-référentiel et global : « Toute vision globale est fondamentalement conservatrice et les idées de l'Occident sur le Proche-Orient se sont maintenues sans tenir compte des témoignages qui les contredisent » (Saïd, 1980, p. 268).

4.2. Les relations matrimoniales

Dans l'imaginaire occidental, le harem est réduit à sa fonction sexuelle. Ce qui est en contraste avec la valorisation du célibat dans le catholicisme. La polygamie musulmane sépare radicalement les adeptes des deux religions et engendre une incompréhension culturelle. L'autre est ainsi défini par une sexualité débridée, ce qui, aux yeux de l'Occidentale accentue son incivilité. Comme souligne Ernot (2011) :

D'une manière générale, au contact de nouvelles réalités, se lit la difficulté des voyageuses à comprendre et accepter l'organisation genrée de l'autre culture. Les contradictions qu'elles relèvent, révèlent leur gêne devant un agencement différent entre sexe et genre et leur difficulté à s'émanciper de leur propre culture, ce qui peut même se traduire par un retournement conservateur. Au cœur des tensions : le corps, nu ou habillé, à la frontière entre les espaces public et privé (séquence 44).

Ainsi selon Dieulafoy l'hédonisme excessive joint au retard culturel. Fattaly Shah avec ses « sept cents femmes et six cents enfants » (1887, p. 126) passait la fin de sa vie dans « un souterrain » où « les femmes nues de l'andéroun se plaçaient tour à tour au sommet [d'une glissière en pente très rapide] et venaient tomber avec une extrême vitesse dans un bassin rempli d'eau » (1887, p. 130). Sheikh Meuzel, le chef du tribu Bani Ka'b, regrette n'avoir que dix femmes : « mon andéroun est bien mesquin en comparaison de celui de mon voisin le cheikh de Kara Sala, qui contient cent quarante khanoums de tout âge et de tous pays » (1887, p. 527). La polygamie n'est pas le privilège des puissants, les hommes de basses conditions en rêvent également. La conversation avec Dor Ali qui, malgré les dangers de servir les chrétiens, offre ses services au couple en est un exemple. Veuf, depuis trois ans, il épargnait trente krans pour « acheter une autre femme » mais son voisin les a volés :

« *Conduis-toi bien, conclut [Marcel Dieulafoy] avec le plus grand sérieux : je te promets que d'ici six mois tu auras les moyens d'acheter une Persane et une Arabe. Tu pourras comparer leurs mérites respectifs* » et l'Iranien soupire « *In-ch' Allah* » (Dieulafoy, 1888, p. 96). L'intention de Marcel Dieulafoy reste douteuse. Soit il se moque tout simplement de la misère et de la naïveté de l'homme soit c'est sa manière de critiquer la polygamie soit il abuse d'une spécificité culturelle non comprise ou désapprouvée pour avancer son entreprise archéologique. Jane Dieulafoy disqualifie ainsi les habitants du présent pour justifier l'appropriation des richesses du passé. Le portrait négatif qu'elle dresse (même s'il repose sur des faits réels) est une stratégie pour soutenir son projet impérialiste et légitimer le transfert des trésors vers la France.

La différence des croyances religieuses voire le rejet de l'islam, influe également sur les jugements de Dieulafoy. Le mariage temporaire, assortie de « sanctions légales » et encouragé par les mollahs qui « *leur donnent même, à raison de vingt-cinq à trente sous pièce, une consécration pieuse* » (1887, p. 200) en est un exemple. Dieulafoy insiste sur le fait que tous les enfants de ces unions sont légitimes et ont droit à l'héritage parental (1887, p. 200). À cela s'ajoute « le mariage à l'heure » considéré comme « fréquent dans les villages » où les paysans offrent en quelque sorte « leur fille ou leurs sœurs » (1887, p. 200) aux personnages puissants dans l'espoir qu'elle prenne le pas sur les femmes légitimes de ce dernier, ce qui pourrait améliorer la situation de toute la famille. Étendre l'exemple de la sœur du gouverneur de Kashan à tous les paysans, dans un pays où le concept de « *namus*³ », est presque sacré, semble exagéré. Pourtant, il existe un fond de vérité. Alieh khanom

³ Concept sexospécifique et patriarcal qui englobe un ensemble de vertu, de coutume et de l'honneur de famille.

Shirazi (2020) se dit sidérée face aux gens qui exposent leurs filles au roi (p. 143) lors du *Ta'zieh*, les cérémonies du martyr d'Imam Hossein.

Facilité du mariage égale celle du divorce auquel Dieulafoy est fortement opposée même en France. Ironisant sur « une loi fort accommodante » qui l'autorise dans divers cas, elle s'étonne que « Shiïtes et Sunnites » peuvent se remarier ou bien « *changer de mari [...] en justes noces à l'année, au mois même à l'heure* » (1887, p. 200). Si Dieulafoy apprécie les nomades, c'est justement parce que parmi « *les femmes illiates [...] la polygamie est à peu près inconnue [...] et elles n'admettent pas le mariage temporaire et n'usent guère de la facilité de divorcer* » (p. 493).

Une autre scène suscitant l'étonnement ou/et la réprobation de la voyageuse est l'annonce de fiançailles de deux enfants de huit et neuf ans. « *Comment vous pensez déjà à marier ces bébés ?* » interroge Dieulafoy. La mère explique qu'ils seront séparés un temps, puis mariés « *si leurs familles n'y voyaient pas d'empêchements* » (1887, p. 178), ajoutant que si les sages de famille échouent à les faire s'aimer « *ils se divorceront et se marieront chacun de leur côté* » (p. 179). Cette tolérance est confirmée par la recherche. Les documents d'archives du projet Women's Worlds in Qâjâr Iran⁴, projet soutenu par l'université Harvard, montrent qu'une partie des mariages demeurait non consommée, le divorce étant facilement prononcé avec la mention de la virginité de la jeune fille⁵. Cela indique que ces unions précoces restaient des arrangements non contraignants, permettant aux mariés de se libérer facilement d'un engagement involontaire.

⁴ <http://www.qajarwomen.org/fa/index.html>

⁵ En guise d'exemple voir le document 14126A62 (طلاق نامه فاطمه، دختر نصیر ترک، زوجه غیرمدخوله) (فسخ عقد نکاح قبل از عروسی عینی خانم نجم آبادی) 1014D3 (ابراهیم).

Ses critiques envers l'âge ou le consentement des mariés doivent être contextualisées par la situation française. En France, l'âge minimum légal pour le mariage n'a été fixé qu'en 1804 par le Code Civil (15 ans pour les filles et 18 ans pour les garçons - article 144). De plus, si l'article 146 exigeait le consentement des époux, l'article 148 insistait sur le consentement parental jusqu'à 21 ans pour les filles et 25 ans pour les fils. Malgré ce cadre institutionnel, les mariages arrangés ou de convenance, conclus de raison et non de cœur, est un thème récurrent de la littérature du XIX^e siècle, remettant en question la supériorité morale implicite dans les jugements de Dieulafoy.

La réponse du « Mufti d'Oran » à Pauline de Noirfontaine (1856) méritait d'être méditée par les voyageuses, il remet en cause la 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 ?* » (p. 293). Omettre ce libertinage français relève de l'hypocrisie et qualifier l'Orient d'incivilisé uniquement sur la base de ses coutumes d'économie de sexe n'est qu'un moyen de justifier les tentatives de domination culturelle, voire la colonisation du pays.

Il faudrait remarquer que Dieulafoy amoindrit la polygamie à une fonction sexuelle et hédoniste. Elle ignore ainsi d'autres fonctions de cette institution, qui servent à consolider les bases de la société certes patriarcale, où la valeur des femmes est diminuée à leur fonction procréatrice. D'autres facteurs légitimaient la polygamie, allant de la stérilité des femmes et du besoin de main-d'œuvre, jusqu'à la tradition du mariage léviratique (du beau-frère avec la veuve de son frère) et les accords politiques entre les familles. Répondant à des critères de richesse et de nécessité familiale, la polygamie était

répandue chez les citadins, les paysans et les tribus sédentaires. Par exemple, si les tribus nomades recourraient aux femmes de familles modestes pour pallier le manque de main d'œuvre, les sédentaires se remariaient pour augmenter leurs forces de travail. Les femmes sont alors considérées comme ressource humaine indispensable qui travaillent et en même temps qui assurent la future génération d'ouvrier (Mousavi Viyayeh, 2021, p. 44). La minutie anthropologique de Dieulafoy nous laisse espérer, face à cette complexité, plus de subtilité de jugement qui fait pourtant défaut.

On se demande encore une fois s'il s'agit vraiment d'une incompréhension culturelle, ou si l'autrice-voyageuse cherche à véhiculer une image inculte de l'Orient soit par une conviction profonde qu'il s'agit d'une race inférieure, soit pour faire vendre son récit aux abonnées du journal *Le tour du monde*, où il est publié pour la première fois entre 1883 et 1886, soit enfin pour justifier la propagation du pouvoir politique loin des frontières européennes.

4.3. Le Voile

Les particularités vestimentaires sont une donnée classique de tout récit viatique. Le voile constitue le symbole de l'oppression systématique vécu par les femmes dans les harems. L'image iconique de l'Orientale, peinte sous un voile qui cache surtout la tête et le visage, semble être une caractéristique identitaire. Ce signe d'une profonde altérité suscite des réactions divergentes de la part des voyageurs masculins et féminins. Alors qu'un Pierre Loti (1904) décrit les Orientales comme des beautés sublimes des miniatures persanes, sous les traits les plus fins et les plus beaux avec « *un voile sombre cachant la chevelure, très belles, avec d'insolents yeux peints ; plus brunes que les jolies faucheuses de l'oasis* » (p. 37), Dieulafoy y trouve davantage un prétexte pour dégrader l'autre.

Il convient de préciser que, dans le récit de Dieulafoy, l'analyse du vêtement dépasse la simple description matérielle. Pour l'autrice, le voile, élément central du costume féminin, est intrinsèquement lié à la notion de vertu ; il ne s'agit pas seulement d'une pièce d'étoffe, mais d'un outil de contrôle social garantissant la moralité des femmes. Notre étude suit cette logique : l'analyse de ses remarques sur la vertu est indispensable pour comprendre sa perception du costume traditionnel.

Pour discréditer le voile comme gage de moralité, Dieulafoy n'hésite pas à rapporter des anecdotes douteuses qui ne servent qu'à donner une image caricaturale et honteuse des orientales et des orientaux. Nassereddine Shah invite ses ministres au repas, le plat est français et il faut le manger avec des fourchettes, cet « instrument civilisé » dont les Iraniens ne savent pas se servir. Pour rire de l'embarras des convives, le roi avec ses « favorites » se cachent derrière un paravent. Quand sous l'agitation de la foule, le paravent tombe, face aux ministres, « *les femmes non voilées ramènent par un mouvement instinctif leurs jupes sur leur figure sans songer aux suites de cette imprudente manœuvre* » (1887, p. 147). L'épisode, digne d'un journal satirique, aurait dû enchanter le lectorat du *Tour du monde*.

La vertu féminine est de nouveau mise en doute lorsque Dieulafoy se voit interdire l'accès à un andéroun puisque « *le bonhomme, trompé comme le commun des mortels par [ses] habits et la peau tannée de [son] visage* » la prend pour le fils de Marcel. Une fois détrompé, il lui fait, en guise d'excuse, « le compliment le plus aimable » en invoquant la ressemblance physiologique entre la femme et le mari comme étant la raison de son erreur. Dieulafoy en conclut : « *Les persans, sans oser à se l'avouer, ont si peu de confiance dans la vertu de leurs femmes, que la constatation de*

ressemblance entre père et fils est un compliment délicat toujours reçu avec le plus grand plaisir » (p. 261).

Il semble que la métaphore du harem-prison traduise, chez l'autrice, le peu de confiance que les maris accordent à la fidélité de leurs épouses. Une autre anecdote renforce cette hypothèse : Dieulafoy croit vraiment à la licence des mœurs des Iraniennes. C'est le « pishkhdemet » (valet) d'un « aga », puissant maître turc des environs d'Ourmiah, qui relate l'histoire de « nombreux petits *batchas* (enfants) » de son maître (1887, p. 95). N'ayant pas eu d'enfants jusqu'à l'âge de 46 ans, malgré ses « nombreuses épouses », il décide de faire le pèlerinage à Meched pour solliciter l'aide de l'imam Reza. Dans cette ville, les « *khanoums nouèrent des relations très intimes avec des charmantes amies d'un commerce fort agréable* », l'amitié qui assure la progéniture du maître :

Pendant les nombreuses visites que faisaient à l'andéroun les nouvelles connaissances des khanoums, et que des babouches déposées à la porte interdisaient à mon maître lui-même l'entrée de sa maison, le digne homme trouvait parfois les heures bien longues ; mais il redoublait de ferveur et ne s'éloignait du tombeau de l'imam que pour aller fumer le kalyan ou boire du thé avec de vieux mollahs qui, d'un accord unanime, lui promettaient une nombreuse postérité en récompense de sa dévotion. En revanche, les jeunes prêtres goûtaient peu sa compagnie et s'éclipsaient à son approche, après l'avoir assuré néanmoins de la ferveur des prières que du matin au soir ils adressaient aux cieux à son intention. Bientôt l'aga n'eut plus à douter de son bonheur, et les grâces de l'imam furent tellement surabondantes que, non seulement mes maîtresses, mais encore toutes les servantes, lui annoncèrent bientôt l'heureux succès du pèlerinage. (1887, p. 96)

Cette « histoire miraculeuse » se termine par une conclusion placée encore une fois dans la bouche du serviteur qui la raconte : « *Qu'elles soient Turques ou Persanes, les belles dames, croyez-moi, emploient toutes les mêmes stratagèmes quand elles sont décidées à rendre leur époux heureux* » (p.96). Les orientales sont ainsi homogénéisées. Dépourvues de toutes distinctions culturelles, religieuses ou autres, elles sont présentées comme des femmes peu vertueuses qui, sous leur voile cachent bien des perversions.

Lorsque Matab khanoum incite l'autrice à respecter le voile musulman : « *notre prophète a défendu aux femmes de montrer leurs cheveux* », Dieulafoy riposte : « *Je tiendrai compte de sa recommandation quand je me ferai musulmane. En attendant cet heureux jour, venez dans le Faranguistan et vous verrez ce que l'on pensera de vos seins, de votre ventre et de vos jambes nues, toujours prêts à se montrer au moindre mouvement* » (p. 655). Sein, ventre, jambes nues : ce corps dénudé incarne la danseuse orientale stéréotypée par excellence. Loin de symboliser la vertu, le voile devient ici signe d'infidélité et d'impudeur. Les Orientales ne sont que les héritières de l'épouse du roi Shahryar qui, à cause de son infidélité, pousse ce dernier à tuer chaque nouvelle épouse le lendemain des noces.

5. Conclusion

Les récits des deux voyages du couple Dieulafoy écrites par Jane Dieulafoy, sont certes une des sources précieuses de l'historiographie iranienne du XIX^e siècle. Toutefois, en ce qui concerne l'histoire des femmes sous les Qâjârs, une étude critique de ces deux récits s'impose pour rectifier et compléter les analyses existantes, effectuées en considérant les données fournies par la voyageuse comme factuelles ; or, elles sont pleines de préjugés, d'erreurs et de partialité.

D'une part, comme nous l'avons montré, nous disposons aujourd'hui de nouvelles sources locales qui éclairent de nouveaux aspects de la vie des femmes. Celles-ci contredisent les discours des voyageurs et des voyageuses étrangers, souvent imprégnés de stéréotypes orientalistes. D'autre part, ces récits peinent à se soustraire à la suprématie culturelle que leur autrice s'accorde. Face aux changements et aux progrès sociétaux, Dieulafoy soit n'arrive pas à les percevoir, soit elle ne relate que l'aspect qui confirme ses *a priori*.

Par ailleurs, un examen critique des traductions persanes de ces récits s'impose comme une nécessité méthodologique. Les traductions existantes, souffrent parfois d'inexactitudes notables notamment par la neutralisation des termes clés ou le choix d'équivalent connotés. Ces approximations nuisent à la rigueur des analyses menées par les universitaires qui s'appuient sur ces versions. En effet, la modification, l'omission ou la substitution des mots qui véhiculent un jugement moral ou une catégorie juridique européen, altèrent la perception de l'intention coloniale ou orientaliste de l'autrice⁶. Il est donc essentiel de revenir au texte

⁶ Voici un exemple : Partant un jour pour la chasse, le roi rencontra au bazar une jeune paysanne portant une cruche d'eau sur la tête. L'éclat des yeux et la vivacité de la physionomie de cette enfant firent une si profonde impression sur l'esprit de Nasr ed-din, qu'il ordonna de la conduire au palais et ne tarda pas à contracter avec elle une union emphytéotique de quatre-vingt-dix-neuf ans. (1887, p. 200)

بطوری که نقل کرده‌اند روزی که شاه به شکار می‌رفته در طول راه به دختر روستایی جوانی برخوردی که کوزه آبی بر سر داشته است. چشمان جذاب و چهره دلربای او در شاه تاثیر عمیقی نموده و امر کرده است که او را به اندرون ببرند و بعد هم او را صیغه نود و نه ساله کرده است.

(ایران، کلد، شوش. ترجمه علی محمد فره ورت‌رشی. انتشارات دانشگاه تهران. خرداد ۱۳۷۱. ص ۲۱۳)

Ni l'ajout de « (در طول راه) » ni la modulation d'« au bazar » n'altèrent le sens. Cependant, choisir « اندرون » avec une forte connotation orientaliste pour traduire le « palais » et supprimer l'« union emphytéotique » n'est pas exacte. En fait, l'emphytéose est un bail de location à long terme lié aux biens immobiliers. Son emploi par Dieulafoy suggère que le roi (comme tout autre Oriental) réduit l'amour et le mariage à une location longue durée de la femme.

original pour reprendre et réécrire l’histoire des femmes en Iran du XIX^e siècle.

Bibliographie

- Ahmed, L. (2010). Ethnocentrisme occidental et perceptions du harem. *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 17 | 2010. DOI : <https://doi.org/10.4000/cedref.606>
- Belgiojoso, C. (1858). *Asie Mineure et Syrie : souvenir de voyages*. Michel Lévy Frère.
- Dieulafoy, J. (1887). *La Perse, la Chaldée et la Susiane*. Librairie Hachette et C^{ie}.
- Dieulafoy, J. (1888). *À Suse : Journal des fouilles*. Librairie Hachette et C^{ie}.
- Dieulafoy, J. (1897). *Déchéance*. Lemerre.
- Edel, C. & Sicre, J-P. (1989). « Introduction », dans Jane Dieulafoy, *Une amazone en Orient, du Causasse à Ispahan 1881-1882*. Phébus.
- Ernot, I. (2011). Voyageuses occidentales et impérialisme : l’Orient à la croisée des représentations (XIX^e siècle). *Genre & Histoire* [En ligne], 8 | Printemps 2011. DOI : <https://doi.org/10.4000/genrehistoire.1272>
- Etemad al-Saltaneh, M. H. Kh. (1976/1345). *Ruznāmeḥ-ye khāterāt-e Etemad al-Saltaneh* (F. Saramad, Éd.). Ahmadi Publication.
- France, A. (1890). Le roman historique – Mme Dieulafoy – Mlle Cantel. *Le Temps*, 7 décembre 1890.
- Ghasemi Arian, F. & Farsian, M. (2023). Sociopoetic of Iranian roads in the French travelogue entitled Persia, Chaldea and Susiana, by Jane Dieulafoy. *Research in Contemporary World Literature*, 27(2), 898-922. DOI : 10.22059/jor.2022.331985.2217
- Gholamniyarami, F. (2021/1400). Institution du *Shabestan* à l’ère qâjâre [*Nahâdé shabestân dar asrê qâjâr*]. Dans F. Shafiei (Éd.), *Histoire sociale des femmes à l’ère qâjâre*. Sâles, 71-113.

- Gran-Aymeric J. & È. (1991). *Jane Dieulafoy : une vie d'homme*. Perrin.
- Héjazi, B. (2013/1392). *The History of Ladies. Women Status in Qajar Dynastie*. [Târikhé Khanom-hâ]. Ghaside-sara.
- Karachi, R. (2015/1394). *L'histoire des femmes poètes : des débuts jusqu'au VIII^e siècle de l'Hégire (lunaire) Studies [Tarikh-e She'r-e Zanân: Az Āghāz tā Sade-ye Hashtom-e Hejri Qamari]*. Téhéran : Institute for Humanities and Cultural.
- Loti, P (1904). *Vers Ispahan*. Calmann-Lévy.
- Maazallahi, B. & Saber, Z. (2022). Study of harem's Signs in Farangi-sazi paintings at School of Isfahan painting. *Journal of Woman in Culture and Arts*, 14(3), 463-487. DOI:10.22059/jwica.2022.334445.1722
- Mo'ayyer al-Mamalek, D. Kh. (1982/1361). *Yāddāshthā-ī az zendegī-ye khosūsī-ye Nāseroddīn Shāh*. Tarikh-e Iran Publication.
- Mousavi Viyayeh, F. (2021/1400). Femme, famille et ordre de genre à l'ère qājāre. [Zan, khānevādeh, nazmé jensiati dar asré qājār]. In Shafiei. S. (éd.) *Histoire sociale des femmes à l'ère qājāre*. Sāles, 23-70.
- Mesch, R. (2021). The Legs of the Orientalist: Jane Dieulafoy's Self-Portraits in Persia. *Yale French Studies*, 139, 171–189. DOI: <http://www.jstor.org/stable/45455819>
- 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
- Najafvand, S. (2019/1398). *Critical reading of Dieulafoy's travelogue from the perspective of history and culture*. [Mémoire de master, Université de Meybod, Iran].
- Noirfontaine, P. (1856). *Un regard écrit : Algérie*. Impr. de A. Lemale.

- Rabbanizade, M. & Ghassemirad, M. (2025). The religious beliefs of Eilat Lor from the perspective of foreign travelogues of the Qajar period. *Journal of Sociological Cultural Studies*, 16(1), 405-431.
- Saïd, E. W. (1980). *L'Orientalisme*. Traduit par Catherine Malamoud. Éditions du Seuil.
- Saïd, E. W. (2000), *Culture et impérialisme*. Traduit par Paul Chemla. Fayard.
- Shafiei, S. S. (2021/1400). *Histoire sociale des femmes à l'ère qâjâre*. Sâles.
- Shafiei, S. S. (2021/1400). Femmes qâjâres et consommation récréative dans la sphère publique. Dans Shafiei (Éd.). *Histoire sociale des femmes à l'ère qâjâre*. Sâles.116-137. [*Zanâné qâjâri va masrafé hozé féraqati*]
- Shafiei S. S. (2024/1403). Women in private and public sphere: Analyzing the social position of Naseri women in the travelogues of Gertrude Bell and Dieulafoy. *Society Culture Media*, 13(51), 99-120. DOI :10.22034/scm.2024.455743.1755
- Shirazi, A. K. (2020/1399). *Châdor kardim raftim tamasha*. Édité par Z. Torabi. Atrâf. [*Nous avons mis notre tchador et sommes allées regarder : Carnet de voyage d'Aaliyeh Khanom Shirazi*].
- Tahmasbizade, S. & Zarei, M. E. (2018). The Iconography of the Woman's Image during the Qajar Period, with an Emphasis on Journeys, Paintings and Photographs Left from this Period. *Journal of Woman in Culture and Arts*, 10(4), 577-594. DOI :10.22059/jwica.2019.257328.1064
- Ueckmann, N. (2020). *Genre et orientalisme*. Traduit par Kaja Antonowicz. UGA Éditions. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.ugaeditions.12292>

Zand, Z. (2024). The investigation of the Travel Accounts approaches to Iranian folklore in Ghajars era. *Journal of Dialectology and Folklore*, 1(2), 57-84.